

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Саратовская государственная юридическая академия»

МИР ЧЕЛОВЕКА: НОРМАТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ – 7.0

Проблема обоснования норм
в различных перспективах:
от реализма до конструктивизма
и трансцендентализма

СБОРНИК ТРУДОВ
международной научной конференции
(Саратов, 7–9 июня 2021 г.)

Саратов
2021

УДК 1+3] (082)
ББК 87+6]я43
М63

Редакционная коллегия:

доктор философских наук, профессор *И.Д. Невважай* (отв. ред.);
доктор философских наук, профессор *А.И. Демидов*;
доктор исторических наук, профессор *И.Н. Коновалов*

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *В.Б. Устьянцев*
(Саратовский национальный исследовательский государственный
университет им. Н.Г. Чернышевского);
доктор философских наук, профессор *Н.Г. Козин*
(Саратовская государственная юридическая академия)

*Печатается по решению
комиссии по науке и издательству ученого совета
Саратовской государственной юридической академии*

*Издание материалов и проведение конференции осуществляется
под эгидой Русского общества по истории и философии науки*

М63 Мир человека: нормативное измерение – 7.0. Проблема обоснования норм в различных перспективах: от реализма до конструктивизма и трансцендентализма : сборник трудов международной научной конференции (Саратов, 7–9 июня 2021 г.) / [редкол.: И.Д. Невважай (отв. ред.) и др.] ; Саратовская государственная юридическая академия. Саратов: Изд-во Саратов. гос. юрид. акад., 2021. – 588 с.

ISBN 978-5-7924-1701-4

Сборник включает статьи, посвященные актуальным проблемам гуманитарного познания: основаниям норм в культуре, специфике нормативности в сфере мышления, чувственности, практики.

Для исследователей, аспирантов и студентов гуманитарных специальностей.

УДК 1+3] (082)
ББК 87+6]я43

ISBN 978-5-7924-1701-4

© Саратовская государственная
юридическая академия, 2021

Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation

The Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education
«Saratov State Law Academy»

HUMAN WORLD: NORMATIVE DIMENSION – 7.0

Problem of justification of norms
in various prospects:
from realism to constructivism
and a transscendentalism

PROCEEDINGS
of the international academic conference
(Saratov, June 7–9, 2021)

Saratov
2021

УДК 1+3] (082)
ББК 87+6]я43
М63

Editorial college:

Doctor of Philosophy Sciences, Professor *I. D. Nevvazhay* (ed.);
Doctor of Philosophy Sciences, Professor *A. I. Demidov*;
Doctor of Historical Sciences, Professor *I. N. Konovalov*

Reviewers:

Doctor of Philosophy Sciences, Professor *V. B. Ystianstev* (SGU);
Doctor of Philosophy Sciences, Professor *N. G. Kozin* (SSLA)

*Printed according to decision of Science
and Publishing Commission of Saratov State Law Academy
Academic Council*

*The conference and publishing of materials is carried out with support
of Russian Society for History and Philosophy of Science*

**Human world: normative dimension – 7.0. Proceedings
M63 of the international academic conference** : proceedings of the
international scientific conference (Saratov, 7–9 of June, 2021) / [ed.
by I. D. Nevvazhay]; Saratov State Law Academy. – Saratov: «Saratov
State Law Academy» Press, 2021. – 588 p.

ISBN 978-5-7924-1701-4

The collection includes articles devoted to actual problems of
humanitarian knowledge: foundations of norms in culture, specifics of
normativity in the spheres of thinking, perception, practice.

The issue is addressed to scholars, postgraduates and students of
humanitarian specialities.

**УДК 1+3] (082)
ББК 87+6]я43**

ISBN 978-5-7924-1701-4

© Saratov State Law Academy,
2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 15

Глава 1

ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ ПРИРОДЫ И МНОГООБРАЗИЯ НОРМ В ПОЗНАНИИ И ОБРАЗОВАНИИ

Невважай И. Д.
ГЕНЕЗИС НОРМ 17

Кускова С. М.
ПОДХОДЫ К ОСНОВАНИЯМ НОРМАТИВНЫХ НАУК 38

Мёдова А. А.
ЧТО ДЕЛАЕТ ЭПИСТЕМОЛОГИЮ НОРМАТИВНОЙ? 51

Шиповалова Л. В.
КТО ЗАДАЕТ НОРМЫ ПУБЛИЧНОЙ НАУЧНОЙ
КОММУНИКАЦИИ? 60

Баева Л. В.
ЭТИКО-ПРАВОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЦИФРОВОЙ
ТРАНСФОРМАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ 67

Дорожкин А. М.
НОРМАЛЬНОЕ И АНОМАЛЬНОЕ
В ЭВРИСТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ 73

Дронов А. В.
БЫВАЕТ ЛИ СОЗЕРЦАНИЕ НЕЗАИНТЕРЕСОВАННЫМ?
ПОНЯТИЕ ИНТЕРЕСА У КАНТА И ЕГО РОЛЬ
В РАЗГРАНИЧЕНИИ ТИПОВ БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЯ 81

Ерохин В. С.
ПЕРСОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ, КОММУНИКАЦИЯ
И НОРМАТИВНОСТЬ В СИСТЕМЕ «Я – ДРУГОЙ» 91

Заладина М. В., Шетулова Е. Д.
ОБРАЗОВАНИЕ ЦИФРОВОЙ ЭПОХИ:
ОТЧУЖДЕНИЕ КАК НОРМА 100

Катречко С.Л. НОРМАТИВНОСТЬ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ. ПРОЛЕГОМЕНЫ К ОБЩЕЙ ТЕОРИИ (МЕТАФИЗИКИ) НОРМАТИВНОСТИ	107
Кащеев С.И. ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКОВЫХ НОРМ: В ПОИСКАХ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ.....	114
Косилова Е.В. ИСТИНА В МАТЕМАТИКЕ: ФИКЦИОНАЛИЗМ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ.....	126
Колесова О.В. МЕНТАЛЬНОСТЬ КАК НОРМОФОРМИРУЮЩАЯ СТРУКТУРА ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА	138
Комлев А.Е. «ОПЫТ СЕРДЦА» КАК ИСТОЧНИК НОРМАТИВНОСТИ....	152
Копанева В.А. ИНТЕРФЕРЕНЦИЯ НОРМ И ЦЕННОСТЕЙ КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНОГО ПРИЗНАНИЯ	158
Косыхин В.Г. СВЕРХНОРМАТИВНОСТЬ ВРЕМЕНИ В ПЕРСПЕКТИВЕ МЕТАМОДЕРНИЗМА	163
Липидин Р.Г. ПРОБЛЕМЫ НОРМАТИВНОСТИ АВТОНОМНОГО СУБЪЕКТА В КОНТЕКСТЕ ЦИФРОВИЗАЦИИ.....	168
Мишагин П.А. НОРМАТИВНОСТЬ И СВОБОДА В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМЕ	177
Мусс А.И. НЕОБХОДИМОСТЬ VS. НОРМАТИВНОСТЬ В ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ.....	186
Паткуль А.Б. КРИТИКА ПОНЯТИЯ ЦЕННОСТИ У РАННЕГО ХАЙДЕГГЕРА	197
Соболева М.Е. КОГДА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ МОЖЕТ СТАТЬ НОРМАТИВНЫМ: КАНТОВСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ВОЗМОЖНОСТИ РЕЛИГИИ В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА»	208

Шиян А.А. УСТАНОВКА НА УДОСТОВЕРЕНИЕ ИСТИНЫ КАК ФАКТОР НОРМИРОВАНИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ (К ОБОСНОВАНИЮ ТРАНСЦЕНДЕН- ТАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ).....	218
Тулчинский Г.Л. ЦЕННОСТНО-НОРМАТИВНЫЙ СИНТЕЗ ЗНАНИЯ	226
Чеботарева Е.Э. ОБРАЗОВАНИЕ НА ВЫСОТЕ СВОЕГО ВРЕМЕНИ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О НОВЫХ МЕТОДАХ ОБУЧЕНИЯ.....	244

Глава 2

ОСНОВАНИЯ НОРМАТИВНОСТИ В ЭТИКЕ И КУЛЬТУРЕ

Перов В.Ю. КИБЕРЭТИКА И ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ МОРАЛЬНАЯ НОРМАТИВНОСТЬ.....	252
Разин А.В. ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА	263
Тулчинский Г.Л. ЦЕННОСТНО-НОРМАТИВНАЯ МОДЕЛЬ СОЦИОГЕНЕЗА И ДИНАМИКИ КУЛЬТУРЫ	279
Артамонов Д.С., Тихонова С.В. ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ АРЕНА ЦИФРОВОЙ ИСТОРИИ	299
Варфоломеева А.В., Тищенко А.Г. К ВОПРОСУ О НОРМЕ И НОРМАТИВНОСТИ В МЕТОДОЛОГИИ СИСТЕМНО-ЭВОЛЮЦИОННОГО ПОДХОДА	308
Демидов А.И. «НОВАЯ НОРМАТИВНОСТЬ»: КАК ЦИФРОВАЯ СРЕДА МЕНЯЕТ ПРАВИЛА НАШЕГО ПОВЕДЕНИЯ.....	324
Коваль Е.А., Сычев А.А. «НОВАЯ ЭТИКА»: НОРМОТВОРЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ	335
Кокин Д.И. СПОР О ПОЛИТИЧЕСКОЙ НОРМАТИВНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: РЕАЛИЗМ ПРОТИВ МОРАЛИЗМА	345

Костина О.В. К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ НОРМЕ.....	359
Лобастова В.А. КОММУНИКАТИВНЫЕ МОДЕЛИ НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ.....	365
Масланов Е.В. НОВОЕ В ЦИФРОВОЙ ЭТИКЕ: ЖИВОЕ И МЕРТВОЕ.....	372
Маслов В.М. ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВЫ ПОСТТЕХНОГЕННОГО ВЕКТОРА РАЗВИТИЯ ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ.....	378
Мясников А.Г., Мясникова Т.А. ОБЩЕСТВЕННАЯ ПОЛЬЗА КАК ДИНАМИЧНАЯ НОРМА СОВРЕМЕННОЙ МОРАЛИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ.....	388
Пак Г.С. ДИЛЕММА СЕНСУАЛИЗМА И РАЦИОНАЛИЗМА В ЭТИКЕ ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА.....	398
Труфанова Е.О. ЭТИЧНА ЛИ «НОВАЯ ЭТИКА»?.....	406
Хорт М.Г. О ТРЕХ АРГУМЕНТАХ В ПОЛЬЗУ КВАЗИРЕАЛИЗМА В МЕТАЭТИКЕ.....	417
Чернецов М.А. ПРОБЛЕМА «ПРАВА СИЛЬНОГО» И ЭТИЧЕСКИХ ГРАНИЦ В ОТНОШЕНИЯХ ЦЕРКВИ, ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ.....	431
Шибаршина С.В. ЭТИКО-ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ДИЛЕММЫ ПУБЛИЧНОЙ НАУЧНОЙ КОММУНИКАЦИИ В ЭПОХУ ЭПИДЕМИИ COVID-19.....	445
Шугуров М.В. ХРИСТИАНСКИЙ РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ: НОРМА И ДЕВИАЦИИ.....	456

Глава 3
**ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ
ПРИРОДЫ ПРАВОВОЙ НОРМАТИВНОСТИ**

Kaehler Lorenz DO LEGAL NORMS CREATE REASONS FOR ACTION?	482
Ветютнев Ю.Ю. ОТРАЖЕНИЕ ЦЕННОСТНОГО РЕЛЯТИВИЗМА В ПРАВОВЫХ НОРМАХ.....	493
Гаврилова Ю.А. ОБОСНОВАНИЕ НОРМ ПРАВА В АЛГОРИТМЕ ПОИСКА СМЫСЛОВЫХ ГРАНИЦ ПРАВА ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА.....	498
Гусева С.В. СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ОДНА ИЗ НРАВСТВЕННЫХ И ПРАВОВЫХ НОРМ, ДЕЙСТВУЮЩАЯ В ОБЩЕСТВЕННОМ ПРАВОСОЗНАНИИ.....	507
Дидикин А.Б. О ВЗАИМОСВЯЗИ ФАКТОВ И НОРМАТИВНОСТИ В ЭПИСТЕМОЛОГИИ ПРАВА.....	515
Жирнов О.Н. ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЕ НОРМЫ ПОЛИЦЕЙСКОЙ ЭТИКИ КАК ФАКТОРЫ ДОВЕРИЯ НАСЕЛЕНИЯ К ПОЛИЦИИ: ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ.....	523
Корнев Г.П. НОРМАТИВНОСТЬ ИСТИНЫ В ЭПИСТЕМОЛОГИИ И ЮРИДИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ.....	532
Лисанюк Е.Н., Тимошина Е.В. НОРМЫ И РЕШЕНИЯ В ДЕДУКТИВНОЙ МОДЕЛИ ПРАВООПРЕДЕЛЕНИЯ Е.В. БУЛЫГИНА.....	546
Оглеzneв В.В. НОРМАТИВНАЯ ПРИРОДА ОПРЕДЕЛЕНИЙ В ЮРИСПРУДЕНЦИИ.....	557
Пермяков Ю.Е. ПРАВОВАЯ ЗАЩИТА И ОХРАНА ПРАВООПРЕДЕЛЕНИЯ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРАВОСУДНОСТИ.....	566
Тузко Н.Н. ЗАЩИТА ОТ ДИФФАМАЦИИ В ЭПОХУ ИНТЕРНЕТА.....	581

TABLE OF CONTENT

<i>Preface</i>	15
----------------------	----

Chapter 1

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE NATURE AND VARIETY OF NORMS IN KNOWLEDGE AND EDUCATION

Nevvazhay I.D. GENESIS OF NORMS	17
Kuskova S.M. THE APPROACHES TO THE FOUNDATIONS OF NORMATIVE SCIENCES.....	38
Medova A.A. WHAT MAKES AN EPISTEMOLOGY NORMATIVE?	51
Shipovalova L.V. WHO SETS THE NORMS OF PUBLIC SCIENCE COMMUNICATION?	60
Baeva L.V. ETHICS AND LEGAL PROBLEMS OF DIGITAL TRANSFORMATION OF EDUCATION	67
Dorozhkin A.M. NORMAL AND ABNORMAL IN HEURISTIC THINKING	73
Dronov A.V. WHETHER THERE IS A CONTEMPLATION UNINTERESTED? KANT'S CONCEPT OF INTEREST AND ITS ROLE IN DIFFERENTIATION OF TYPES OF THE FAVOUR	81
Erokhin V.S. PERSONAL IDENTIFICATION, COMMUNICATION AND NORMATIVITY IN THE «I – ANOTHER»'S SYSTEM.....	91
Zaladina M.V., Shetulova E.D. EDUCATION IN THE DIGITAL AGE: ALIENATION AS THE NORM.....	100

Katrechko S.L. NORMATIVITY IN A TRANSCENDENTAL PERSPECTIVE. PROLEGOMENA TO THE GENERAL THEORY OF NORMATIVITY	107
Kascheev S.I. THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE NORMS: IN SEARCH OF TRANSCENDENCE	114
Kosilova E.V. TRUTH IN MATHEMATICS: FICTIONALISM AND TRANSCENDENTALISM.....	126
Kolesova O.V. MENTALITY AS A NORM-FORMING STRUCTURE OF HUMAN LIFE	138
Komlev A.E. “HEART EXPERIENCE” AS A SOURCE NORMATIVITIES ...	152
Kopaneva V.A. INTERFERENCE OF NORMS AND VALUES AS A FACTOR OF SOCIAL RECOGNITION	158
Kosykhin V.G. OVER-NORMATIVENESS OF TIME IN THE PERSPECTIVE OF METAMODERNISM	163
Lipidin R.G. PROBLEMS OF NORMATIVITY OF AUTONOMAS SUBJECT IN THE CONTEXT OF DIGITALIZATION	168
Mishagin P.A. NORMATIVITY AND FREEDOM IN TRANSCENDENTALISM.....	177
Muss A.I. THE NECESSITY AND NORMATIVITY IN HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE	186
Patkul A.B. THE CRITIQUE OF THE CONCEPT OF VALUE IN THE EARLY PHILOSOPHY OF HEIDEGGER.....	197
Soboleva M.E. WHEN THE TRANSCENDENTAL CAN BECOME NORMATIVE: KANT'S EXPLANATION OF THE POSSIBILITY OF RELIGION IN CRITIQUE OF PURE REASON.....	208

Shiyan A.A.
 THE ATTITUDE TO CERTIFY THE TRUTH
 AS A FACTOR IN THE NORMALIZATION
 OF PHENOMENOLOGICAL RESEARCH
 (TOWARDS A SUBSTANTIATION OF HUSSERL'S
 TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY)..... 218

Tulchinskii G.L.
 VALUE-NORMATIVE SYNTHESIS
 OF KNOWLEDGE 226

Chebotareva E.E.
 EDUCATION AT THE HEIGHT OF ITS TIME:
 REFLECTIONS ON NEW TEACHING METHODS 244

Chapter 2
**FOUNDATIONS OF NORMATIVITY
 IN ETHICS AND CULTURE**

Perov V.Y.
 CYBERETHICS AND PROFESSIONAL
 MORAL NORMATIVITY 252

Razin A.V.
 ETHICAL OPPORTUNITIES
 OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE..... 263

Tulchinskii G.L.
 VALUE-REGULATORY MODEL
 OF SOCIOGENESIS AND CULTURAL DYNAMICS 279

Artamonov D.S., Tikhonova S.V.
 EPISTEMIC ARENAS OF DIGITAL HISTORY 299

Varfolomeeva A.V., Tishchenko A.G.
 TOWARD TO NORM AND NORMATIVITY
 IN METHODOLOGY OF SYSTEMIC-EVOLUTIONARY
 APPROACH..... 308

Demidov A.I.
 "NEW REGULATIONS":
 HOW THE DIGITAL ENVIRONMENT CHANGES
 OUR RULES OF CONDUCT 324

Koval E.A., Sychev A.A.
 NEW ETHICS: NORM-CREATING VISIONS 335

Kokin D.I.
 THE DEBATE OVER POLITICAL NORMATIVITY
 IN CONTEMPORARY POLITICAL PHILOSOPHY: REALISM
 VS MORALISM 345

Kostina O.V.
 ABOUT AESTHETIC NORM 359

Lobastova V.A.
 COMMUNICATIVE MODELS
 OF MORAL CONSCIOUSNESS 365

Maslanov E.V.
 NEW IN DIGITAL ETHICS: ALIVE AND DEAD..... 372

Maslov V.M.
 VALUE BASES OF THE POST-TECHNOGENIC VECTOR
 DEVELOPMENT OF TECHNOGENIC CIVILIZATION 378

Myasnikov A.G., Myasnikova T.A.
 SOCIAL BENEFIT AS A DYNAMIC NORM
 OF MODERN MORALITY: A SOCIO-PHILOSOPHICAL
 RECONSTRUCTION 388

Pak G.S.
 DILEMMA OF SENSUALISM AND RATIONALISM
 IN ETHIC OF DIGITAL SOCIETY 398

Trufanova E.O.
 HOW ETHICAL IS THE "NEW ETHICS"? 406

Khort M.G.
 ON THREE ARGUMENTS FOR QUASI-REALISM
 IN METAETICS 417

Chernetsov M.A.
 THE PROBLEM OF THE "RIGHT OF THE STRONG"
 AND ETHICAL BOUNDARIES IN THE RELATIONS
 OF CHURCH, STATE AND SOCIETY
 IN MODERN RUSSIA 431

Shibarshina S.V.
 ETHICAL AND EPISTEMOLOGICAL DILEMMAS
 OF EXTERNAL SCIENCE COMMUNICATION
 IN THE COVID-EPIDEMIC ERA 445

Shugurov M.V.
 CHRISTIAN RELIGIOUS-MYSTICAL EXPERIENCE:
 NORM AND DEVIATIONS 456

Chapter 3
**THEORETICAL REFLECTION OF THE NATURE
OF LEGAL NORMATIVITY**

Kaehler L. DO LEGAL NORMS CREATE REASONS FOR ACTION?	482
Vetyutnev Y.Y. REFLECTION OF VALUE RELATIVISM IN LEGAL NORMS . .	493
Gavrilova J.A. JUSTIFICATION OF THE NORMS OF LAW IN THE SEARCH ALGORITHM FOR THE SEMANTIC BOUNDARIES OF THE LAW OF THE DIGITAL SOCIETY. . . .	498
Guseva S.V. JUSTICE AS A MORAL AND LEGAL NORM WHICH OPERATING IN PUBLIC LEGAL CONSCIOUSNESS.	507
Didikin A.B. ON THE CORRELATION BETWEEN FACTS AND NORMATIVITY IN THE LEGAL EPISTEMOLOGY	515
Zhirnov O.N. DEONTOLOGICAL NORMS OF POLICE ETHICS AS ELEMENTS OF CIVILIAN POPULATION'S CONFIDENCE IN POLICE: FOREIGN PRACTICES	523
Kornev G.P. NORMATIVITY OF TRUTH IN EPISTEMOLOGY AND LEGAL PROCESS	532
Lisanyuk E.N., Timoshina E.V. NORMS AND DECISIONS IN EUGENIO BULYGIN'S DEDUCTIVE MODEL OF LAW ENFORCEMENT	546
Ogleznev V.V. NORMATIVE NATURE OF DEFINITION IN JURISPRUDENCE	557
Permyakov Y.E. LEGAL PROTECTION AND PROTECTION OF LEGAL ORDER IN MODERN REPRESENTATIONS ON JUSTICE . . .	566
Tuzko N.N. PROTECTION AGAINST DEFAMATION IN THE INTERNET AGE	581

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сборник выходит в год 90-летнего юбилея Саратовской государственной юридической академии (СГЮА) и отражает результаты исследований, которые проводятся в рамках научной школы «Правовая философия», основателем которой и лидером является доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии СГЮА с 1993 года Невважай Игорь Дмитриевич.

Данный сборник продолжает серию исследований, связанных с тематикой нормативности человеческого бытия. VII Международная конференция «Мир человека: нормативное измерение – 7.0» проводится по конкретной теме «Проблема обоснования норм в различных перспективах: от реализма до конструктивизма и трансцендентализма».

Сегодня мир переживает процессы обновления норм в самых разных сферах. Нередко можно услышать слова о «новой этике». В значительной мере это связано с так называемой цифровизацией. В таких условиях возрастает потребность в понимании не только природы норм и нормативности бытия человека, но и оснований возникновения и оправдания как старых, так и новых норм. Традиционно конференция «Мир человека: нормативное измерение» обращается к анализу норм разнообразной природы: нормам мышления, нормам познавательной деятельности, нормам практической деятельности, эстетическим нормам, нормам этики, правовым нормам и т.д. На предстоящей конференции акцент будет сделан на исследовании проблемы обоснования норм и изучении того, как эта проблема ставится и решается в зависимости от мировоззренческого и методологического контекстов реализма, конструктивизма и трансцендентализма. Предметом обсуждения являются многообразие философских подходов (экзистенциализм, феноменология, философская антропология и др.) к пониманию природы норм, контроверза реализма и конструктивизма в обосновании норм, нормативность трансцендентального и трансцендентальная нормативность, специфика обоснования норм морали и права, проблема обоснования норм в истории и теории права, цифровизация и «новая этика».

Разнообразная тематика докладов участников конференции свидетельствует о стремлении выявить инвариантные смыслы и трактовки норм, функционирующих в разных сферах действительности. Такого рода исследования позволят продвинуться в понимании сущности норм и их фундаментальном значении в жизни человека. Это имеет и практическое значение, связанное с тем, как меняются нормы, как формируются и распространяются они в обществе, как вообще нормы формируют человеческие качества.

Авторский коллектив сборника состоит из ученых, изучающих проблемы этики, права, эпистемологии, логики, образования, социальных институтов и процессов. Географический охват участников достаточно представительен. Это ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Саратова, Екатеринбурга, Новосибирска, Нижнего Новгорода, Казани, Саранска, Волгограда, Пензы, Харькова, Минска, Бремена, Марбурга.

Ответственный редактор
И.Д. НЕВВАЖАЙ

Глава 1

ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ ПРИРОДЫ И МНОГООБРАЗИЯ НОРМ В ПОЗНАНИИ И ОБРАЗОВАНИИ

Игорь Дмитриевич Невважай

Саратовская государственная юридическая академия, Саратов

ГЕНЕЗИС НОРМ¹

Аннотация. Специфика проблемы обоснования норм связана с тем, что нормы – это законы свободы (Кант). Показывается, как свобода может быть и условием возникновения норм, и актом рождения норм. Основанием свободного акта рождения нового является неразрешимое противоречие, в котором оказывается субъект рационального действия. Свободное творение нового интерпретируется как акт увеличения размерности пространства состояний человеческого бытия. В статье возникновение нормы рассматривается в рамках семиотической концепции норм. Это дает возможность понять возникновение нормы как генезис смысла. В связи с этим в статье развивается понятие смысла, предложенное Г. Фреге, и обосновывается идея о существовании двух видов смысла (смысл-1 и смысл-2), которые коррелятивны двум фундаментальным характеристикам сознания: интенциональности и респонсивности. Интенциональный и респонсивный смыслы генерируются трансцендентальным актом. Я обосновываю новую интерпретацию трансцендентализма, согласно которой трансцендентальное существует в виде прото-нормы, которая представляет собой спонтанный акт, который придаёт данному предмету либо статус знака, который отсылает к некоему значению, либо статус значения, который отсылает к некоему выражению (знаку).

Ключевые слова: норма, знак, значение, генерирование смыслов, свобода, семиотический трансцендентализм.

¹ Исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ № 19-011-00925.

GENESIS OF NORMS

Abstract. Specifics of the problem of justification of norms are connected with that norms are laws of freedom (Kant). I show how freedom can be both a condition of emergence of norms and the act of origin of norms. The basis of free act of a birth of a new reality is the unsolvable contradiction in which there is a subject of rational action. The free creation of the new reality is interpreted as the act of increase in dimension of space of conditions of human life. In the article emergence of norm is considered within the semiotics concept of norms. It gives the chance to understand norm emergence as sense genesis. In this connection, I develop the notion of sense proposed by G. Frege and substantiates the idea of the existence of two kinds of sense (sense-1 and sense-2), which are correlative to two fundamental characteristics of consciousness: intensionality and responsiveness. The intensional and the responsive senses are generated by transcendental act. I prove new interpretation of transscendentalism according to which the transcendental exists in the form of proto-norm which is the spontaneous act which gives to an object or the status of sign which indicates a certain content, or status of meaning which indicates to a certain expression (sign).

Keywords: norm, sign, meaning, genesis of sense, freedom, semiotical transscendentalism

Специфика обоснования норм. Норма требует принципиально иного способа обоснования по сравнению со знанием о сущем. Это связано с особой природой норм, отличной от природы знания о сущем.

Идея обоснованности знания имеет давнюю историю. Требование обоснованности знания было выдвинуто философией еще в эпоху античности. Древние философы стали различать знание (истину) и мнение (доксу). В прежних древних культурах значимость мнения зависела от его субъекта. Цари, вожди, старейшины, жрецы обладали мнением более значимым и общеобязательным по сравнению с мнениями подвластных. Новая эпоха рождает демократические формы правления и политической жизни. Теперь становится важным не то, кто говорит, но что говорит. Авторитет личности сменяется авторитетом процедуры обоснования. Согласно Платону, знание от мнения отличается тем, что

оно доказуемо. Правда, в философии Платона обоснование истин оказалось логической процедурой, которая содержит в себе круг, т.е. является самообоснованием. Эта ситуация не удовлетворила Аристотеля, который ввел представление об истинах, не требующих обоснования. Это аксиомы или постулаты, которые принимаются за истинные не в силу их доказуемости. Напротив, они не доказуемы, но истинны, поскольку они очевидно, т.е. без доказательства, истинны. Сформированное Аристотелем представление о знании как иерархической системе («верхнее» основание – аксиомы, «внизу» основаниями являются факты) стало фундаментом для построения научных теорий. Но для построения «философских систем» такое представление о знании не подходит, т.к. философия состоит не только в построении систематического знания (и лишь с этой стороны она похожа на науку), но и в обосновании (и опровержении) постулатов любых систем знания. Первично мнение, истинное знание вторично по отношению к процедуре доказательства и собственному основанию. Обоснование уже существующего мнения имеет целью создание уверенности в истинности, общезначимости мнения. Другая сторона проблемы обоснования знания связана с поиском оснований, условий, которые делают возможным возникновение конкретного мнения. Из какого основания возникает мнение?

Здесь мы находим множество теорий познания, в которых показаны условия и основания, в силу которых возникает знание о мире. К таковым можно отнести классические эмпиризм и рационализм, современные реализм и конструктивизм. Знание возникает либо из опыта, либо из априорных структур сознания.

Согласно Канту, существует две сферы бытия – сфера необходимости и сфера свободы, – поэтому проблема обоснованности норм отличается от проблемы обоснованности знания, истины. Знания о мире необходимости касаются предметов, явлений, процессов, событий. Такие знания обосновываются либо логически (доказательство из аксиом), либо фактически. Нормы – это правила, законы человеческого бытия. Это законы свободы, как отмечал Кант, ибо они безусловны. В физике или в биологии законы не обосновываются, они лишь «открываются». Физика не может объяснить, почему существует тот или иной физический закон. Норма – это человеческий закон, он не «открывается», а создается, творится. Созданная норма может быть обоснована (оправдана) тем, что она соответствует ценностям (справедливость, ра-

венство, свобода) и целям. Закон может быть правовым, если он соответствует современным представлениям о праве. Кантовский категорический императив обосновывает норму идеей равенства всех перед законом. Основанием возникновения нормы может быть прецедент.

Законы природы, или законы необходимости, есть знание о том, что происходит в мире. Нормы могут рассматриваться как знания, поскольку они описывают действия, поступки. Но кроме описательной функции нормы выполняют предписывающую функцию, указывая на то, что описанное действие имеет характер должного, разрешенного или запрещенного. Именно эта последняя функция накладывает запрет на возможность рассматривать сущее как основание должного (и наоборот), согласно «принципу Юма». Таким образом, мы понимаем, что способы обоснования норм должны отличаться от таковых относительно знания о сущем. И тогда обоснование норм требуется для того, чтобы убедить в необходимости следовать данным нормам, чтобы убедить в том, что действовать согласно предписанию рационально, эффективно и т.п.

Кант определял моральные законы как законы свободы. Я полагаю, что этот тезис можно обобщить и понимать любые человеческие нормы как законы свободы. То есть свобода есть и условие, основание рождения норм, а нормы, в свою очередь, обеспечивают свободу в бытии человека!

И главный вопрос здесь – как это возможно? Прежде, чем начать поиск ответа на данный вопрос, необходимо зафиксировать, как нельзя мыслить основание возникновения закона или нормы.

В классической философии проблема обоснования сводится к поиску первых или предельных оснований бытия и знания. И классическая философия видит такую возможность в метафизическом допущении о наличии всеобщего себестождественного начала мира. Поэтому классическая философия иногда характеризуется как философия тождества. Таковы, например, философский идеализм и материализм.

В XX в. постмодернистская критика классической философии была направлена поначалу на преодоление метафизики (М. Хайдеггер) как учения о первоначалах всего существующего. Метафизика мыслила эти начала (или начало) как предельный род, каковым является в конечном счете бытие, существование само по себе. Парменид первый задался вопросом, что значит суще-

ствовать. Его ответ: существовать – значит быть мыслимым, – задал определенное направление в философской мысли, которое исключало из своего рассмотрения небытие. Формула Парменида «Бытие есть, небытия нет» означала, что бытие тождественно себе и мыслить бытие мы можем лишь посредством самого бытия. Хотя мыслить посредством небытия пытались диалектики, начиная с Платона и заканчивая Гегелем. В современной философии нет недостатка в онтологических концепциях, использующих категорию небытия как противоположную категории бытия. Но неклассическая философия видит философскую ошибку классической метафизики в том, что она полагает началом то, что началом не является. Во-первых, если мы рассматриваем бытие как тождественное самому себе, то противоположное тождественному различие, либо не существует – не есть бытие, либо существует и является себе тождественным бытием. Во-вторых, если рассматривать бытие в отношении к небытию, то мы допускаем ошибку, когда говорим, что бытие есть первое начало, так как, указывая на что-то (бытие), мы отличаем его от иного (небытия). Но тогда различие бытия и небытия оказывается первичнее самого бытия. Как точно резюмирует эту ситуацию Д. Э. Гаспарян, данному различию нельзя придавать статус бытия, существования, т.к. различие, предшествующее бытию, будет частью этого бытия. Также нельзя различие подводить под категорию небытия, т.к. «это было бы равносильно признанию его не-существующим, тем самым объявив Бытие и Небытие одним и тем же» [2, с. 327]. Таким образом, различие не схватывается категориями бытия и небытия, которые оно различает. Классическое различие есть, и оно принадлежит категории бытия.

Неклассическая философия не отрицает метафизику и идею первоначала, но понимает последнее совершенно по-новому. Первоначалом является различие, которое не является чем-то наличным и тождественным себе. Неклассическое различие находится между бытием и небытием, являясь подлинным началом. Неклассически понимаемое различие, которое Ж. Деррида обозначает введенным им термином *differance*, есть различающее различие [3]. Оно не принадлежит ни одной из различаемых инстанций, т.е. оно ни материя, ни сознание, ни сущность, ни явление, ни существующее, ни не-существующее. Оно не может быть предметно фиксировано как нечто данное «вот это». Неклассическое различие есть то, что спонтанно возникает и исчезает, есть

«это» и не есть «это» и есть «не это». Если классическое различие противостоит тождеству, то неклассическое различие мыслится как различие между тождеством и не-тождеством (Ж. Делез). Новое первоначало характеризуется «изначальным опозданием» (Ж. Деррида), потому что мы никогда не сможем сознанием ухватить это самое начало, мы всегда будем запаздывать и встречаться только с результатами работы этого начала. Наше сознание рождается этим началом, оно безусловно в отношении нашей поздней рефлексии.

Эту загадочную инстанцию *differance* Деррида стремился конкретизировать, указывая на аналогию в функционировании *differance* и языка. *Differance* функционирует так же, как язык, описанный структурной лингвистикой, в которой знак и значение (референт) существуют не изолированно друг от друга. Знак включает в себе различие между означающим и означаемым.

Прежде чем конкретизировать как «работает» подобное начало, рассмотрим свободу как особенное основание возникновения нового.

Детерминация свободой. Анализ концепций возникновения нового показывает, что общей чертой наиболее распространенных подходов является то, что в них детерминизм понимается как положительная и необходимая связь условия и обусловленного. Такое представление является недостаточным для понимания необходимости и возможности возникновения нового, в частности, новой нормы личностного бытия. Можно говорить о разном смысле необходимости нового. Условие с неизбежностью порождает обусловленное. Этот случай не применим к ситуации возникновения новой нормы. Необходимость нового может означать просто невозможность существования человека в рамках прежних норм, старого знания, прежних форм бытия. Это два разных вида необходимости. Один можно назвать позитивным, а другой – негативным. Последний особенно важен для понимания человеческого бытия. Специфика проблемы детерминации субъекта состоит в том, что его бытие детерминируется свободой.

Как обосновать возможность возникновения, например, субъекта нового знания? Прежде всего, мы можем говорить о необходимости нового знания. Но эта необходимость определяется ситуацией, когда старое прежнее знание становится условием невозможности рационального знания о мире и рационального

поведения в нем. К такому условию относится антиномия познающего разума, которая является свидетельством незнания и необходимости появления нового знания. Сама по себе необходимость нового знания недостаточна для его возникновения. Необходимая связь условия и обусловленного может иметь разный характер. Она может с неизбежностью порождать нечто. Этот случай не применим к ситуации возникновения нового знания, нового способа объяснения действительности. Необходимость нового знания может означать просто невозможность существования в рамках старого знания. Эта невозможность «выталкивает» мысль субъекта в новые измерения пространства знания, пространства свободы.

Человек «выталкивается» из мира явлений в качестве всеобщей меры этих явлений. И как эталон он абсолютен в отношении относительных мер, в качестве каковых могут выступать различные фрагменты мира явлений. Творческий разум попадает в иную сферу, где он вынужден заново себя конструировать, образовывать. Инструментом такого конструирования являются абсурдные невозможные, символические существования – невозможные с точки зрения ранее объяснявшегося опыта. Кантовские «вещи в себе» являются прототипом таких невозможных существований. Последние являются смыслообразующими изобретениями человеческого ума, посредством которых человек реконструирует свои представления о мире, находя таким образом «свое место» в мире, делая свое существование в мире осмысленным и рациональным. Необходимость иного бытия субъекта обусловлена невозможностью прежнего его бытия. Это связано со свободой (выход в ноуменальный, как выразился бы Кант, мир). Выход в ноуменальный мир есть способ вырваться из зависимостей мира явлений, где господствует необходимость. Такой прорыв есть акт свободы.

В рассмотренном выше акте творчества обнаруживается особый вид детерминации в человеческом мире, отличный от детерминации в природе. Типы детерминации, которые встречаются в природе или в социуме, имеют характер необходимой связи между наличным детерминирующим условием (причина, цель) и обуславливаемым. Условие с необходимостью детерминирует обусловленное. Это позитивный тип детерминации. Специфика акта детерминации нового субъекта состоит в том, что это негативный тип детерминации.

Таким образом, творческий акт возникновения субъекта я рассматриваю как способ разрешения проблемы бытия человека.

Трагическая экзистенция человека как ситуация взаимного запрета различных ценностных ориентации сознания разрешается не простым изменением обстоятельств бытия, а рождением знающего бытия, каковым является субъект знания. Проблематичность человеческого существования в мире на уровне сознания может быть выражена в форме антиномии, парадокса. Точка, в которой встречаются два противоречащих друг другу дискурса (соответственно – способы бытия), есть точка трагедии. Кульминационная точка трагедии ставит ее героя в положение, невозможное в мире. Следуя заданному миропорядку, герой приходит к его нарушению, отрицанию. Таким образом, осознание человеком невозможности своего рационального существования является свидетельством его «невмещаемости» в бытие мира. Само событие мысли в «точке трагедии» как бы выталкивает человека из знакомого мира, ставя человека в положение «свидетеля» событий мира. Рождаемый в трагической ситуации человек по-новому осознает мир. Творческий тип поведения человека повышает размерность пространства состояний своего разума. Акт возникновения нового состояния является творением, поскольку это новое состояние не является комбинацией, или суперпозицией, ранее существовавших состояний человеческого бытия. Акт творчества есть выход разума за пределы прежних дискурсов и способов разумного бытия. Трансцендирование выражается в изобретении таких символических объектов, без которых мир был бы непонятным, не объяснимым, а существование человека в мире было бы бессмысленным, абсурдным, рационально не организованным. Творческий акт есть альтернатива самоубийству и состоит в рождении нового знания, которое, разрешая антиномию-проблему, образует основу нового способа существования человека в мире.

В чем состоят истоки той активности, которая позволяет личности, человеку трансцендировать, т.е. выходить за пределы уже исторически сложившихся структур? Истоки этой активности уходят в сами основания и в появление человеческой жизни как особой вещи. Сама эта активность связана с тем, что появление человека совпадает с образованием какого-то нового жизненного принципа, отличного от принципа функционирования природных систем. Этим новым принципом является, как пояснял М.К. Мамардашвили, само свободное действие как таковое. Оно состоит в разрушении реактивных натурально заданных структур, и потом в создании новой структуры [7]. Это совершенно особый на-

туральный феномен, связанный с тем, что нужно мир разбивать на куски и из обломков что-то собирать. В природе действует иной принцип, согласно которому для перехода к новой реальности не нужно разрушать старую. Этот переход мы понимаем как трансформацию, преобразование, превращение. За счет этого в природе существуют материальные связи и отношения. Они не требуют разламывания мира.

Итак, для возникновения нормативного (субъектного) бытия необходимо разрушение, запрещение прежнего бытия человека. Лишь когда определенное человеческое бытие становится невозможным, человек способен спонтанно, свободно трансцендировать, создавая новые структуры своего личностного бытия. Запрет может касаться отдельных элементов деятельности, и тогда возможна трансформация деятельности. При этом происходит изменение смысла, цели, средства, действий и результата деятельности. Однако интересен другой предельный вариант запрета деятельности: никакая трансформация деятельности невозможна. Источником такой невозможности является сознание того, что всякая трансформация данной деятельности невозможна, поскольку при этом человек утрачивает статус субъекта деятельного отношения к миру. Бессубъектное бытие, каковым может быть имитационное, иллюзорное или какое-то другое подобное существование, превращает человека в объектное бытие. Здесь имеет место противоречие между должным и сущим: в силу запрета человек не может быть субъектом разумного отношения к миру, но именно как разумное существо он должен определять свое бытие в мире сам, т.е. быть субъектом. Это экзистенциальное противоречие является для человека трагическим. Запретом человек «вытеснен» из мира в качестве субъекта. Субъективно это переживается как несуществование мира для моего Я и моего Я для мира. Эта ситуация, когда человек не может быть субъектом деятельности в мире и не может не быть субъектом, логически разрешима, если предположить, что человек становится субъектом деятельности в ином бытии мира. В позитивном смысле это и означает рождение субъекта знания. Знание о мире – это способ субъектного существования в мире не в формах предметной деятельности, возможной в самом мире. Человек присутствует в мире своим знанием о нем, а не как одна из форм бытия самого мира.

Таким образом, возникновение субъекта знания есть результат решения онтологической проблемы бытия человека в мире. Но-

вое знание не возникает в результате отражения. Оно не возникает, если есть возможность выхода человека из «невротического» состояния путем трансформации деятельности. Знание является аномальным продуктом существования человека в тех условиях, когда действие, поступок становится невозможным. Знание возникает тогда, когда без него уже нельзя, так сказать, обойтись, нельзя осмысленно существовать.

Осмысленное бытие есть человеческое бытие, которое обладает смыслом. Смысловое измерение бытия требует истолкования, понимания. В результате последнего символические объекты приобретают значения, которые выражаются в понятиях. Так формируются правила, нормы, или схемы истолкования смысла бытия.

Как уже отмечалось, в человеке есть некая действующая сила, толкающая его к трансцендированию. Эта сила есть свобода, не имеющая никаких конкретных оснований, которые мы могли бы находить в какой-нибудь конкретной, окружающей индивида культуре. Сказанное о свободе также означает, что, например, честность, добро и тому подобное отличаются от лжи, зла тем, что последние всегда имеют причины, а первые – никогда. Разве должны существовать какие-нибудь причины для того, чтобы быть честным и добрым? У них нет причин. А у лжи, зла, преступления всегда есть причины. Это соответствует кантовскому пониманию человеческого бытия как относящегося к сфере свободы. Нечеловеческий (до человеческого) способ существования принадлежит царству необходимости и потому объясняется с помощью причин. С этой точки зрения попытки объективно научно объяснить возникновение человеческих норм я оцениваю как методологически некорректные. Так, например, в рамках весьма популярного социобиологического подхода представители естественных наук стремятся доказать, что такие человеческие качества, как совесть, доброта, сочувствие и справедливость, есть результат биологической эволюции, показывая, что это выгодно в биологическом смысле, ибо благородство и справедливость давали людям преимущество в процессе выживания. Это все выдумки с добрыми намерениями.

Личностное действие – это то, что не выводимо из того, как принято в данном обществе, и совершилось не потому, что в данной культуре так принято поступать. То, что мы называем личностным деянием не имеет никаких условных оснований, оно безусловно.

Наше личное существование формируется в зависимости от нашей способности применять и расшифровывать символические понятия. Скажем, в христианстве личностное бытие складывается в зависимости от того, как расшифрован символ жизни и тела Христова.

Личностные структуры не есть структуры нашей индивидуальности. В той мере, в какой мы поступаем лично, мы не индивидуальны. Например, Будду или какого-нибудь индийского мудреца можно узнать только в той мере, в какой он сам выделился в качестве личности, т.е. не индуса. Личностные действия трансцендируют любые конкретные порядки. Этот тип действий поддерживает такое бытие, которое организовано так, чтобы воспроизводиться в качестве бытия, мира, космоса только при наличии со стороны человека усилия или при условии трансцендирования как личностного деяния (М.К. Мамардашвили). Человеческие установления таковы, что они не существуют без того, чтобы в каждый данный момент не находились люди, способные поступать лично, т.е. способных воспроизводить это установление, например, моральный закон, юридический закон и т.д. А если нет этих личностей или хотя бы одной личности, то эти установления не воспроизводятся, т.е. человеческий мир умирает. За другого человека невозможно что-то понять, сделать его личностью.

Таким образом, нормативность – это принцип человеческого бытия. Человеческое бытие не детерминировано причинами, внешними обстоятельствами. Человек должен совершать усилия, чтобы быть, ибо ему не свойственен автоматизм природных программ. Воспроизводство структур поведения – основа человеческого бытия. Это и создает норму. Человеческое бытие существует как норма, оно требует воспроизводства, повторения. Повторение превращает первичное «усилие» в общую норму. Норма, традиция создается повторением. Концепция творения человека как личности, как знающего бытия, позволяет решать проблему превращения сущего в должное и обосновать нормативный характер всякого личностного бытия как детерминированного свободой.

Семиотика генезиса норм. Как отмечалось выше, сознание рождается в акте различения. Из какого действия, акта рождается различие обозначающего и обозначаемого? В связи с этим я хочу обратить внимание на высказанную Н. Луманом гипотезу, что введённое математиком Джорджем Спенсер Брауном понятие

«формы» можно интерпретировать как знак [5, с. 77]. На одной стороне «формы» находится обозначающее, а на другой – обозначаемое. Знак – это граница, различающая означающее и означаемое. В базовых своих функциях знак выполняет две важнейшие функции: указывает на нечто и замещает его. Мне представляется гениальной интуиция Дж. Спенсер Брауна, согласно которой пространство обретает определенность, становится размеченным, структурированным, когда внутри него проведена граница [10]. Определённость (осознанность как «что») бытия возникает благодаря акту проведения границы, порождающей различие между «внутренним» и «внешним», обозначающим и обозначаемым.

В связи со сказанным сформулирую гипотезу, согласно которой Я рождается как акт сознания, придающий воспринимаемому предмету либо статус знака, который отсылает к некоему значению, либо статус значения, который отсылает к некоему выражению (знаку). Факт присутствия в мире сознания обнаруживается в существовании в этом мире знаков, символов, значений. Если ничто в мире не приобретает статуса знака или значения, то в нем отсутствует сознание.

В предыдущих моих исследованиях было показано, что общей сущностью любых норм является наличие определенной связи между знаком и значением, т.е. смысл знака или смысл значения [8]. Поэтому акт рождения границы между «внутренним» и «внешним», различения знака и значения есть акт рождения нормы. Но нормы могут быть разными и у них разный генезис. Рассмотрим этот вопрос.

Между знаком и значением могут существовать разные отношения. Эти отношения могут быть основой типологии культур. Такого рода типология была предложена известными российскими семиотиками Ю. Лотманом и Б. Успенским. Она основана на различении двух типов связи знака и значения [4]. В первом типе значение определяет знак, а во втором – знак определяет значение. Можно сказать, что типы культур, о которых писали Ю. Лотман и Б. Успенский, соответствуют двум типам эпистемологических установок: реализма и конструктивизма. Позволю себе по-своему назвать эти два типа культуры. В культуре выражения значение или данное содержание определяет знак, что соответствует позиции реализма; напротив, в культуре интерпретации знак определяет значение, содержание, что соответствует позиции конструктивизма. В отмеченной связи знака и значения присутствует то, что на фило-

софском языке может быть обозначено термином «интенция» – направленность «на» что-то. Э. Гуссерль, следуя за Ф. Brentano, утвердил в философии представление об интенциональности как фундаментальной характеристике сознания. Но мы вправе задать фундаментальный философский вопрос: чем обусловлены обе указанные интенции, приводящие либо к реализму, либо к конструктивизму, почему субъект нацелен на поиск значения знака или знака для значения? Это вопрос о природе интенции, о том, почему она существует, и как она осуществляется. Вопрос о природе – это вопрос о том, что генерирует интенциональность, какая часть сознания отвечает за это. Для поиска ответа на поставленные вопросы обратимся к понятию смысла, которое играет важную роль в семиотике.

Согласно Г. Фреге смысл определяется как конкретный способ представления обозначаемого [9]. У Фреге смысл относится к имени, к знаку. Г. Фреге обращает внимание на то, что в математическом выражении $a = b$ знаки «a» и «b» – это не просто синонимы, обозначающие один и тот же предмет. Они имеют разный смысл и несут для субъекта разную информацию, знание о предмете. Так, например, в выражении «вода – это H_2O » один знак не просто заменён другим, но в нем отражено важное открытие, несущее новое знание о химическом веществе. И это связано с тем новым смыслом, которым обладает новый знак как способ представления предметного значения. Необходимо также напомнить, что Г. Фреге ввёл понятие смысла для того, в частности, чтобы оправдать существование в логике пустых понятий. Однако пустые понятия не имеют предметных значений, референтов, но обладают, согласно Фреге, смыслом или смысловым значением. Но мне кажется, это утверждение не согласуется с определением смысла. Мне представляется, что определение смысла, предложенное Г. Фреге, противоречит признанию факта наличия пустых понятий. Но если смысл определять по Фреге как способ, каким нам дано значение, то нельзя придавать смысл знаку, который не выражает того или иного значения. Но Фреге всё же пишет, что «... если мы понимаем смысл, это еще не значит, что с уверенностью располагаем и некоторым значением» [9, с. 231]. Как тогда мы можем говорить о смысле как способе представления значения, если последнее отсутствует? Что тогда представляет смысл? Я думаю, что выход из этой ситуации состоит в том, чтобы допустить разные определения смысла. Предложенное Г. Фреге определение смыс-

ла я предлагаю квалифицировать как определение смысла-1. Оно оправдано в рамках позиции эпистемологического реализма, состоящей в признании первичности предметного значения. Это видно уже из того, что формула $a = b$ предполагает наличие одного и того же значения. Если бы знаки «а» и «b» соответствовали двум пустым понятиям, или даже если пустым было бы лишь одно из них, то равенство $a = b$ было бы невозможным, математически бессмысленным. Пустые понятия требуют другого определения смысла. Тогда мы должны говорить о втором значении понятия смысла: смысле-2.

Воспользуемся тем, что Фреге иногда говорит о смысле как о мысли, содержащейся в высказывании [9, с. 246]. Конечно, это слишком широко, чтобы быть хорошим определением смысла. В свете рассмотренной выше типологии культур можно расширить определение понятие смысла следующим образом: смысл есть то, что связывает обозначающее (знак) и обозначаемое (предметное значение). Обозначим его как смысл-0. Возможно, что Фреге имел в виду такой смысл, когда просто уподоблял его мысли. Благодаря этой связи мы сами мыслим и понимаем мысли других. Но понятие «связи» двузачно, оно содержит два отношения. Действительно, если смысл-0 – это вообще связь знака и значения, то отношение обозначаемого к обозначающему фиксируется в смысле-1 как способе представления (выражения) обозначаемого посредством имени, знака (фрегевское определение смысла). Но другое отношение – отношение обозначающего к обозначаемому – должно фиксироваться в смысле-2 как способе интерпретации, каким задается обозначаемое, т.е. через придание значения знаку. Это другое понимание смысла, который я обозначаю как смысл-2. Давать знак значению (представлять, или, лучше сказать, выражать значение) и придавать знаку значение – это две разные процедуры, в которых реализованы два разных значения смысла. Действительно, тут мы имеем два отношения и два вида связи: отношение значения к знаку, и отношение знака к значению. В семиотике это, соответственно, отношения замещения и указания. Эпистемологически это соответствует актам выражения и интерпретации. Отмеченная двойственность значения смысла отражена в интерпретации «признака» в логике понятий. Содержание понятия традиционно определяется как совокупность существенных признаков, мыслимых в понятии. Но это может означать, что мы мыслим реальность посредством знаков. Поэтому

мы приписываем множеству предметов общий признак. Но признак может мыслиться в то же время и как общее свойство множества предметов, образующих объем понятия. Подобную ситуацию мы находим в споре об универсалиях между номиналистами и реалистами.

Но какое значение имеет введение понятия смысла-2 и отличное от него понятие смысла-1 для понимания научного познания? Отношение знака и значения опосредовано смыслом. Когда в наличии есть и знак, и значение, то мы имеем дело с непустыми и содержательными понятиями. При этом возможны явления синонимии и омонимии. Первое имеет место тогда, когда одно значение может быть выражено разными знаками и, соответственно, разными смыслами-1. Второе имеет место тогда, когда один знак может быть указывать на разные значения и поэтому последние обладают разными смыслами-2. Но интересны ситуации, когда есть знак, но нет значения, в этом случае мы говорим о пустых понятиях, или когда есть значение, но нет знака, в этом случае мы можем говорить о «не(или бес)содержательных» понятиях, которые обладают объемом, но не имеют содержания, т.е. являются понятиями без логического содержания. Однако, как пустые понятия имеют смысл-2, так и бессодержательные понятия имеют смысл-1. Но эти смыслы не соединяют знак и значение, поэтому в отмеченных ситуациях они являются интенциями. Смысл-1 – это интенция значения, а смысл-2 есть интенция знака. Или: смысл-1 некоего знака – это его направленность на поиск своего возможного предметного значения, а смысл-2 некоего предметного значения – это его направленность на поиск своего знакового выражения. В повседневной практике мы нередко сталкиваемся с подобными ситуациями. Так, завидя какой-то не очень знакомый предмет, мы задумываемся над тем, что это за предмет, т.е. как его назвать. Дав ему имя, мы реализуем интенцию выражения, т.е. интенцию узнавания предмета. Но сознание выполняет и другую функцию, когда, реализуя интерпретационную интенцию, оно либо ищет предмет, который соответствовал бы уже имеющемуся знаку, либо создает его.

Вышесказанное имеет отношение к научному познанию. В науке существуют не только пустые понятия, но и понятия бессодержательные. В истории науки немало примеров временно пустых понятий, которые с течением времени могут обрести своё предметное значение. Например, понятие атома, которое появи-

лось в эпоху античности, но предметное значение стало постепенно формироваться лишь начиная с XVIII века. Напротив, понятие флогистона так и осталось в науке пустым. Понятие вечного двигателя в термодинамике также является пустым, но в отличие от флогистона выполняет важную функцию и с его помощью определяются термодинамические принципы.

С точки зрения концепции реализма понятия с пустым объёмом должны быть элиминированы из системы знания о мире. Для реализма они могут иметь, в лучшем случае, лишь чисто инструментальное значение. Что касается конструктивизма, то для него пустые понятия – это вполне адекватные средства конструирования реальности. Яркий пример в этом отношении даёт математика. С точки зрения реализма бессодержательные понятия имеют смысл и нередко встречаются в научном познании. Бессодержательность означает отсутствие набора существенных признаков у предметов, мыслимых в объёме данного понятия. Дело в том, что нам пока могут быть неизвестны признаки, которыми обладают соответствующие предметы, ибо мы пока нашли лишь имена, знаки, которые указывают лишь на наличие предметного содержания. Таким образом, у субъекта отсутствуют какие-либо формы представления предметного значения, некоего предполагаемого содержания. Например, Демокрит утверждал, что атомы существуют, но было неизвестно, каковы их признаки, посредством которых они могут быть нам даны, в каких «проекциях» они обнаруживаются. Причём, это должны быть признаки, которые позволяют отличать атомы от не-атомов. Эти признаки стали выявляться постепенно, начиная с XVIII века. Другой пример. Давно существовало представление о силе, но долгое время не были ясны признаки, свойственные любым силам. Со временем сформировалось математическое описание силы как вектора, который имеет направление и величину. И лишь благодаря Декарту, который ввел представление о системе координат, появился язык, с помощью которого стало возможным описать, или выразить силу как предметное значение шести проекций вектора силы на оси координат: начало вектора (x_1, y_1, z_1) и его конец (x_2, y_2, z_2) . Нельзя не вспомнить предшественника Декарта Галилея, который сделал принципиальный шаг к формированию математического языка физики, высказав метафору «книги природы», которая написана на языке математики, буквами которого являются числа и фигуры. Этой метафорой Галилей открыл путь к тому, чтобы ранее лишь

интуитивные, но бессодержательные понятия движения, скорости, ускорения, массы, силы приобрели признаки и соответствующие знаки, чтобы можно было сформулировать физическое содержание этих понятий.

Смыслы, о которых выше шла речь, активны, через них реализуются интенциональные и респонсивные акты [1]. Например, если мы слышим какие-то звуки, которые для нас не несут какого-то смысла (шум ветра или нечленораздельная речь), то они для нас не обладают предметным значением, которое требует своего выражения. Напротив, если звуки нам кажутся осмысленными (членораздельная речь), т.е. в них, как нам кажется, вложен какой-то смысл-2, то мы ищем формы выражения данного значения в каких-либо знаках. Но смысл-1 может предшествовать наличию предметного значения. Последнее создаётся в процессе интерпретации знаков, в которых присутствует смысл-1. Так бывает, когда в процессе коммуникации один субъект А говорит, а другой субъект Б пытается понять речь первого субъекта. Субъект Б предполагает, что текст (система знаков) субъекта А имеет какое-то предметное значение (говорит о чем-то), которое реконструирует для себя субъект Б, интерпретируя по-своему знаки, которые он получает от субъекта А. Когда подразумеваемое субъектом А предметное значение его текста совпадает с реконструированным субъектом Б предметным значением полученного текста, мы говорим о понимании исходного текста. В процессе коммуникации реализуются обе семантические процедуры – выражение и интерпретация – и работают обе интенции: смысл-1 и смысл-2. В любой из этих ситуаций началом является трансцендентальный акт, спонтанно генерирующий или интенциональный, или респонсивный смыслы данной нам действительности.

Трансцендентальный акт объясняет, почему человек почти всегда стремится «удваивать» мир. Так, художник, увидев на столе стеклянный стакан, может тут же его нарисовать в своём альбоме. Зачем? Видимо, так художник осознает действительность. Обычно люди прибегают к словам, также удваивая мир, как это сделал наш художник, используя язык рисунка, живописи. Танцор может совершить некие па для обозначения какой-то реальности. В любом случае используется какой-то язык. Трансцендентальное «работает» подобно врождённой грамматике Н. Хомского. Как известно, на ранних этапах своей жизни младенец не различает внутренние состояния своего организма и внешние обстоятель-

ства своего бытия. Умение разделять свидетельствует о наличии сознания, которое возникает благодаря усвоению языка, удваивающего мир.

Итак, смысл-1 отсылает знак к значению, а смысл-2 отсылает значение к знаку. Первое называется интенциональностью, а второе – респонсивностью. Но сам акт придания чему-нибудь смысла (вообще) есть акт трансцендентальный, поскольку именно он создает условия возможности познания. Сам же процесс познания есть процесс поиска либо знака, либо значения, соответствующего некоему смыслу. И всегда эт.е. процесс возникновения знания.

Смысл является посредником в отношении между знаком и значением. Но, как уже отмечалось, смыслы могут быть разными. Однако есть некоторый фиксированный смысл, который в результате конвенции (или бессознательно) считается нормативным, правильным. В семиотических теориях обычно со ссылкой на Ф. Соссюра подчёркивается условная связь между знаком и значением. Норма как определённый смысл знака делает эту связь стандартной, должной и безусловной. М.К. Мамардашвили как-то заметил, что сознание – это место связности того, что не соотносится, не связано естественным образом [6]. Связь обозначаемого и обозначающего отсутствует в объективном мире и не определяется объективными законами природы. Установление искусственной связи между обозначаемым и обозначающим – это и есть создание нормы. Нормами, а не законами природы, определяется связь обозначаемого и обозначающего.

Нормативное значение смысла позволяет описать позиции реализма и конструктивизма как типов культур и способов обоснования норм. Как было зафиксировано выше в культуре выражения доминирует реалистический взгляд на мир и познание. В ней нормы определяются предметными содержаниями или значениями, которые детерминируют знаковые выражения. Важно иметь в виду, что язык, как и понятия, не отражают объективную реальность, как полагают радикальные реалисты, но лишь выражают ее в тех или иных формах человеческой активности. Конструктивизм доминирует в типе культуры, которую можно назвать культурой интерпретации. Здесь нормы формируются в процессе интерпретации данных знаков. В результате создаются объекты как предметные значения знаков. Эти предметные значения не обязательно совпадают с реальными объектами, о которых мы ничего не знаем, кроме того, что нам дает язык. Но помимо той

классификации норм, которая опирается на работы Ю. Лотмана и Б. Успенского по типологии культур, можно предложить ее расширенный вариант. Я предлагаю рассматривать также и третий тип связи (и, соответственно, тип норм), в котором знак и значение взаимно обусловлены. При этом знак указывает на значение, которое совпадает с самим знаком, или значение выражается знаком, совпадающим с самим значением. Эта ситуация соответствует тому, что в логике называется пустым понятием, а также что я назвал еще бессодержательным понятием. Если у знака нет значения в случае пустого понятия, то его значением может быть он сам. А также если у значения нет знака в случае бессодержательного понятия, то его знаком может быть оно само: значение есть знак самого себя. Несмотря на экзотичность таких норм, они тем не менее существует в научном знании и выполняют очень важные функции. Я полагаю, что этот третий тип норм соответствует трансцендентальным существованиям. Сущность трансцендентального в неразличимости знака и значения, которое генерирует привычные нормы с четко разделенными знаком и значением. Поэтому я предлагаю рассматривать трансцендентальные нормы как прото-нормы. Но смыслы становятся нормативными, если они функционируют в коммуникации, в коммуникативном разуме.

Заключение. В конце статьи хотелось бы акцентировать внимание на связи между семиотическим генезисом норм и детерминацией свободой. Обычно свобода ассоциируется с пространством, которое предоставляет возможность двигаться во всех направлениях или размерностях. В науке говорят о степенях свободы, количество свободы измеряется этими степенями. Степени свободы системы – эт.е. размерность фазового пространства состояний системы. Так вот, в научном контексте свобода есть пространство, которое предоставляет возможности выбора того или иного движения, изменения состояния. По сути эт.е. свобода выбора имеющихся альтернатив. Здесь детерминация свободой означает детерминацию состояния имеющимися альтернативами. Этот выбор ограничен. Но существует и более высокий уровень свободы, когда новое состояние рождается не в имеющемся пространстве, а в новом измерении пространства, в новой степени свободы. Говоря иначе, рождается новая размерность, т.е. новое пространство. Разумеется речь идет не о реальном физическом пространстве, а о фазовом пространстве состояний. Размерность фазового пространства может быть какой угодно. Рождение но-

вого объекта увеличивает размерность этого пространства. Появление новой размерности детерминировано состоянием противоречия, разрешить которое невозможно в прежнем пространстве. Противоречие есть состояние несвободы. Противоречие становится необходимым условием рождения нового состояния и новой размерности. Как это возможно? Разумеется, речь не идет о том, что, например, трехмерное пространство превращается в четырехмерное. Нет, объективное пространство Природы остается прежним. Но появляется дополнительное “сверхприродное”, или “сверхестественное”, измерение, которое состоит в установлении нового отношения между предметами природы, которое не объясняется законами природы, а является результатом семиозиса. Рождение пространства – это рождение новых отношений. Рождение семиотических отношений указания и замещения и есть увеличение размерности физического пространства, над ним надстраивается семиотическое пространство, или, по определению Ю.М. Лотмана, семиосфера. Рождение и расширение семиосферы и есть процесс, который одновременно и создает свободу, и создается свободой. Потому что если бы не было возможности увеличения размерности пространства состояний (потенциальная свобода), то пространство выбора было бы всегда одним и тем же и не могло бы осуществиться рождение нового отношения и размерности семиосферы (актуальная свобода). Новые размерности семиосферы возникают вследствие действия двух типов интенций, в результате которых возникают знак или значение. В основе их лежит практический трансцендентальный акт установления границы внутри мира.

Литература

1. *Вальденфельс Б.* Мотив чужого / пер. с нем. редкол.: Т.В. Щитцова (отв. ред.). Минск: Пропилеи, 1999. 175 с.
2. *Гаспарян Д.Э.* Введение в неклассическую философию. М.: РОС-СПЭН, 2011. 398 с.
3. *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр., под ред. В. Лапицкого. СПб: Академический проект, 2000. С. 352–368.
4. *Лотман Ю.М., Успенский В.А.* О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Т.V. Тарту, 1971. С. 144-166.
5. *Луман Н.* Введение в системную теорию / пер. с нем. К. Тимофеевой. М.: ЛОГОС, 2007. 360 с.
6. *Мамардашвили М.К.* Проблема сознания и философское призвание // Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992. С. 41-56.

7. *Мамардашвили М.К.* Философия и личность // Человек. 1994. № 5.
8. *Невважай И.Д.* Как возможна общая теория норм? // Мир человека: нормативное измерение – 5. Постигание нормативности и нормативность познания: сборник трудов международной научной конференции (Саратов, 12-14 июня 2017 г.) / [редкол.: И.Д. Невважай (отв. ред.) и др.] ; Саратовская государственная юридическая академия. Саратов: Изд-во СГЮА, 2017. С. 7-22.
9. *Фреге Г.* О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов / пер. с нем. Б.В. Бирюкова. М.: Аспект Пресс, 2000. 512 с.
10. Spencer Brown. *Laws of form.* N.Y.: E.R. Dutton, 1979. 141 p.

Светлана Михайловна Кускова

*Электростальский Политехнический институт,
Электросталь, Московская область.*

ПОДХОДЫ К ОСНОВАНИЯМ НОРМАТИВНЫХ НАУК

Аннотация. Предмет гуманитарного знания – действие по правилам. Оценка справедливости самих правил возможна по аналогии с оценкой истинности высказываний. Обоснованное принятие норм предполагает когерентность (непротиворечивость) нормативной системы, выводимость из конвенций о значениях терминов (дефиниций) и соответствие практике. Подходы, подобные логицизму, формализму, интуиционизму в основаниях математики, можно применить к нормотворчеству. Они отличаются гносеологическими предпосылками и предпочтениями. В одном случае норма принимается, если нет оснований к её отклонению в другом – норма отклоняется, если нет оснований её принятия. Проблематизируется определение дозволения как отрицания запрета. Кроме логических и утилитарных оснований есть предметные зависимости положений дел, априорные условия деятельности. Каждый этап деятельности требует обоснований разного уровня.

Ключевые слова: обоснование норм, неологицизм, деонтическая логика, дозволение, режимы деятельности.

Svetlana M. Kuskova

Elektrostal Polytechnic Institute, Elektrostal, Moscow region.

THE APPROACHES TO THE FOUNDATIONS OF NORMATIVE SCIENCES

Abstract. The subject of humanities is activity according to the rules. The fairness of the rules is evaluated by analogy with the truth values the propositions. Justification for the adoption of a norm presupposes consistency of normative system, their derivability from conventions on the meanings of terms (definitions) and compliance with practice. Such approaches like logicism, formalism, intuitionism in the foundations of mathematics can be applied to norm-setting. They differ in epistemological premises and preferences. In one case, the norm is accepted if there are no grounds for its rejection in the other – the norm

is rejected if there are no grounds for its adoption. The definition of permission as denial of prohibition is discussed. In addition to logical and utilitarian grounds, there are subject dependences of states of affairs, a priori conditions of activity. Each stage of activity requires a different level of justification.

Keywords: justification of norms, neologicism, deontic logic, permission, regimes of operation.

Вопрос «Почему агент обязан следовать норме?» и даже вопрос «Почему следует принять эту норму?» следует отделять от вопроса о справедливости самой нормы независимо от того, выполняется ли она практически. Нормы обладают объективными характеристиками формы и неэмпирического предметного содержания. Анализируя кантовскую идею расширения предмета логики на любые формы деятельности сознания: волеизъявления, предписания, желания, В.А. Смирнов показывает несводимость значения нормы к неблагоприятным последствиям от её нарушения. «Надо резко разграничить учение о благе, благоразумии, целесообразности, с одной стороны, и учение о праве и этике, с другой стороны. Это разные вещи. Утилитаристская концепция сливает эти два учения. С точки зрения утилитаризма, морально то, что полезно, правовая норма принимается тогда, когда она приносит пользу. Такое отождествление, по Канту, глубоко ошибочно» [6, с. 467].

Наступление неблагоприятных последствий за нарушение – это инструмент, которым общество принуждает к исполнению нормы, но не основание ее правильности. Общественная польза от принятия нормы – это эмпирический критерий для решения законодателя на данном этапе развития общества, основанный на субъективном представлении законодателя о государственных интересах. Оно включает презумпции и предпочтения интересов одной социальной группы над интересами другой группы. Например, лучше не наказать виновного, чем наказать невинного. Или поддержка отечественного производителя полезнее для экономического роста, чем предоставление большего выбора отечественному потребителю.

Такие положения принимаются конвенционально.

Кантианский подход не опирается на соображение пользы, хотя и принимает ее во внимание. Нормы регулируют не поведение дрессированных животных, управляемых положительным и отрицательным подкреплением, а поступки людей, наделённых разумом и свободой воли.

«Основание очень простое – если мы хотим действовать как разумные свободные существа, мы должны считаться с тем, что и другие люди также являются разумными и свободными существами. Поэтому надо находить такие способы поведения, которые не разрушили бы ни нашу свободу, ни свободу других. Великая мысль Канта заключается здесь в том, что для обоснования этики и права мы не должны обращаться к психологии или антропологии» [6, с. 468]. Аргумент пользы связан с эмпирической природой человека, с фактичностью, от которой нормативность принципиально не зависит.

Принудительный характер нормы отличается от принудительности обеспечения ее выполнения, которая носит каузальный характер. Воздействие одного агента на другого путём приказа, угрозы или насилия, согласно Г.Х. фон Вригту, выступает условием того, почему адресат нечто делает или не делает, а не того, почему он должен делать или воздержаться от действия.

«Часто люди делают нечто, потому что их *заставляют* это делать. Способы принуждения к действию составляют особую объяснительную модель... Характерный способ физического насилия – *лишение возможности* временно или постоянно совершать определённые действия, например, сажая человека в тюрьму или калеча его» [1, с. 175].

Есть градуализм присутствия концептуального элемента в действиях того, кого заставляют. Внешнее принуждение безличной системы норм может вызывать автоматическое правомерное поведение человека. Не всегда человек продумывает мотивы своих поступков, связанные со стремлением избежать наказания. Норма обладает помимо санкции неким характером, выступающим для адресата мотивом к исполнению.

Так, человек подчиняется закону, потому что одобряет цель, которой закон служит. Фон Вригт указывает условия, при которых такой мотив действует. Это вера в осуществимость цели и необходимость для этого коллективных усилий. Агент должен верить в то, что его пример следования норме побудит других людей к такому же поведению. Например, к раздельному сбору мусора. Люди этого не делают, поскольку не верят в осуществимость цели – снижения загрязнения среды, или в связь между коллективными действиями и достижением цели. Но само требование одобряют, соглашаясь с его разумностью.

Благая цель – это вид награды, которая наряду со страхом наказания составляет психологическое, а значит, эмпирическое условие действия нормы на агента. Помимо положительного и отрицательного подкрепления, механизм принуждения действует как условный рефлекс, вызывающий адекватный ответ адресата на команду. Вырожденный случай – слепое следование обычаю людей, которые не видят его цели и не рискуют быть наказаны за нарушение. Такие бессмысленные обычаи не имеют обоснования. То основание, по которому они были установлены, уже перестало действовать.

Норма задаёт смысл предписанного деяния в свете будущего. Этот смысл придаётся поступку до его совершения. Нет никакой реальности, связи компонентов которой помогали бы нам переходить от одних нормативных суждений к другим. Например, нет необходимости взаимного определения операторов «Обязательно», «Запрещено» и «Разрешено». Сильные операторы не всегда определяются через отрицание слабых. Они могут быть заданы независимо. В общем виде запрет совершить действие не влечёт обязательство воздержаться от действия. Потому что одно и то же действие может быть запрещено по одним основаниям, и обязательно по другим основаниям. Противоречие в нормативной системе – два взаимоисключающих требования – возникают именно потому, что запрет действия объясняется одной целью, а предписание совершить это действие обусловлено иной целью. Но в отношении одной и той же цели действие не может быть и обязательно, и запрещено.

В алетической модальной логике высказывания $\neg\Diamond A$ и $\Box\neg A$ связаны свойствами самих логических функций. Деонтические аналоги $\neg PA$ (не разрешено делать A) и OA (запрещено делать A) отождествляются конвенционально. Объективных критериев принятия такой конвенции нет.

При обосновании логико-математических пропозиций значительную работу люди делегируют самим логическим правилам вывода, которые автоматически обеспечивают переход от одних истин к другим. Для выведения норм даже модус поненс нельзя применить без оговорок.

В правовой системе в общем виде нельзя из одних норм вывести другие, отсутствующие в кодексе. Суд не вправе применять нормы, имплицитно содержащиеся в праве, то есть, выводимые из норм, принятых законодателем.

«Г.Х. фон Вригт предлагает следующее определение псевдоследования: некоторый закон (норма) имплицитно содержится в системе права, если добавление к ней противоположного закона делает эту систему противоречивой» [6, с. 469].

Таким образом, юридическая наука демонстрирует более сильную строгость, позволяя меньше переходов от одних мыслей к другим, чем логика. Она налагает сильнейшие ограничения на рациональные операции, представляя собой канон для обоснования нормативного знания.

Алетические теории описывают то, что должно быть (то, что есть в некоем идеальном мире), поэтому обладают большими эвристическими возможностями по сравнению с деонтическими теориями, предписывающими то, что должно быть сделано.

В математических рассуждениях на помощь логике приходят предметные соотношения между математическими структурами. Они восполняют пробелы в доказательствах и сглаживают недостатки логической строгости. Человек совершает переходы от одних положений к другим не только по демонстративным логическим правилам, но также по правилам построения объектов. Эти объекты рационально, гармонично и прекрасно организованы, вера в их совершенство позволяет делать открытия в математике, расширяя область познания. Математика предстаёт идеалом строгости не только за счёт логической обоснованности ее выводов, но и потому что ей повезло с природой объектов.

Поэтому экстраполировать достижения оснований математики на основания наук о предметах, далёких от совершенства, - не получается. Напротив, основания гуманитарных наук могут служить образцом неоспоримости допущений, используемых в рассуждениях. Проект теории рассуждений в гуманитарных науках разработывал А.С. Есенин-Вольпин с позиций неологицизма и ультраинтуиционизма.

Первое направление налагает ограничение на критерии демонстративности. Неоспоримым и строго обоснованным считается знание, полученное из дефиниций и схожих с ними по строгости аналитических суждений. Заключение на основе оспоримого принципа не считается корректным. Неологицизм отвергает принятие на веру какого-либо допущения, в том числе и об устройстве реальности. Поэтому никакие чисто предметные структурные связи (наподобие содержательных суждений математики, физики или антропологии) нельзя считать достаточным основанием истинно-

сти какого-либо положения. Не только психология, социальная практика, но и трансцендентальная философия не имеют права голоса в обосновании норм, потому что каждая из этих наук принимает в той или иной степени фактические положения об устройстве рационального агента. Напротив, нормы служат основанием принятия утверждений.

Разные этапы деятельности: творческий, контрольный и исполнительный, характеризуются разными системами правил. «Существуют три режима деятельности, соответствующие этапам познавательной деятельности: либеральный, деспотический и фундаментальный.

Режим называется либеральным, если разрешено все то, что не запрещено.

Режим называется деспотическим, если запрещено все то, что не разрешено.

Режим называется фундаментальным, если соответствующая деятельность удовлетворяет требованию, состоящему в том, чтобы всякий шаг этой деятельности совершался только после обоснования этого шага» [7, с. 21].

Метатеория рационального поведения должна предшествовать как математической логике, так и юриспруденции и этике. Правила построения теории даны до теоретической деятельности. На творческом этапе дозволено принимать символику, определения, посылки, методы. На контрольном этапе решения подвергаются критике до тех пор, пока не получено неоспоримое суждение.

На исполнительном этапе обосновывается каждый шаг: почему он может быть сделан и почему он должен быть сделан.

В гуманитарных науках этике и юриспруденции преобладает творческий этап, который подлежит регулированию намеченной Есениным-Вольпиным логикой доверия. «В гуманитарных науках логика доверия, опирающаяся на эмпирический принцип доверия, становится первичным инструментом аргументации. Этот принцип, последовательно осуществляемый как закон рассуждения, является нормой для принятия обоснованных утверждений. Таким образом, закон достаточного основания реализуется посредством эмпирического принципа доверия, будучи средством представления эвристики» [7, с. 26].

Главная идея Есенина-Вольпина в том, что не нормативная система, например, этика, обосновывается посредством логики, а наоборот, логические теории основываются на этических принципах.

Он склоняется к мысли, «что этика и юриспруденция, по крайней мере во многих своих разделах, теснее связаны со своими логическими основами, чем наука о числе» [2, с. 58]. Принципы, к которым восходит логика нравственных наук, служат выработке правил, наилучшим образом гарантирующих свободу субъектов, соглашающихся им следовать. Анализ этих принципов проясняет предпосылки логического мышления. Так, закон достаточного основания понимается как устранение принуждения к вере, к принятию без доказательства положений по внелогическим мотивам пользы.

«Под верой понимается упорство в признании тех или иных положений (в чем бы ни состояли разумные доводы «за» и «против») или безусловное предпочтение этого признания любым доводам разума» [2, с. 58]. Из того, что люди исторически прибегали к вере для восполнения недостатков рационального обоснования, не вытекает, что они должны или вправе это делать.

Доказательство преодолевает любую критику, если оно свободно от веры. Она распространяется и на логические положения типа закона исключённого третьего, и на абстракцию потенциальной осуществимости, что не приемлемо с позиции ультраинтуиционизма. Это позиция конечного разумного существа, понимающего свою ограниченность в действиях и знаниях. Такая честная позиция налагает ограничения и на интеллектуальную деятельность в основаниях математики.

Почему нельзя «выводить» одну норму из другой? Не только потому, что норма должна быть издана компетентным законодателем, но и по более глубокой сущностной причине.

Перед тем, как делать вывод, мы переходим от предписания, например, «Отдать письмо адресату» к суждению, способному быть истинным или ложным: «Письмо может быть отдано адресату». Затем переходим от этого суждения к его логическому следствию: «Письмо может быть передано адресату или может быть сожжено». Далее от него переходим к разрешению «Письмо можно передать адресату или сжечь». Последний переход не правомерен, потому что «желаемые положения дел» не являются верификаторами предложения $A \vee B$, поскольку эти объекты не даны, а порождены человеческой мыслью.

Заметим, что в интуиционизме тоже логическая связка соединяет не объективные пропозиции, а результаты человеческого доказательства. Умозаключения не производятся по заранее заданным правилам, а каждый вывод обосновывается непосредствен-

но. В логике норм на переходы от одного предписания к другому налагаются более строгие ограничения, чем в пропозициональной логике. Эти ограничения связаны со свойствами рационального агента, для которого не все положения дел равноценны, а одни предпочитают другим. Он предпочитает свободу, истину, справедливость, точность, последовательность и неоспоримость. Акты предпочтения, внимания к одним аспектам и пренебрежения другими, правила отождествления и различения, доверия и недоверия к источнику регулируются нормативными прототеориями.

Отсюда следует регулятивный характер этических норм для обоснования логико-математических наук, формализующих теоретические рассуждения. Требования обосновывать каждый шаг доказательства, запрет умышленной лжи и принуждения к вере, ограничение творчества логикой доверия, правила честного диспута – эти нравственные нормы предшествуют, в том числе теории, посредством которой желают обосновать нормы. Они определяют условия, при которых можно доверять тому или иному источнику, тем самым обеспечивая свободу принятия положений.

Безусловно следовать надо правилам употребления знаков, дефинициям. Прочие же правила ограничены условиями применимости.

Например, в рассуждении: «А утверждает, что В. А прав. Следовательно, В» правоту источника доверия обосновывает особая логика доверия. Это может быть авторитетный законодатель, показания приборов или собственный разум агента. Акт доверия может быть отменен при нарушении источником правил. Логика доверия так ограничивает нормотворчество, чтобы польза от принятия нормы перевешивала издержки.

Обоснование нормативных систем осуществляется на метауровне логики нравственных наук, имеющей тот же гносеологический статус, что и основания математики. Но логика нравственных наук не заимствует приёмы метаматематики, а напротив, способна открыть такие положения, которые будут для оснований математики поучительными.

Необоснованные шаги построения логических теорий, например, принятия в модальной логике аксиом типа $\diamond A \rightarrow \diamond A$ или $\diamond A \rightarrow \Box \diamond A$, выглядят безобидно. Но они совершаются по тем же интеллектуальным основаниям, по каким в морали требуется вера в некие идеологические принципы. долженствование воспитывать детей в духе определенной религии или политической идеологии

принято по утилитарным соображениям. Они противны самой логике нравственных наук.

Нормативная логика выявляет и заостряет нюансы и проблемы интеллектуальной деятельности утверждений, сличений, предпочтений и выводов, которые в дескриптивном рассуждении сглаживаются за счёт предметных связей идеальных сущностей.

Так, алетические модальности «возможно» и «необходимо» сами по себе выразимы друг через друга и отрицание. Деонтические модальности «Разрешено», «Запрещено» и «Обязательно», если и выразимы друг через друга, то только по решению, принимаемому на метауровне, о наложении деспотического режима «Если действие не разрешено, то запрещено» или либерального режима «Если действие не запрещено, то разрешено».

Соотношения между операторами, которые в алетической логике кажутся данными сами по себе ($\Box \neg A \equiv \neg \Diamond A$), в деонтической логике устанавливаются специальным актом. Так деонтическая логика обнаруживает проблему обоснования принципов, которые в математической логике выглядят само собой разумеющимися. Слабый оператор «Разрешено» вводится независимо от сильных операторов.

«Можно спросить: является ли разрешение делать нечто просто отсутствием запрещения делать то же самое? По-видимому, ясно, что разрешение повлекло бы отсутствие "соответствующего" запрещения. Но имеет ли место обратное следование? Не является ли позволение чем-то "сверх и более" простого отсутствия запрещения? Этот вопрос фактически является классической проблемой философии и теории права. Имеют или нет позволения (права) независимый статус в отношении запрещений (обязанностей)?» [1, с. 250]. Отсутствие запрещения может означать, что действие пока не регулируется нормативной системой, или потому, что законодатель не видит в нем проблемы, или потому, что на данной стадии общественного развития такого поведения уже нет или еще нет.

Но если дозволение как особый позитивный акт принятия правоустанавливающей нормы объясняется тем, что она, в отличие от простой возможности, является предметом судебной защиты, то независимость запрета действия и обязанности воздержания от него не очевидна.

«Кажется бесспорным, что запрещение что-то делать равносильно обязыванию воздержаться от этого действия и что обя-

зывание что-то делать равносильно запрещению воздержаться от действия. Не является ясным и бесспорным, однако, не эквивалентно ли воздержание от действия всего-навсего отрицанию действия» [1, с. 250].

Эти сомнения в эквивалентностях связаны с интенциональным характером человеческого действия. Воздержание предполагает осознание мотива к действию и актуализацию мотива, тормозящего действие. Простое отсутствие действия бывает просто при отсутствии мотива к нему. Воздержание – это победа одного из двух мотивов.

Так же и дозволение является отдельным актом, изменяющим нормативный порядок, в котором «все, что не разрешено, то запрещено». Согласно фон Вригту, конфликт между интуицией и формализмом в деонтической логике выражен более остро, чем в модальной алетической логике, где он тоже присутствует, но не вызывает проблем в рассуждениях.

Это налагает более серьезные ограничения на обоснование нормативного знания, чем на обоснование знания пропозиционального.

Например, аксиомой деонтической системы является формула $P(pvq) \equiv Pp \vee Pq$. Она означает, что если разрешено выбрать между действиями p или q , то разрешено совершить p или разрешено совершить q , и обратно. Интуиция свободы выбора наводит на принятие конъюнкции дозволений. «Если кому-то сказано, что он может работать или отдыхать, то это обычно понимается в том смысле, что ему позволено работать, а также ему позволено отдыхать; теперь он должен *выбрать* между двумя альтернативами» [1, с. 251]. Если в отношении некоторых действий предоставлена свобода выбора, то отсюда, на первый взгляд, следуют дозволения совершить выбранные действия. Но в данном случае интуиция дозволяет более сильное конъюнктивное следствие, чем закон логики, требующий дизъюнктивного следствия. Свойства логических связей не обязаны отвечать человеческой интуиции, у них объективные основания. Если агенту дозволено действие «выбирать», отсюда не вытекает, что ему дозволено действие «работать» и дозволено действие «отдыхать». На каждый случай надо получать отдельное дозволение. Мы предлагаем понимать дизъюнкцию в консеквенте не как положение дел, а как выбор агента между двумя возможными дозволениями.

Фон Вригт не считает формальную целесообразность и элегантность правила необходимости достаточным основанием для его принятия. Например, если в системе закон исключённого третьего является тавтологией, то в ней будет тавтологией деонтическое выражение $O(p \rightarrow r)$. «Обязательно p или не p » означает, что для всякого действия p имеется предписание выполнять его или воздержаться от него. Но такого предписания может и не быть.

Даже в слабой форме дозволение $P(p \rightarrow r)$ не всегда имеется в отношении произвольного действия p . Деонтическая логика содержит не всякий аналог тавтологий модальной логики. Это свидетельствует о более строгих требованиях, налагаемых на практические рассуждения в отличие от рассуждений теоретических, формализуемых интуиционистской логикой.

Дело не только в том, что в отличие от обычной пропозиции, норма должна быть издана компетентным источником. Пропозиция обоснована объективным положением дел в мире, если она синтетическая, или правилами логической системы, если она аналитическая. Это материальное или идеальное дел само обеспечивает связь посылок и заключения, когда мы делаем теоретический вывод. При этом мы не совершаем волевых актов, а движемся по линиям жестких смысловых связей. В теоретическом рассуждении всё, что не запрещено, то разрешено. А запрещено немного: переходить от истинных посылок к ложному заключению и к противоречию. Мы выводим одни истины из других, потому что они так связаны независимо от нас, мы движемся по контурам самой реальности.

В нормативном рассуждении мы не опираемся на объективные связи смыслов, а восполняем их недостаток своими ответственными актами.

Заключая о том, что обязательно или запрещено, мы не используем онтологических предпосылок, а ссылаемся на человеческие акты, например, решения компетентного законодателя.

Деонтические выражения можно прочесть как суждения о действиях: «Курение позволено» или «Разрешено курить». «Злоупотребление запрещено» или «Запрещено злоупотреблять». Фон Вригт указывает, что разные прочтения отвечают двум типам логики. «Одна – логика того, что должно, может быть или не должно быть, и другая – логика того, что должно, может быть или не должно быть сделанным» [1, с. 253].

Мотивация исполнения предписания сочетается с абстрагированием от конкретного содержания поступка и эмпирических условий его совершения.

Человек в одних случаях решает следовать норме потому, что он согласен с ее содержанием. Например, гражданин читит Конституцию, поскольку она закрепляет важнейшие права человека. В других случаях решение следовать норме мотивировано не содержательными, а формальными характеристиками этой нормы: кем она издана, каков ее статус в законодательстве, чем подкрепляется. Например, военный приказ командира не обсуждается, а выполняется независимо от содержания.

Поскольку логика отвлекается от содержания знания, анализируя его форму, постольку представляется разумным искать обоснования норм в специфике их формы. Внешняя структура нормы – система ее отношений с другими нормами и действиями – гарантирует ее валидность. Формальный подход предполагает независимость от эмпирических условий реализации нормы и ее метатеоретическом отношении к другим нормам – объектам.

Трансцендентальная философия раскрывает оба аспекта формализма нормы. Кант подчёркивал автономию нравственного императива от природных условий благополучия.

Согласно Канту, попытки обосновать обязательность моральной нормы ссылкой на то, что ее исполнение ведет к высшей цели общего блага, содержат порочный круг. Идея общего блага сама является моральной и не обосновывает необходимость следовать моральному долгу. «Эта идея следует из морали и не есть ее основа; цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы» [3, с. 263]. Высшее основоположение морали должно быть не синтетическим, а аналитическим положением, не зависящим от устройства мира и человека, даже если не совершаются поступки из одного лишь долга, и не существуют агенты поступков.

А.Н. Павленко показывает, что любая форма мысли и ее предметное содержание действительны вне коммуникации людей, вне контекста воздействия одного субъекта на другого. «Более того, когда Кант поставил задачу обосновать этику как строгую дисциплину, он сформулировал категорический императив, который также мыслился им, как и число π , как и «коммутативность сложения», как и законы (принципы симметрии) физики, останутся в мире даже тогда исчезнет последний человек (ещё могущий об-

рацаться к самому себе как к «другому»), именно как онтологические принципы его организации» [4, с. 165].

На наш взгляд, сравнение этического императива не с логическими тавтологиями, а с математическими и физическими законами не случайно. Последние носят характер не аналитический, а синтетический а priori. Они содержат предметную информацию о правилах познавательной деятельности рассудка. Подобным образом, априорные формы практического разума содержат не только логическую, но и предметную информацию о правилах деятельности конечного субъекта, регулирующих практическое преобразование объекта. Они предшествуют теоретическому знанию.

«Ни одна теория не может быть развита без тех или иных действий; от данного к чему-то иному можно перейти, только совершив определенное действие» [5, с. 430]. Предпочтения одного действия другому, например, предпочтение различения объектов их отождествлению или предпочтение более строгого доказательства более понятному, обусловлены формальными отношениями между ценностями. Свобода разума, оперирующего символическими структурами, означает следование его собственной организации. Поэтому формальный подход проясняет условия того, «как одно может быть лучше другого». Связывая человеческое поведение нормами, разум защищает его автономию от иррациональных факторов и мотивов, подготавливая плацдарм для окончательного рационального освоения всей реальности.

Литература

1. *Вригт Г.Х. фон.* Логико-философские исследования. М.: Прогресс, 1986. 600 с.
2. *Есенин-Вольпин А.С.* Философия. Логика. Поэзия. Защита прав человека: избранное. М.: РГГУ, 1999. 450 с.
3. *Кант И.* Религия в пределах только разума. // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996, 552 с.
4. *Павеленко А.Н.* Коммуникативный острог. // Логико-философские исследования. Вып. 4. М.: Изд-во МГУ, 2010. 200 с.
5. *Смирнов В.А.* Генетический метод построения научной теории. / Логико-философские труды В.А. Смирнова / под ред. В.И. Шалака. М: Эдиториал УРСС, 1001. 592 с.
6. *Смирнов В.А.* О перспективах анализа учения И. Канта. // Логико-философские труды В.А. Смирнова / под ред. В.И. Шалака. М: Эдиториал УРСС, 1001. 592 с.
7. *Финн В.К.* Неологизм – философия обоснованного знания. / А.С. Есенин-Вольпин. Философия. Логика. Поэзия. Защита прав человека: избранное. М.: РГГУ, 1999. 450 с.

Анастасия Анатольевна Мёдова

*Сибирский государственный университет науки и технологий
им. академика М.Ф. Решетнёва, Красноярск*

ЧТО ДЕЛАЕТ ЭПИСТЕМОЛОГИЮ НОРМАТИВНОЙ?

Аннотация. В аспекте противостояния двух эпистемологических парадигм – традиционной (нормативной) и натуралистической (эмпирической) – рассматриваются отличительные признаки первой из них. Автор выделяет два типа признаков: «внешние», обусловленные реализацией нормативной эпистемологической программы и «генетические», обусловившие ее возникновение. К первому типу признаков относятся следующие: рефлексия, а не эмпирическое исследование, считается адекватным методом понимания эпистемологических принципов и фактов; научная практика не оказывает прямое влияние на формирование эпистемологических принципов, поскольку наука не может ответить на вопросы о сущности или квалификации познания; эпистемологические суждения являются оценочными, а не чисто описательными; положения эпистемологии носят предписывающий характер. Выявление «генетических» признаков нормативности требует обращения к истории ее формирования и концептуальному фундаменту, каковым является трансцендентализм и априоризм. С целью поиска генетических признаков нормативной эпистемологии, автор рассматривает следствия ее онтологических оснований в плоскости языка. Отталкиваясь от тезиса Куайна о догматических предпосылках эмпиризма, он выделяет два фактора, позволяющих обнаружить признаки нормативности: деление суждений на аналитические и синтетические и идея редукционизма, согласно которой любое значимое утверждение «указывает» на непосредственные опытные данные или каким-то образом эквивалентно им. С целью углубления в данный вопрос анализируется кантовское учение о суждениях, а также позиции Гуссерля и Фреге относительно возможности перевода утверждений о сознании и знании в утверждения об объектах. Делается вывод о том, что признаками нормативной эпистемологии являются приоритет с точки зрения достоверности аналитических высказываний и языковой антиредукционизм.

Ключевые слова: нормативная эпистемология, натуралистическая эпистемология, трансцендентализм, эмпиризм, аналитические суждения, синтетические суждения, редукционистская теория языка, У.В.О. Куайн.

Anastasia A. Medova

*Reshetnev Siberian State University of Science and Technology,
Krasnoyarsk*

WHAT MAKES AN EPISTEMOLOGY NORMATIVE?

Abstract. Historically, two contrast epistemological paradigms rival in philosophy: the traditional or normative epistemology and the naturalized epistemology. In the light of their opposition, the author considers the peculiarities of the first one. The author singles out two types of peculiarities: "outside" which is caused by the realization of the normative epistemological program and "genetic" due to which the normative epistemology originated. Among the first type are the following: a reflection is an adequate method for the understanding of epistemological principles and facts; a scientific praxis does not influence the formation of epistemological principles and facts by virtue of science cannot answers to questions on gist or qualification of a knowledge; epistemological reasoning is not only descriptive but evaluative; statements of the epistemology are prescriptive. The disclosure of "genetic" peculiarities of the normative epistemology is carried out in the sphere of its ontological basis and language dimension. The author proceeds from Quine's thesis concerning dogmatic preconditions of empiricism. She derives from it the factors which form the epistemological normativity: the separating of judgments into an analytical and synthetic, and reductionist theory of language according to which any significative statement refers to direct experimental data or is equivalent to them some way. To excavation the matter the author considers Kant's doctrine of judgment, Husserl's and Frege's positions of the opportunity of conversion of statements about consciousness and knowledge in statements about objects. She concludes that the priority of analytical reasoning and non-reductionist theory of language are among the number of peculiarities of the normative epistemology.

Keywords: normative epistemology, naturalized epistemology, transcendentalism, empiricism, analytical reasoning, synthetic reasoning, reductionist theory of language, W. V. O. Quine.

В философии науки XX века оформилось представление о двух конкурирующих эпистемологических парадигмах, оформляющихся во взаимном противостоянии. Первая из них обозначается как натуралистическая эпистемология (Naturalized Epistemology), вторая – как нормативная или традиционная эпистемология (Traditional Epistemology, Normative Epistemology).

Цель статьи – выделить существенные признаки, на основании которых можно было бы квалифицировать те или иные теории познания как нормативные. Специальной задачей является фиксация не только «внешних» проявлений нормативности в научном дискурсе, таких как, например, предписывающий характер ее положений, но и ее генетических признаков, связанных с представлениями об устройстве сознания и функционирования языка.

К «нормативным» проявлениям в эпистемологии относят достаточно широкий спектр явлений. Так, Э. Кони выделяет три формы нормативности [4]. Первая связана с предоставлением эпистемических советов по улучшению когнитивного состояния человека или сообщества в целом и научного метода в частности (Advisory Epistemology), ярким представителем этой тенденции выступает Ф. Бэкон. Вторая выражается в широком спектре связанных с познанием оценочных суждений (Evaluative Epistemology), начиная от этических, таких как интеллектуальный долг и ответственность ученого, и заканчивая чисто эпистемическими – например, суждениями о том, в чем мы имеем право быть уверенными [3]. Третья форма – это сущностное проявление нормативности, которое можно обозначить как априоризм познавательных моделей и категорий, из которого следует признание автономности эпистемологии от научной практики. Радикальным представителем этой формы нормативности является Алвин Плантига.

Теоретические представления о центральных эпистемологических понятиях, таких как знание, обоснование, очевидность и т. д., даны в нормативной эпистемологии априори, и получены они путем умозрения. Одна из основных задач нормативной эпистемологии совпадает с задачей Канта при совершении коперниканского переворота [1, с. 46], ведет же свое начало она от Декарта [5, 9]. Это ответ на возражения скептицизма, то есть защита традиционных познавательных форм и рациональных обязательств, позволяющих нам принимать широкий спектр обоснованных убеждений и доверять работе собственного разума.

Противостояние двух парадигм связано также с обсуждением статуса научных категорий. Если они являются описательными, то соответствуют установкам натуралистической эпистемологии. Если же они являются декларативными или оценочными, то релевантны нормативной эпистемологии. Так, ряд основных эпистемологических характеристик (такие как «оправданный», «рацио-

нальный» и «разумный») можно рассматривать и как познаватель-но-нормативные, и как сравнительно-оценочные характеристики ментальных состояний или процессов, к которым они применяются [4]. Подобные термины и сущности, которые за ними стоят, с трудом вписываются в мир естествознания. Натуралистически настроенные эпистемологи рассматривают их как «атрибуты научной веры», ставя перед собой задачу прояснить соответствие нормативных концептов миру научных описаний или же вовсе устранить их, в то время как «нормативный» эпистемолог подобных задач не ставит.

С позиций нормативной эпистемологии очевидно, что эмпирическая наука собственными силами не может ответить на вопросы о том, что такое знание и как оно возможно. С позиций же натурализма работа нормативной эпистемологии – это теоретизирование в терминах любых концепций, которые считаются адекватными теоретическим задачам, безо всякого внимания к «натуралистическим» обоснованиям и ограничениям, к условиям, в которых знания фактически производятся и распространяются и т.п. В описанном противостоянии двух парадигм вызывает интерес несколько аспектов. Во-первых, это производность натуралистической эпистемологии от нормативной, как историческая, так и концептуальная, т.к. натурализм возник как критика традиционной эпистемологии. Во-вторых, неустранимость нормативного элемента из философских теорий познания. Это явление можно назвать «имманентной непреодолимостью нормативности». Даже известные адепты натурализма, такие как У.В.О. Куайн, выступали с критикой его собственных оснований. Так, Куайн отмечал: «Вся наука в целом, математическая, естественная и гуманитарная, сходным образом, хотя и в большей степени, не определены опытом. Края системы должны быть сбалансированы с опытом; оставшаяся часть, со всеми ее разработанными мифами или фикциями, имеет в качестве своей цели простоту законов» [2, с. 79]. Третий аспект – это концептуально-онтологические, лингвистические и семантические причины размежевания этих двух парадигм. Обращение к третьему аспекту позволит ответить на вопрос «Что делает эпистемологию нормативной?» более основательно.

В своей известной статье «Две догмы эмпиризма» Куайн отмечает, что эмпирическую парадигму в теории познания фундируют два положения. Это фундаментальное различие между истинами

аналитическими (основанными на значениях) и синтетическими (основанными на фактах) и редукция любого значимого высказывания к некоторой логической конструкции терминов, указывающих на непосредственный опыт [2, с. 45]. Эти положения имеют прямое отношение к оформлению нормативной эпистемологии. Мы можем предположить, что на уровне языка нормативность связана с приоритетом знаний, полученных аналитическим путем, и антиредукционизмом в области языковой семантики.

Кант определял аналитические суждения как такие, в которых предикат содержится в понятии субъекта: «аналитический характер имеют те суждения (утвердительные), в которых связь предиката с субъектом мыслится вследствие тождества, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими» [1, с. 58]. Аналитичность суждений заключена в том, что предикирование осуществляется здесь путем разложения понятия субъекта на части, которые уже мыслились в нем, хотя и в неявной форме. Аналитически выявленная содержательная часть становится предикатом, в то время как синтетические суждения «присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не находился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким анализом» [1, с. 59]. Все эмпирические суждения Кант квалифицирует как синтетические, поэтому мы можем предположить, что для натуралистической эпистемологии они будут приоритетны с точки зрения достоверности и эффективности.

Возникает вопрос, адресованный нормативной эпистемологии: может ли процесс познания осуществляться целиком в пределах аналитических суждений? Согласно Куайну, высказывание аналитично, если оно истинно в силу значений и не зависит от факта [2, с. 46]. То есть, аналитическое суждение, хоть и не подразумевает выход в область эмпирических фактов и чувственных данных, требует для своего развертывания пространства априорных форм, языка и значений. Аналитическая выводимость предикатов субъекта из понятия о субъекте, основанная на тождестве, закономерно проецируется в плоскость языка и ведет за собой проблемы синонимии, подстановки тождественных и, наконец, проблему значения. Кант не предполагал ее, но она возникает, если вспомнить, что аналитическую форму имеют истины разума, действующие, согласно Лейбницу, во всех возможных мирах. Это значит, что аналитически выведенные истины не могут быть ложными, т.е. они имеют значение истинности.

Связь аналитичности суждений с языком и сферой значений раскрывается при обращении к примерам. Если мы возьмем аналитическое суждение «Холостяк – это неженатый человек», мы обнаружим, что оно организовано синонимией двух использованных в нем терминов. Данное высказывание будет аналитическим, если его субъект и предикат эквивалентны, т. е. когнитивно синонимичны и взаимозаменяемы. Это как раз то, что Кант имел в виду, говоря о связи предиката с субъектом, возникающей в аналитическом суждении вследствие тождества. На логическом уровне высказываний тождество проявляется как эквиваленция, на языковом – как синонимия. Но законы синонимии при этом не ясны, как минимум, они не определены рациональными априорными структурами. Они определены языковой практикой, историческими обстоятельствами, контекстом. Вопрос «почему эти термины синонимичны?» не имеет никакого отношения к аналитичности высказываний. Поэтому, согласно Куайну, из когнитивной синонимии нельзя вывести суть аналитичности и в целом нельзя провести границу между аналитическими и синтетическими суждениями, поскольку невозможно разложить истинность высказывания на лингвистический и фактуальный компоненты. На формально-логическом уровне аналитичность высказывания тоже не просматривается. Все усилия по ее выявлению приводят только к тому, чтобы задать ее для того или иного языка; высказывание будет аналитическим, если оно будет не просто истинным, а истинным в соответствии с определенным семантическим правилом [2, с. 60-67].

Эти рассуждения подводят нас ко второй точке водораздела двух типов эпистемологии. Выделение синтетических суждений предполагает языковой редукционизм, т.е. идею сводимости высказываний языка к эмпирическим данным. Р. Рорти, описывая различие между философией естественного и идеального языка (Ordinary Language Philosophy и Ideal Language Philosophy), отмечает, что последняя предложила идею построения такого языка, который бы принимал в качестве исходных элементов только объекты «прямого перцептивного знакомства» (direct perceptual acquaintance), и в нем должны были бы соблюдаться условия перевода каждого описательного суждения (о сознании, разуме, знании, «природе» вещей) в предложения об этих объектах. Исторически большинство лингвистических философов, разделяющих данную идею, были эмпириками, а также часто бихевио-

ристами [10, p. 9]. Мы можем предположить связь Ideal Language Philosophy с натуралистической эпистемологией, а Ordinary Language Philosophy, в свою очередь, с нормативной, продолжающую приверженность последней к аналитическим суждениям, а первой – к синтетическим.

В своей радикальной версии редукционизм предполагает, что термин может быть осмысленным только если он есть имя чувственно данного объекта, или составлен из таких имен, или же он есть сокращение от такого составного термина [2, с. 70]. Первым эмпириком, который предпринял реальные шаги для редукции языка науки к терминам непосредственного опыта, был Р. Карнап. К оппозиции редукционизма можно отнести учение Гуссерля, который полагал, что нельзя извлекать из значений слов какие-либо суждения, в том числе аналитическим путем, и при этом быть уверенным, что этим способом достигается познание фактов [7, с. 304-305]. Напротив, не следует извлекать из словесных понятий каких-либо суждений, нужно созерцательно проникать в те феномены, которые язык обозначает соответствующими словами. И Гуссерль, и его оппонент Г. Фреге видели перспективу установления соответствия высказываний и дескрипций с «исходной реальностью», только этой реальностью не были для них объекты «прямого перцептивного знакомства». Исходной реальностью являлись логические принципы и сфера непосредственных данных сознания. Однако этот путь не был очевидным. Для логицизма Фреге оказался проблематичным переход от предложений естественного языка к предложениям формализованного языка в связи с тем, что исходные дефиниции в конечном итоге можно дать только на естественном языке [6]. Для Гуссерля проблематичным был более масштабный переход от эмпирико-логического сознания к суждениям и теоремам, касающимся объективной значимости вещей. Таким образом Гуссерль и Фреге представляют нормативную парадигму в эпистемологии. Так, по Гуссерлю, смысл высказываний о том, что есть предметность и как она проявляет себя в познании может сделаться очевидным из одного только анализа сознания [7, s. 301].

Мы рассмотрели признаки, указывающие на нормативность того или иного эпистемологического учения. Суммируем полученные результаты в их противопоставлении натуралистической установке в порядке их производности друг от друга (см. Табл. 1).

Табл. 1.

Различие нормативной и натуралистической парадигм эпистемологии в генетическом аспекте

Нормативная эпистемология	Натуралистическая эпистемология
Трансцендентализм →	Натурализм →
Априоризм: основные эпистемические концепты разрабатываются a priori →	Эмпиризм: эпистемические концепты выводятся a posteriori →
Рефлексия считается адекватным методом понимания эпистемологических принципов и фактов →	Эмпирическое исследование считается адекватным методом понимания эпистемо-логических принципов и фактов →
Аналитические суждения истинны и приоритетны, поскольку обладают силой выводимости →	Синтетические суждения истинны и приоритетны →
Антиредукционистская теория языка: нельзя установить соответствие высказываний и термин-эмпирическим фактам и объектам «прямого перцептивного знакомства»; проблематично, но можно установить соответствие высказываний формального языка высказываниям естественного языка (Фреге) или области объективных значений (Гуссерль) →	Редукционистская теория языка: можно установить соответствие высказываний и терминов эмпирическим фактам и объектам «прямого перцептивного знакомства» →
Предписывающий характер эпистемических положений (Advisory Epistemology) →	Эпистемические положения выводятся как следствия полученных данных, констатируют факты →
Эпистемологические факты являются оценочными, а не чисто описательными, постулирующая и оценочная терминология →	Научный язык должен оставаться на уровне констатации и дескрипции изучаемых фактов, приоритет дескриптивной терминологии →
Противостоит скептицизму	Открывает дорогу скептицизму

Мы приходим к тому, что помимо трансцендентальной установки и предполагаемого ею априоризма рациональных познавательных процедур, нормативность эпистемологии находит выражение в ее отношениях с языком, выражающихся в размежевании аналитических и синтетических высказываний с приоритетом первых и отрицании языкового редукционизма. Остальные традиционно выделяемые проявления нормативности являются продолжением этой выявленной нами логико-семантической и языковой установки.

В заключении отметим, что исторически и генетически всякая эпистемология нормативна [4]. Так, Д. Ким утверждает, что «эпистемология является нормативной дисциплиной в такой же степени и в том же смысле, что и нормативная этика», акцентируя неустранимость элемента нормативности из познавательных стратегий, поскольку «обоснование – это то, что делает само знание нормативным понятием» [8, p. 35].

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. М.: Наука, 1999. 655 с.
2. *Куайн У.В.* О. С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков / пер. с англ. В.А. Ладова, В.А. Суворцева. Томск: Издательство Томского университета, 2003. 166 с.
3. *Ayer A.J.* The Problem of Knowledge, London: Macmillan, 1956. 224 p.
4. *Conee E.* Normative epistemology // Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998. P. 6102-6105. URL: <https://archive.org/details/RoutledgeEncyclopediaOfPhilosophy/page/n199/mode/2up>
5. *Ferlin P.F.* Thesis: Naturalized Epistemology and the Normative Problem PY3500: Dissertation B.A. Philosophy, University of London, 2018. 17 p.
6. *Frege G.* Logic in Mathematic (1914). In: Gottlob Frege & Michael Beaney (ed.) // The Frege Reader. Blackwell, 1997. P. 308-318.
7. *Husserl E.* Philosophie als Strenge Wissenschaft // Logos, I, 1910-1911. S. 289–341.
8. *Kim J.* What is Naturalized Epistemology? // James E. Tomberlin (ed.), Philosophical Perspectives, 2. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1988. P. 381–406.
9. *Rysiew P.* Naturalism in Epistemology // Stanford Encyclopedia of Philosophy. First published Fri Jan 8, 2016; substantive revision Mon Mar 16, 2020. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-naturalized/>
10. *The Linguistic Turn.* Ed. R. Rorty. Chicago: University of Chicago Press, 1967. 393 p.

Лада Владимировна Шиповалова

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербурге*

КТО ЗАДАЕТ НОРМЫ ПУБЛИЧНОЙ НАУЧНОЙ КОММУНИКАЦИИ?

Аннотация. В докладе ставится вопрос о природе и возможности общих норм публичной научной коммуникации, вовлекающей ученых (экспертов), а также публику и субъектов власти. Природа этих норм проблематична в силу того, что во взаимодействие включаются акторы, объединяющиеся в сообщества с различными возможностями общественного эффекта. Каждое из этих сообществ руководствуется собственными правилами и отношением этих правил с практиками. Совокупность правил в каждом случае трактуется как отдельная «форма жизни» (Л. Витгенштейн), связь которой с другой формой затруднительна, особенно если речь идет о «форме жизни» научного сообщества, обладающего скрытым для понимания извне «личностным знанием» (М. Полани). Соответственно, возникает альтернатива. Либо нормы публичной коммуникации представляют собой распространение и/или навязывание другому правил одного из сообществ, что нарушает принципы общественной управляемости. Или следует говорить лишь о практиках публичной коммуникации, правила или нормы которых не могут быть описаны и предписаны. Возможно из этой альтернативы нет выхода. Однако ее заострение представляет собой шаг к тому, чтобы его искать.

Ключевые слова: публичная коммуникация, власть, эксперты, нормы, институты, управляемость.

Lada V. Shipovalova

St Petersburg University, Saint Petersburg

WHO SETS THE NORMS OF PUBLIC SCIENCE COMMUNICATION?

Abstract. The report raises the question of the nature and the possibility of the norms of public science communication involving scientists (experts), as well as the public and powerful political actors. The nature of these norms is problematic because the interaction involves various actors who unite in more or less organized communities with different

possibilities of social effect. Each of these communities has its own rules and the relationship of these rules with practices. The set of rules in each case is interpreted as a separate “form of life” (L. Wittgenstein), the connection of which with another form is difficult, especially when it comes to the “form of life” of the scientific community, which has “tacit knowledge” hidden for understanding from the outside (M. Polani). Accordingly, an alternative arises. On the one hand, the norms of public communication represent the spread and / or imposition of the rules of one of the communities on another. On the other hand, one should only talk about the practices of public communication, the rules or norms of which cannot be described and prescribed. Perhaps there is no way out of this alternative. However, sharpening this alternative is a step towards looking for the way out.

Keywords: public science communication, power, experts, norms, institutions, governability.

Публичная научная коммуникация представляет собой сложное общественное взаимодействие, возникающее в случаях необходимости принятия решений по значимым общественным вопросам в демократическом государстве. Эти вопросы могут относиться к социальной повестке в широком смысле слова, к политическим решениям, связанным с реализацией власти, например, в случаях трансформации основных законов государства, к внедрению и функционированию новых технологий или к ситуациям экологических рисков или катастроф. В этих ситуациях ответственное решение субъекта политической власти должно дополняться экспертным знанием ученого, специалиста в данном вопросе, а также мнением публики, которую непосредственно затрагивают данные решения, определяя ее образ и условия жизни. Однако указанные субъекты, потенциально включаемые в публичную научную коммуникацию, представляются достаточно гетерогенными по сфере знаний, специфике деятельности, ценностям, которые они руководствуются. В этом контексте следует поставить вопрос о природе и самой возможности общих норм публичной научной коммуникации, вовлекающей во взаимодействие ученых (экспертов), а также различных субъектов, связанных с наукой, но непосредственно ею не занимающихся, – публику и субъектов власти.

Указанные субъекты объединяются в более или менее организованные сообщества, обладающие различными возможностями общественного эффекта. Каждое из этих сообществ руководствуется в своей деятельности собственными правилами и отноше-

ем этих правил с практиками; по крайней мере это стоит сказать о научных экспертных сообществах и поведении властных элит, хотя в демократическом обществе действуют также организованные гражданские сообщества, неформальные организации активистов и сочувствующих граждан, активно влияющие на процессы принятия решений. Совокупность правил в случае любой деятельности может быть истолкована как отдельная «форма жизни» (Л. Витгенштейн), связь которой с другой формой затруднительна. Эти правила определяются совместным опытом, после приобретения которого, возникает способность понимания общего языка, с использованием которого осуществляется деятельность, а также правил, которые эту деятельность и ее язык определяют. Особенно такое положение дел существенно, если речь идет о «форме жизни» научного сообщества, обладающего скрытым для понимания извне «личным знанием» (М. Полани). Оно рождает закрытость и проблему взаимодействия различных дисциплин.

Отметим, что такого рода проблема единых норм и правил существует и для самой научной деятельности, однако для конкретного научного сообщества она может быть видна только извне. Проблема производна от истолкования (в том числе самоистолкования) научной деятельности исключительно как социального института, обладающего своими собственными институциональными определенностями (способами аргументациями, критериями дисциплинарной научности, элементами институционализации – журналами, организациями, объединениями и т.п.). Такое истолкование делает избыточным общие эпистемические критерии научности, которые могли бы служить основанием пересечения исследований и взаимодействия дисциплин. Следует подчеркнуть, что такое истолкование, а также обосновываемая в нем закрытость и автономия, связано с идеей парадигм Т. Куна, а также с тем социально-политическим климатом закрытости исследований периода холодной войны, в котором эта идея получала свою легитимацию [1]. Кроме того, есть общий исторический контекст для такого самоистолкования: сам термин научное сообщество и проблематика его этоса отчасти возникают как ответ на претензию со стороны государства полностью регулировать научные исследования посредством научной политики в эпоху после научно-технической революции, с середины XX в. В современности такого рода предпосылки различия норм отдельных дисциплин выражаются, например, в идеях третьей волны социологии научного знания (SKK)

которые критикуются в сообществе социальных исследователей науки в том числе за закрытость научных дисциплин, которая ими обосновывается (см., например, об этой критике [2]). Это заставляет представителей SKK расширять свой подход к научной экспертизе и устанавливать некоторые возможности перевода между разными дисциплинами и, скажем условно, эпистемическими группами, а также определять акторов, ответственных за этот перевод (см., например, об этом [3]). Последнее свидетельствует о том, что проблема взаимодействия дисциплин все же есть, настаивание на их самодостаточности обоснованно, однако в современности не конструктивно. Взаимодействие необходимо, коль скоро актуальны междисциплинарные проекты, условием осуществления которых является обоснованное признание подхода другого, вступающего в междисциплинарную коммуникацию, в качестве научного, т.е. признание общих эпистемических норм, регулирующих исследование (см. об этом [4]). Кроме того, современная наука очевидно представляет собой значимую общественную силу, существует не безотносительно к общественным контекстам ее использования в том числе в качестве экспертного знания. В этом случае у публики, а также у субъектов власти есть необходимость в понимании того, какие нормы определяют научность экспертных высказываний и служат основанием доверия им со стороны ненаучных субъектов.

При переходе в область публичной коммуникации с участием экспертов проблема различия языков практик и соответствующих им правил заостряется. Возникает альтернатива. Либо нормы публичной научной коммуникации представляют собой распространение и/или навязывание другому правил одного из сообществ. Либо следует говорить лишь о практиках публичной коммуникации, правила или нормы которых не могут быть описаны и предписаны. Возможно из этой альтернативы нет выхода. Однако ее заострение представляет собой шаг к тому, чтобы его искать. В первом случае такими господствующими могут становиться нормы эпистемически или политически властвующего сообщества. При этом мы имеем дело с нарушением демократического общественного режима и принесением процессов управляемости в жертву авторитаризму властвующего сообщества. Научное сообщество также может быть авторитарным и догматическим, если оно пренебрегает принципом критической рациональности (К. Поппер) или скрывает относительность консенсуса, присутствующего на данный мо-

мент [5]. Авторитарность же политического сообщества, особенно если оно определяет эпистемическую нормативность, диктуя, скажем, правила просветительской деятельности, может привести к искажению смысла экспертного знания и, соответственно, к серьезным ошибкам в принятии значимых общественных решений. Второй случай отсутствия норм представляется нереальной гипотезой, поскольку предполагает отсутствие повторяющихся практик и их институционализации, отсутствие способности у действующих субъектов к формализации и репрезентации их опыта. То есть во втором случае может идти речь скорее о слепоте относительно существующей нормы, чем о ее отсутствии.

Наметим два возможных ответа, которые могут быть представлены в качестве выхода из указанной альтернативы. Их конкретизация будет предложена в докладе. Первый ответ звучит со стороны социальных исследований науки, в которых институциональная определенность взаимодействий истолковывается на основании интерпретации идеи Л. Витгенштейна из Философских исследований об отношении правил и практик [6]. Скептическое прочтение Витгенштейна, осуществляемое в сильной программе социологии научного знания Д. Блура, предполагает, что правила отделены от практик, и потому для их соотнесения необходимы социальные контексты и установление консенсуса. В этом контексте различные правила и институты сталкиваются с необходимостью дополнительных посредников между ними. Однако при этом остается неясным соотношение собственных практик и правил посреднической деятельности. Не скептическое прочтение, реализуемое в эмпирицистском направлении исследований науки технологий и общества, в частности в акторно-сетевой теории, не предполагает отдельного от практик существования норм (институтов). Соответственно, неформализованные нормы, внимание к которым оправдано в контексте неинституционализма [7, р. 27-29], оказываются включенными в режим гибкой «рефлексивной координации», предполагающий трансформацию норм в зависимости от изменяющихся условий практического взаимодействия [8].

Второй ответ звучит со стороны политических исследований публичной коммуникации, утверждающих возможность реализации в ней режима рекурсивности [9]. В этом режиме, описанном для социальных систем еще Э. Гидденсом, происходит взаимное порождение акторов и структуры в процессах политической актив-

ности. Применительно к отношению правил и практик можно сказать, что правила или нормы здесь воссоздаются акторами через те самые средства, через которые акторы себя выражают. В широком смысле такой рекурсивный процесс имеет место, когда различные субъекты воссоздают своим взаимодействием общество, и одновременно общество как целое воспроизводит язык, культурную традицию и знания со своими нормами в качестве основания человеческого взаимодействия. При конкретизации этого смысла в контексте публичной коммуникации, особенно складывающийся в цифровом информационном пространстве, становится очевидной возможность получения эффекта от взаимной зависимости и сотрудничества. Подчеркнем, что здесь имеет значение одновременность взаимодействующих сторон, образующих не каузальную одностороннюю цепочку, но взаимное, двустороннее событие производства эффекта, включающего формирование или трансформацию нормы. В контексте информационного взаимодействия такая рекурсивность проявляется в том, что различные по направлению роли отправителя и получателя информации становятся размытыми в рекурсивных потоках. «Сообщение» больше не устанавливается смысловой интенцией только отправителя, но истолковывается через конкретное взаимодействие между двумя сторонами [9, с. 7]. В контексте конструктивной публичной политической и научной коммуникации рекурсивность предполагает воспроизведение возможности саморегулирования системы за счет включения различных акторов в принципиально многостороннее взаимодействие с целью выработки решения с сопутствующим производством и воспроизводством норм. Роли взаимодействующих акторов при этом могут быть не равнозначными, однако многостороннее участие остается необходимым.

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, грант № 19-18-00210 «Политическая онтология цифровизации: исследование институциональных оснований цифровых форматов государственной управляемости».

Литература

1. Фуллер С. Кун против Поппера. Борьба за душу науки. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2020. – 272 с.
2. Wynne B. May the Sheep Safely Graze? A Reflexive View of the Expert-Lay Knowledge Divide // Risk, Environment and Modernity. Towards a New Ecology / Ed. by S. Lash, B. Szerszynski, B. Wynne. London: Sage, 1996. P. 44–83.

3. Collins H., Evans R., Weinel M. Interactional Expertise // Handbook on Science and Technology Studies / Ed. by U. Felt, R. Fouché, C.A. Miller, and L. Smith-Doerr. MIT Press, 2016. P. 765-792.

4. Галисон П. Зона обмена: координация убеждений и действий // Вопросы истории естествознания и техники. 2004. № 1. С. 64-91.

5. Kabat GC. Taking distrust of science seriously: To overcome public distrust in science, scientists need to stop pretending that there is a scientific consensus on controversial issues when there is not // EMBO. Rep. 2017. Vol. 18(7). P.1052–1055.

6. Lynch M. Extending Wittgenstein: the pivotal move from epistemology to the sociology of science // Science as practice and culture / Ed. A. Pickering. Chicago: University of Chicago Press, 1992. P. 215–265.

7. The Oxford Handbook of Political Institutions. Oxford: Oxford University Press, 2006. – 816 p.

8. Hofmann J., Katzenbach Ch., Gollatz K. Between coordination and regulation: Finding the governance in Internet governance // New media and Society. 2017. Vol. 19(9). P. 1406-1423.

9. Crosier M. Recursive Governance: Contemporary Political Communication and Public Policy // Political Communication. 2007. Vol. 24(1). P. 1-18.

Людмила Владимировна Баева

Астраханский государственный университет, Астрахань

ЭТИКО-ПРАВОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЦИФРОВОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ¹

Аннотация. Процесс цифровой трансформации образования, который получил глобальный охват и форсированное ускорение в условиях пандемии, актуализировал вопросы безопасности человека в коммуникативно-образовательной среде. Риски цифровизации основного образования оказались связаны с различными сферами проявления: информационными, когнитивными, социальными, аддиктивными, витальными. В статье представлены результаты исследования комплекса проблем цифровизации образования таких как: цифровое неравенство, цифровая эксклюзия, углубляющийся социально-цифровой и образовательный разрыв и др., с позиции социально-философского и этического анализа.

Ключевые слова. Цифровизация образования, цифровое неравенство, цифровая эксклюзия, социальная устойчивость, безопасность.

Ludmila V. Baeva

Astrakhanski universitet, Astrakhan

ETHICS AND LEGAL PROBLEMS OF DIGITAL TRANSFORMATION OF EDUCATION

Abstract. The process of digital transformation of education, which received a global reach and accelerated acceleration in the context of the pandemic, actualized the issues of human security in the communicative and educational environment. The risks of digitalization of basic education were associated with various spheres of manifestation: informational, cognitive, social, addictive, vital. The article presents the results of the study of the complex problems of digitalization of education, such as: digital inequality, digital exclusion, deepening socio-digital and educational gap, etc., from the standpoint of socio-philosophical and ethical analysis. The article was prepared with the support of the RFBR, project No. 19-29-14007 MK "Assessment of the impact of digitalization of the educational and social space on a

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 19-29-14007 МК «Оценка влияния цифровизации образовательного и социального пространства на человека и разработка системы безопасной коммуникативно-образовательной среды».

person and the development of a system of safe communication and educational environment”.

Keywords: *digitalization of education, digital inequality, digital exclusion, social sustainability, security.*

Цифровизация социальных институтов осуществляется форсированными темпами, связанными с потребностями цифровой экономики, с одной стороны, и с ограничениями в условиях продолжающейся с 2020 года пандемии COVID-19, с другой. В значительной степени этот процесс затронул систему образования, которая осуществляет цифровую трансформацию по ускоренному пандемией сценарию. Этот процесс происходит сегодня по всему миру, в странах с различной степенью готовности к подобным трансформациям и различными технологическими возможностями. Несмотря на многочисленные отличия, большинство стран отметило, что возникли общие трудности на этом пути, прежде всего связанные с недостаточной обеспеченностью граждан и учебных заведений необходимыми техническими ресурсами, отсутствием в достаточной степени необходимых для педагогов, учеников и их родителей цифровых навыков, нехваткой методических материалов для онлайн-обучения и др. Ряд этих проблем устраняется быстрыми темпами, в том числе переподготовка педагогов, наработка учебно-методических заданий, цифровизация учебных организаций. Однако важной составляющей цифрового обучения является обеспечение права на равные условия для единого общего образования всех граждан, что оказывается затруднительным, если в семье учащегося отсутствует доступ к получению образования в удаленном формате. В этих условиях обострилась проблема цифровой эксклюзии, имеющая как правовые, так и этические аспекты. Целью нашего исследования выступает выявление, характеристика и оценка этических, антропологических и социальных рисков цифровой трансформации образования, проводимая на основе социально-философского анализа.

В 2020 году по мере того, как вопросы безопасности и защиты личности в цифровой среде становились все более острыми интенсифицировались социальные практики с обеспечением защиты. Устойчивость социальных систем во многом определяется факторами, связанными с обменом информацией внутри системы и с окружающим миром. Факторами, увеличивающими социальную устойчивость в цифровой среде системы образования в данном случае

выступают действия в учебной и внеучебной деятельности, способствующие соблюдению прав человека в получении образования, защите личности в цифровой среде от деструктивного социального воздействия, обеспечению коммуникативных потребностей личности (потребность в коммуникации, самовыражении, социальном взаимодействии), развитию его способностей, навыков, повышающих его социальную адаптацию и социализацию, урегулирование взаимоотношений в коммуникативно-образовательной среде на основе принципов этики, взаимоуважения и признания прав каждой из сторон образовательного процесса. Ускоренная цифровизация обучения показала, что наиболее значительными рискогенными факторами в этой сфере оказались: неравенство в доступе к обучению, утрата качества образования, социальная дезинтеграция, снижение нормативной и ценностно-ориентирующей миссии образования, утрата личной безопасности, а также возрастание дезинформации, информационных фейков, нарушение целостности образовательного контента. Рост новых рисков еще раз подтверждает теорию У. Бека о том, что качественное усложнение системы приводит не к снижению, а к усложнению и увеличению рисков в этой системе [1]. Вопрос доступности цифрового образования оказался одним из наиболее острых, связанных с гарантией прав человека на получение образования вне зависимости от его социального положения, материального достатка, места проживания и т.д. Однако фактически все из перечисленных параметров оказались в той или иной степени влияющими на возможность получения онлайн-обучения, осуществляющегося из дома учащихся, где фоном является различная социальная среда. Доступность цифровых образовательных ресурсов стала проблемой для малообеспеченных семей и населения, проживающего в отдаленных районах, с неустойчивым подключением к Интернету. По данным ЮНЕСКО, «около 826 миллионов учащихся – половина из общего числа учащихся, – не посещающих школу из-за пандемии COVID-19, не имеют доступа к домашнему компьютеру, а 43 % (706 миллионов) не имеют доступа к Интернету в домашних условиях, в то время как цифровое дистанционное обучение используется для обеспечения непрерывности образования в подавляющем большинстве стран» [2].

Равные условия для обучения в настоящее время еще отсутствуют, что было отмечено и европейскими и российскими исследователями. На 3-м Европейском образовательном саммите (12.12.2020), был принят «План действий по цифровому образованию» где во

введении отмечалось, что в условиях пандемии обозначились проблемы цифрового разрыва: в обеспечении доступа, равенства и инклюзивности. Среди различных трудностей, возникших при переходе к онлайн-обучению респонденты отмечали, что «социально-экономическое положение родителей сыграло решающую роль в их способности помогать ученикам и студентам продолжить учебный процесс. Родители с высшим образованием, как правило, имели больше возможностей для помощи учащимся, создавая дома благоприятную учебную среду» [3]. Эта проблема, по сути, имеет не только экономические, но и социальные причины. Отмечалось, что в этот период особенно пострадали учащиеся начальных и неполных средних школ (а также учащиеся, которые больше зависят от физического присутствия наставника или учителя). Поэтому неблагополучные семьи оказываются областью риска в праве получения ребенком образования, если оно будет проводиться удаленно.

Исследователи отметили, что пандемия способствовала не только усилению цифрового разрыва, но и социального. Углубляется разрыв между социальными слоями, между поколениями, и это неравенство не просто «это не просто нежелательный побочный продукт цифровой революции: это одна из основных проблем, подрывающих справедливое информационное общество для всех, влияющих на саму возможность всеобщего и полного гражданства и некоторые из необходимых условий для лучшей жизни» [4].

Для решения экономических и технических задач для поддержки высокоэффективной экосистемы цифрового образования государства планируют предпринять следующие действия: устранение пробелов в подключении; устранение пробелов в оборудовании; поддержка образовательных и учебных; решение проблемы доступности вспомогательных технологий и др. Во многих странах вопросы доступа к цифровым ресурсам становятся на одно из первых мест повестки дня. Что касается социальных аспектов, то они не имеют скорого и однозначного решения. Следует признать, что при дистанционном обучении для школьников проблема цифровой дискриминации, разрыва станет одной из чрезвычайно острых. По цифровой дискриминацией в данном случае мы понимаем ситуацию, при которой каким-либо субъектам оказываются недоступны возможности получения образования в цифровом формате по экономической или социальной причине. Речь идет о косвенной, а не прямой дискриминации, когда правила применяются ко всем одинаково, но для определенных субъектов или

групп в силу их особенностей они создают серьезные проблемы. В условиях пандемии все более актуальным становится понятие цифровой эксклюзии (digital exclusion) для описания ситуации, при которой отсутствует возможность доступа к цифровым коммуникациям, ресурсам и сервисам либо наличие значительных проблем и затруднений в их использовании. Цифровая эксклюзия включает различные стороны проявления: ограничения или отсутствие технических средств, доступа к Интернет-ресурсам, цифровой грамотностью и необходимых компетенций, возможностей здоровья, возрастных возможностей, социальных условий. Особое внимание следует уделить при этом экономическим и социальным условиям, при том, что если создание экономических условий может быть осуществлено с помощью государства, муниципалитетов, учебных заведений, то социальные барьеры не могут быть разрешены подобным образом. Если речь идет о неблагополучных семьях, в которых дети, обучаясь в традиционной школе, получали равное с другими обучение, то в дистанционной среде, при обучении из дома, фактор «неблагополучия» семьи сразу же отразится на возможности обучения. Классическая среда обучения была создана для гарантии права всех получить доступ к обучению, несмотря на имущественный или социальный уровень. При переходе к цифровому обучению особой проблемой может оказаться культурный контекст обучения, его проявление наиболее заметно в семьях и регионах, имеющих выраженные традиционные ценности, тяготеющие к радикальным формам. В семьях, где высокую роль играет религиозный фактор, сильны этноцентрические устойчивые отношения к цифровому образованию более негативные. Отмечается также и возможная дискриминация девочек в семье с традиционным укладом, что оказывает влияние на обучения онлайн формате, если оно осуществляется из дома учащихся. В Аналитическом докладе ООН, посвященном проблемам прав женщин и девочек в условиях воздействия фактора COVID-19, в 2020 году отмечалось, «опыт прошлых эпидемий свидетельствует об особом риске того, что девушки бросят школу и не вернуться в школу даже после окончания кризиса» [5. С. 16]. Это наиболее актуально для развивающихся стран, однако и в развитых странах, где высок приток мигрантов, эти проблемы также являются значимыми. Для семей мигрантов в тех или иных регионах, проживающих, как правило, в стесненных условиях, без отдельного пространства для детей и молодежи студенческого возраста получение цифрового

образования столкнулось с трудностями, связанными с невозможностью организации изолированного рабочего места учащихся. Переход к обучению из дома, удаленно делает фактор микросоциума определяющим, и для значительной части учащихся именно он будет источником дальнейшей цифровой эксклюзии.

Трансформация системы образования в направлении цифровизации и постепенного отхода от классической формы может обострить социальные, правовые и этические вопросы. Этический аспект в данном случае рассматривается как проявление скрытой дискриминации, формирования дистанции не только между школой и учащимися, но и между учащимися, находящимися в различных социально-экономических условиях. Обучение в форме онлайн-классов, где так или иначе выявляются социальные условия, в которых живет учащийся, создает почву для возможного неэтичного отношения к тем, кто находится в худших условиях, что в крайних случаях может формировать стрессовые ситуации и нежелание учиться и общаться у учащихся. Социальная дистанция таким образом не сокращается, а увеличивается, что способно перерасти в будущем в новые формы социальных противоречий.

Проблемы, с которыми столкнулась система образования в условиях форсированной цифровизации с 2020 года, обозначили необходимость сокращения и преодоления цифрового разрыва, который вызвал образовательный разрыв и усилил социальные проблемы. Преодоление этих проблем становится важнейшей задачей как для государств, так и для граждан и сообществ, если тенденция к цифровому образованию как к доминирующему окончательно утвердиться в мире и в России.

Литература

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М: Прогресс-Традиция, 2000.
2. UNESCO. Глубокий «цифровой разрыв» в дистанционном обучении. 21.04.20. URL: <https://ru.unesco.org/news/glubokiy-cifrovoy-razryv-v-distancionnom-obuchenii>
3. Digital Education Action Plan (2021-2027) URL: https://ec.europa.eu/education/education-in-the-eu/digital-education-action-plan_en
4. Aggarwal N., Cowls J., Floridi L., Mokander J., Morley J., Taddeo M., Tsamados A., Wang V., Watson D. COVID-19 and the Digital Divides. 07.07.2020. URL: <https://www.oii.ox.ac.uk/blog/covid-19-and-the-digital-divides/>
5. ООН. Аналитическая записка: воздействие COVID-19 на женщин и девочек. 09.04.2020 URL: https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/russian_brief_on_covid_and_women_rev.pdf

Александр Михайлович Дорожкин

*Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского,
Нижний Новгород*

НОРМАЛЬНОЕ И АНОМАЛЬНОЕ В ЭВРИСТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ

Аннотация. Кратко анализируются существующие представления об эвристическом мышлении. Предлагается авторская трактовка различия проблем и задач в науке применительно к эвристическим приемам их постановки и решения. Анализируются современные представления о проблемных ситуациях в научном поиске. На основе такого анализа рассматривается вопрос о возможности использования критериев нормальности и аномальности применительно к эвристическому мышлению и вводится представление о нормальных и аномальных эвристических приемах на примере постановки и решения научных проблем и задач. Высказывается гипотеза о наличии определенных границ «нормального» эвристического мышления. На примере авторского анализа решения проблемы Архимедом, делаются выводы о том, в каких случаях необходимо говорить о нормальном и аномальном характере решения научных проблем и задач.

Ключевые слова: проблема, задача, эвристика, аномальное, нормальное, трансформация.

Aleksandr M. Dorozhkin

Lobachevsky State University of Nizhniy Novgorod, Nizhniy Novgorod

NORMAL AND ABNORMAL IN HEURISTIC THINKING

Abstract. The article presents the brief analysis of existing concepts of heuristic thinking and the author's interpretation of the difference between problems and tasks in science in relation to heuristic methods of their formulation and solution. The modern ideas about problematic situations in scientific research are analyzed. The possibility of using the criteria of normality and abnormality in relation to heuristic thinking is considered based on this analysis. The idea of normal and abnormal heuristic methods is introduced on the example of the formulation and solution of scientific problems and tasks. A hypothesis about the existence of "normal" heuristic thinking boundaries is put forward.

Conclusions are made about the difference between the normal and abnormal nature of solving scientific problems and tasks on the example of the author's analysis of the Archimedes problem solution.

Keywords: problem, task, heuristic, abnormal, normal, transformation.

Любой автореферат любой диссертации содержит перечень поставленных и решенных задач автором этой работы. И это считается обязательной нормой для работ соответствующего уровня. Кроме этого, в требованиях ВАК к работам, представленным на соискание степени доктора наук, необходимой нормой является постановка и решение значимой научной проблемы. Таким образом, для претендентов на научную степень нормой является демонстрация творческого мышления. Такое мышление практически во всей литературе отождествляется с понятием эвристики, следовательно нормальным для подобного рода работ, да и не только таких работ, обязательной нормой является использование приемов эвристического мышления. Более того, зачастую эвристику и называют наукой о творческом мышлении. Это отмечает один из ведущих специалистов в области эвристики В.Ф. Спиридонов [8, с. 1129–1130]. Однако, он же ограничивает область применения эвристики решением задач, но не проблем [7, с. 97–108]. Но если согласиться с таким положением, то необходимо либо полагать, что для постановки и решения проблем существуют какие-то отличные от эвристик методы, либо заявить, что между содержанием проблем и задач – хотя бы в области научного творчества – если и существует разница, то она незначительна.

Если обратить внимание на последний вывод, то нужно отметить, что действительно, по поводу такого соотношения высказываются различные точки зрения. В англоязычной литературе деления на проблему и задачу нет. Для обозначения соответствующей формы знания употребляется один термин «problem». В отечественной философской литературе пик интереса к этому вопросу обозначился в 80-х годах 20 века, и там также есть работы, в которых, по крайней мере, на уровне определений, допускается отождествление проблем и задач [1, с. 49–50].

Однако, в большинстве работ различие между проблемой и задачей проводится, правда, это различие видят совершенно по-разному. Так, по В.Ф. Спиридонову проблема отличается от задачи отсутствием исходной цели. Обычно это выражается

как отсутствие или неполнота исходной формулировки [8, с. 752]. Примерно такую же точку зрения высказал В.Ф. Берков: Он считает, что задачу нужно связать с ситуацией, характеризующейся достаточностью средств для достижения цели научного познания, а проблему – с их недостаточностью [1, с. 50]. При всей справедливости таких определений, хотелось бы отметить, что при этом, по нашему мнению, слишком уж упрощается процедура решения задачи. При таком понимании сути задачи это серьезно приближает к алгоритмическим приемам ее решения, а это не соответствует сути эвристики [6, 1 и др.] По мнению всех без исключения исследователей, суть эвристики как раз состоит в том, что решения с ее помощью не сводятся к каким бы то ни было алгоритмам. В.С. Грязнов в качестве основы для различения предлагает использовать характер ответа: ответ на задачу не создает новой теории, а находит место внутри теории уже существующей, тогда как ответ на проблему всегда выступает в качестве новой теории [2, с. 114]. С таким разграничением выразил согласие и И.Т. Касавин [3, с. 749]. Такое разграничение, на наш взгляд, также имеет определенный недостаток в силу того, что здесь предполагается получить ответ на то, с чем мы имеем дело, – проблемой или задачей, – лишь после того, как новая теория построена. И задача и проблема, как правило, имеют форму вопроса; отвечая на который хотелось бы заранее знать: остаемся ли мы в рамках существующей теории или претендуем на формирование новой.

Иной вариант различения проблем и задач предлагает В.П. Кутепов [4]. С его точки зрения, необходимо развести проблему и задачу как «разнопорядковые категории», фиксирующие функционирование различных слоев познания: проблема есть форма фиксации созерцания, а задача фиксирует познавательную деятельность. То есть функции проблемы быть регулятором лишь созерцания, а задача контролирует познавательную деятельность. «В познавательной деятельности, – отмечает автор, – человек не только изменяет реальность, делает ее доступной созерцанию, он вместе с тем осуществляет свою задачу, которая, как закон, определяет свою волю» [4, с. 83]. Однако, автор, очевидно понимая, что такой разрыв между проблемой и задачей приведет к противопоставлению форм познавательной активности, вводит понятие закрытой (определенной) и открытой (неопределенной) задач [4 с. 83]. Тем самым он пытается ввести элементы созерцания в деятельность и деятельности – в созерцание. Это в какой-то мере

позволяет сгладить противоречие в познании между созерцанием и деятельностью, но стирает разницу между проблемой и закрытой задачей, что является у автора исходной посылкой для рассуждения о соотношении проблемы и задачи. Существует и еще несколько попыток, на наш взгляд, не совсем удачных, предпринятых для различения проблемы и задачи, например, по такому параметру, как «неизвестное» [5, 6].

Наконец, рискнем привести собственное представление об особенностях различия задач и проблем. На наш взгляд такое различие можно уподобить разнице в процедурах математического деления «с остатком» и «без остатка». Деление «без остатка» полностью завершает этот процесс, тогда как деление «с остатком» имеет продолжение и зачастую бесконечное. Это всем хорошо известно со школы. Так вот, нам представляется, что постановка задачи происходит таким образом, что обеспечивает ее «одношаговое» окончательное решение, проблема же предполагает ответ на поставленный вопрос, но в ходе формирования ответа возникает новый и так, практически до бесконечности. Высказанная нами точка зрения, однако имеет весьма существенный недостаток: такое представление о проблеме подходит для выделения специфики философских проблем, которые, по нашему мнению, действительно не имеют окончательного решения. Ответ на конкретный поставленный вопрос рождает новый и так до бесконечности. Окончательное решение какой-либо философской проблемы, по нашему мнению, означает то, что, либо она все же не философская, либо перешла из разряда философских в иной мировоззренческий раздел. Но тогда нужно согласиться с тем, что такое разграничение практически мало что дает для научного познания. Ведь наука, по крайней мере, в нынешнем ее состоянии, не может себе позволить иметь в своей структуре подобные формы знания. Научная проблема должна быть решена. Но для этого необходимо проблему каким-то образом преобразовать в задачу, а это возможно лишь путем ее упрощения. В каких случаях такое упрощение допустимо – это также является самостоятельной проблемой иногда весьма непростой.

Подводя итог данному краткому анализу, необходимо согласиться с мнением большинства и признать отличие в особенностях и постановки и решения проблем и задач. Однако, необходимо и признать, что ни одна из приведенных выше попыток провести разграничение не являются необходимыми и достаточными.

Также нельзя полагать, что удастся найти необходимые и достаточные доводы в пользу существования неких иных, кроме эвристических, методов постановки и решения проблем, что было отмечено нами выше, как некая альтернатива точного и полного различения проблем и задач. Это следует признать, несмотря на то, что понятие эвристики ныне определено не совсем точно, а скорее, совсем не точно. Здесь мы согласны с заявлением Л.Б. Султановой о том, что каждый автор видит эвристические методы по-своему [9, с. 196]. Отметим еще раз, что в и том и другом варианте мы, прежде всего, ориентируемся на научные проблемы и задачи. Возможность расширения наших рассуждений на проблемы и задачи, возникающие и решаемые вне рамок научной деятельности, мы не рассматриваем. Но в таком случае складывается ситуация, когда два отмеченных нами пути решения проблемы или задачи использования эвристик для постановки и решения научных проблем, оказываются непригодными. Для выявления третьего пути мы предлагаем использовать анализ во истину классического применения эвристики – решение Архимеда.

Итак, царь Сиракуз Гиерон, усомнившись в том, что подаренная ему корона сделана из чистого золота (без примеси серебра), приказал Архимеду найти способ разрешить его сомнения. Поскольку мы ныне знаем, что разрешение данного вопроса привело Архимеда к формированию новой теории, нужно согласиться с мнением Б.С. Грязнова и И.Т. Касавина в том, что перед Архимедом была поставлена проблема, а не задача. Сам же Архимед, не ведая еще о том, что ему предстоит вскоре открыть новый закон физики, предпочитает начать ее решение как решение простой задачи, т.е. поиска известных в то время способов ее решения. И вот здесь нужно отметить следующее. В виду того, что представление об удельном весе вещества не было еще создано, простое взвешивание решение проблемы не давало. Проблему можно было бы решить и путем сопоставления весов исследуемой короны и полностью идентичной ей, выполненной из чистого золота, т.е. путем сопоставления с образцом, но корона Гиерона была уникальной, так что и такой путь решения не подходил. То есть оба отмеченных варианта просто не могли присутствовать в данной ситуации в качестве реальных альтернативных решений. Они не могли составить варианты, из которых Архимед мог бы выбирать, равно как и варианты, основанные на решении проблемы с помощью хроматографии, масс-спектроскопического анализа и т.д. Все

эти варианты в качестве объектов выбора существуют сегодня, но их не было во времена Архимеда. В принципе, вариант со сравнением по весу испытуемой короны с эталонной можно принять в качестве альтернативы, но в силу того, что с самого начала решения было ясно, что эталона нет. Если бы он был, Гиерон вообще не позвал бы Архимеда решить проблему, ее просто не было бы. Так что такой «выбор» нужно признать мнимым.

Единственный вариант решения, которым мог воспользоваться Архимед, – это трансформировать имеющуюся проблему в другую, что он и сделал. Архимед мог иметь в своем распоряжении слитки чистого золота и серебра, причем мог подобрать эти слитки так, чтобы по весу они были точно равны короне. Поскольку было известно, что равные по весу предметы из золота и серебра различны по объему, Архимед мог решить проблему Гиерона, сопоставив объемы короны и двух слитков из золота и серебра. Но невозможно было определить объем короны – слишком уж сложной была ее конфигурация. Здесь, кстати, снова появляется мнимая альтернатива и мнимый выбор, т.к. альтернативным ходом решения можно признать такой: переплавить корону в слиток, а уж объем слитка определить просто. Однако и это – не реальная альтернатива и не реальный выбор. Таким образом, и после трансформации проблемы имела единственное решение – определение объема короны без повреждения, которую и удалось решить Архимеду, когда он принимал ванну. Как гласит легенда, его ликующий крик «Эврика, эврика» слышали все жители Сиракуз.

Дальнейший ход решения уже трансформированной проблемы имеет несколько исторических реконструкций, наиболее известные и правдоподобные среди них Витрувия и Галилея. Согласно Витрувию, Архимед, опуская в воду поочередно слитки золота, серебра и корону, имел возможность определить вытесненную (пролившуюся) из сосуда воду (ее объем или вес – это не важно). И поскольку объем слитка серебра, по весу точно равному слитку золота и короны, больше, чем объем золотого, то воды он вытеснит больше. Сравнивая объемы (веса) вытесненной воды при погружении золотого слитка, серебряного слитка и короны, легко определить из чего сделана корона. Причем, здесь можно обойтись и без серебряного слитка. Он, собственно, нужен лишь для подтверждения положения о том, что слиток серебра, по весу равный слитку золота, занимает больший объем и вытесняет больше воды.

Согласно реконструкции Галилея, который не признавал толкование Витрувия, находил его «грубым и неизящным» и недостойным такого великого ученого, как Архимед, нахождение состава короны было проверено путем нахождения потери веса для чистого золота, чистого серебра и короны, попеременно опускаемых в воду. Здесь серебряный слиток необходим.

По-видимому, разные трактовки опыта Архимеда определяют различными внешними ограничениями, которые принимают Витрувий и Галилей. Способ Витрувия проще, если возможно точно собрать всю вытесняемую телами воду. Способ Галилея изящнее, если положить, что Архимед к тому времени уже знал, что тела, опущенные в воду, теряют в весе столько, сколько весит объем вытесненной им воды. Однако, как известно, опубликовал этот закон Архимед несколько позже, чем решил проблему Гиерона. Но вполне допустимо, что, именно решая эту проблему, Архимед и сформулировал закон, названный его именем, а время более позднего опубликования определилось какими-то внешними причинами. Во всяком случае необходимо признать, что Архимед мог пойти и по пути Витрувия и по пути Галилея. Таким образом, реальный выбор при решении проблемы Гиерона все же есть. Но очень важно понять, что этот выбор появляется лишь после того, как проблема была решена. Выбор мог состояться при решении не изначальной проблемы и даже не трансформированной (после трансформации проблема не потеряла своего содержания), а после того, как был найден основной, ключевой акт решения. После этого оставалось решить не проблему, а задачу, которая при различных вариантах оформлялась либо как задача нахождения объема (веса) вытесненной воды, либо как задача нахождения «потерянного» веса короны и слитков.

Решение Архимеда – далеко не единственный пример применения отмеченного выше хода решения научных проблем. Аналогичные выводы следуют и из рассмотрения открытий Кулона, Эрстеда, Фарадея, Максвелла и т.д. В целях ограничения объема работы мы не будем рассматривать все эти примеры, отметим лишь одно обстоятельство, не очень заметное в рассмотренном примере, но более явное в других случаях – это возможность трактовки решения как выбора при мысленном эксперименте, т.е. с помощью построения идеальных моделей объекта исследования.

Из данного же рассмотрения, как нам кажется, следует прежде всего три основных вывода:

1. Ход решения проблемы Архимедом не сводится к обычной процедуре постановки и последующего решения задачи. Такой ход решения содержит еще и процедуру трансформации исходной проблемы в другую и последующего решения последней. Причем это решение есть процедура еще одной трансформации проблему в задачу.

2. Исходя из этого, можно предположить, что эвристическое мышление может иметь в своем содержании как шаги, которые следует считать нормальными (постановка и решение задач, как предлагает понимать эвристики В.Ф. Спиридонов), так и аномальными (постановка, и трансформация проблемы в иную проблему или в задачу).

3. Трансформация исходной проблемы (или задачи, поскольку вначале это неизвестно) в иную, с нашей точки зрения напоминает процесс смены парадигмы не в полном, куновском, а, скажем так, мини формате. Но и такой формат позволяет нам считать что мы имеем здесь дело с аномальными эвристическими приемами.

Необходимо отметить, что все вышесказанное следует считать лишь предварительной гипотезой, возникшей у нас при знакомстве с некоторыми работами, посвященными особенностям эвристического мышления. Дальнейшее принятие или отвержение мысли о существовании аномального в эвристическом мышлении, разумеется, требует более серьезного и обширного анализа.

Литература

1. Берков В. Ф. Структура и генезис научной проблемы. Минск, 1983.
2. Грязнов Б. С. Логика, рациональность, творчество. М., 1982.
3. Касавин И. Т. «Проблема» // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009.
4. Кутепов В. Г. Проблема и задача в системе познания. Фрунзе. 1988.
5. Никифоров В. Е. Проблемная ситуация и проблема: генезис, структура, функции. Рига, 1988.
6. Рузавин Г. И. Проблема как выражение познавательного противоречия // Противоречия в процессе познания. Горький, 1986.
7. Спиридонов В. Ф. «Задачи, эвристики и другие непонятные вещи» // Логос. 2014. № 1.
8. Спиридонов В. Ф. «Эвристика» // Энциклопедия эпистемологии и философии науки, М. 2009.
9. Султанова Л. Б. Неявное знание и эвристика как источник инноваций в науке и управлении. // Сборник трудов конференции «Информационные технологии интеллектуального принятия решений». Уфа. 2014.

Алексей Владимирович Дронов

*Саратовская государственная консерватория им. Л.В. Собинова,
Саратов*

БЫВАЕТ ЛИ СОЗЕРЦАНИЕ НЕЗАИНТЕРЕСОВАННЫМ? ПОНЯТИЕ ИНТЕРЕСА У КАНТА И ЕГО РОЛЬ В РАЗГРАНИЧЕНИИ ТИПОВ БЛАГОРАСПОЛОЖЕНИЯ

Аннотация. Характерной чертой ряда неклассических подходов к философии искусства (Ф. Ницше, М. Хайдеггера, В. Бенямина, Т. Адорно, Дж. Агамбена) является попытка преодоления его эстетического предпонимания. Понимать искусство из внешнего по отношению к эстетике горизонта может означать признание его исходной утилитарности, ритуальной и политической функций, социальной ангажированности и классового характера, его более прямого, чем у науки, отношения к истине сущего. Однако общим для всех этих подходов является указание на «заинтересованность» художественного творчества и переживания, что прямо противоречит знаменитой кантовской дефиниции прекрасного. Известно, что понятие незаинтересованности выполняет у Канта нормативную функцию и служит демаркации прекрасного и приятного искусства и – более широко – отличию эстетического расположения (склонности, благоволения) к предмету от всякого иного, «заинтересованного». Именно загадочный интерес современной философии к преодолению незаинтересованности и находится в центре внимания предлагаемого доклада. Реконструкция позиции Канта служит оценке правомерности той критики, которую она вызывает.

Ключевые слова: И. Кант, эстетика, критика эстетики, интерес чувства, интерес разума, незаинтересованность.

Alexey V. Dronov

Saratov State Conservatory of L. V. Sobinov, Saratov

WHETHER THERE IS A CONTEMPLATION UNINTERESTED? KANT'S CONCEPT OF INTEREST AND ITS ROLE IN DIFFERENTIATION OF TYPES OF THE FAVOUR

Abstract. A characteristic feature of non-classical approaches to the philosophy of art (F. Nietzsche, M. Heidegger, W. Benjamin, T. Adorno, G. Agamben) is an attempt to overcome its aesthetic pre-understanding.

To interpret art beyond aesthetics can mean recognizing its original utilitarianism, its ritual and political functions, its social engagement and class character, and its more direct relation to the truth of existence than that of science. Common place to all these approaches is an acceptance of the “interest” of artistic experience, that contradicts the famous Kantian definition of the beauty. However, the concept of disinterest fulfills a normative function in Kant and serves to definition of the beauty and sublime. It is precisely the mysterious interest of contemporary philosophy in overcoming disinterestedness that is the focus of the proposed report. The reconstruction of Kant’s position serves to assess the validity of the criticism it provokes.

Keywords: I. Kant, aesthetics, criticism of aesthetics, interest of feeling, interest of reason, disinterestedness.

Появление в XVIII веке эстетического способа рассмотрения искусства выводит его из рамок теории изготовления (поэтики) и характерной для него целесообразности (канона). Прекрасное искусство не есть отныне искусство применения правила, но – свободного выражения гения. Помимо гения, центральными понятиями эстетики становятся понятия вкуса, незаинтересованного благоволения, свободной (от практического и познавательного интереса) игры рефлексивной способности суждения. Эстетическое удовольствие есть благорасположение, свободное от интереса, т.е. безразличное к реальному существованию/несуществованию того предмета, который «нравится». Таким образом, предмет благоволения выступает лишь предметом *мышления*, но не *познания*. Стоит добавить, что и мышления – *вне понятия*. Но на общезначимости самого благорасположения вкуса кантовская эстетика настаивает.

Дальнейшие трансформации предложенного Кантом понимания включали: 1) отождествление предметной области эстетики и прекрасного искусства (Гегель); 2) оспаривание незаинтересованного характера эстетического наслаждения (Ницше); 3) пересмотр отношения искусства и истины (познания): а) рассмотрение искусства как одной из форм бытия-для себя духа, т.е. его истины (Гегель), б) истолкование искусства как одной из форм понимающей экзистенции и способа свершения истины (Хайдеггер); 4) указание на социальную обусловленность эстетического переживания (Ортега-и-Гассет [10], Беньямин [3], Адорно [2]). Однако общим для всех этих пересмотров является указание на практическую (моральную), познавательную, социальную *заинтересованность* художественного творчества и переживания, что прямо

противоречит знаменитой кантовской дефиниции прекрасного. Для Ницше, Хайдеггера и Беньямина и вовсе характерен отказ от отождествления эстетического и художественного (*künstlerisch*), а стало быть, и от эстетики в качестве господствующего предпонимания искусства.

Для Ницше неправомерность эстетической оценки искусства вытекает из того обстоятельства, что такая оценка выносится зрителем, а не художником: принадлежать к искусству означает быть художником, а не знатоком. Хайдеггеровская критика эстетики основана на пересмотре права *теории предмета* на роль фундаментальной онтологии: Хайдеггер [12] противопоставляет предметному бытию (*Gegenstandsein*) произведения искусства, выставленному в рамках экспозиции, его бытие в качестве самого себя (*Werksein*), выставляющему – ни много, ни мало – сам мир как универсальный горизонт существования понимающего сущего (*Dasein*). Очевидно, что этот модус бытия художественного произведения не может предполагать незаинтересованность кантовского типа, т.е. безразличие к самому существованию (*Existenz*, *Dasein*) предмета.

В беньяминовском понимании эстетическая функция искусства является лишь одной из исторически сменяющихся друг друга, наряду с культовой и политической, не являясь в этом ряду исходной. Незаинтересованное наслаждение рефлексирующего знатока, очарованного аурой произведения, является исторически переходящим типом отношения к произведению искусства, обусловленным структурой социального поля (отсутствие массового зрителя) и уровнем развития техники воспроизведения, определяющей как видовой и жанровый состав искусства, так и тип художественного восприятия.

Тревогу более поздних теоретиков вызывали распространение массового искусства (Ортега-и-Гассет, Адорно), утрата художественным критиком автономной позиции (Адорно), господство в культуре (пусть всего лишь в качестве пугала) фигуры филистера, не испытывающего никакой нужды в искусстве (Булл [4]). Одновременно заходит речь об утрате искусством свойственной ему когда-то автономии, коммерциализации, размывании его видов и жанров. Что не противоречит утверждениям об общей эстетизации жизни и «эстетическом повороте» в философии [5], [11].

Как видим, с точки зрения позднейшего развития философии искусства эстетика Канта может казаться *идеализмом* даже в не-

строгом и оценочном смысле этого слова, т.е. – безжизненной конструкцией. Представляется, что, 1) переживания прекрасного и возвышенного соотношены здесь с абстрактным субъектом, лишенным социальной и исторической определенности; 2) эти переживания кажутся выдернутыми не только из истории, но и из самой *логики жизни* как в ее биологическом, так и биографическом значении: они, как видится, не предопределены ни животным мотивом, ни экзистенциальным горизонтом. Более того, «свободное от всякого интереса удовольствие» представляется даже внутренне противоречивым понятием, невозможным уже логически, а не только недействительным в качестве опыта. Так, Лиотар помещает его в ряд других «логических монстров» кантовской эстетики, «таких как целесообразность без представления о конечной цели, всеобщность без понятия, необходимость всего-навсего как образец» [8, с. 89].

Стоит разобраться, насколько справедлива такая оценка, и действительно ли понятие «благорасположения, свободного от всякого интереса» является нежизнеспособным монстром, подобным деревянному железу. Чтобы реконструировать контекст этой формулировки, обратимся к самому понятию интереса у Канта, его видам, отношению между интересом и целью, различию в форме «незаинтересованности» переживаний прекрасного и возвышенного.

Понятие интереса и его виды. В «Критике способности суждения» Кант различает четыре вида благорасположения: к 1) приятному, 2) хорошему, 3) прекрасному и 4) возвышенному [6, с. 137]. Первые два являются заинтересованными, два последних с интересом не связаны. При этом под интересом понимается «такое благорасположение, которое мы связываем с представлением о существовании (*Vorstellung der Existenz*) предмета» [6, с. 71]. Поскольку же представление о предмете обусловлено типом представляющей способности, то вполне последовательным представит различие между «интересом чувств» и «интересом разума» [6, с. 77], а интерес разума сам, в свою очередь, может представлять *спекулятивным* или *практическим*. Отсюда – три вида интереса: 1) связанный с чувственностью, 2) спекулятивным разумом, 3) практическим разумом. При этом практический интерес разума является наивысшим. Поэтому, когда Кант дает свое первое определение суждению вкуса (по качеству) и определяет его как «благорасположение, свободное от всякого интереса» [6, с. 78],

нужно принимать во внимание эту множественность возможных интересов, ни один из которых не участвует в оценке предмета в качестве *прекрасного*.

Интерес чувства. Остановимся подробнее на различии интереса чувства и интереса разума. На кону здесь оказывается различие между видами «благоволения», поскольку не всякое благоволение можно свести к чувственному переживанию наслаждения (*Lust*). Действительно, способность судить о приятном и неприятном коренится в чувственности. Благоволение приятному отличается от расположения к хорошему (будь то условно хорошее – полезное, или абсолютно доброе) *непосредственным* характером переживания (*Empfindung*) самого приятного (*Angenehm*). Это означает, что приятное не подводится под принципы разума посредством понятий. При этом речь вовсе не идет о пресловутой «слепоте» ощущений без понятий, поскольку Кант различает между двумя значениями «ощущения» (*Empfindung*): 1) ощущением как формой *чувственного представления* (*Vorstellung*) об объекте в границах чувственности как познавательной способности и 2) ощущением как чувством (*Gefühl*), субъективным переживанием. Именно второе значение сопряжено с удовольствием, не опосредствованным понятием, поскольку такое ощущение «не есть познание предмета» [6, 74].

В отношении благоволения, основанного на чувственности, принципиальным для Канта оказывается обоснование двух положений: во-первых, что *не всякое благорасположение связано с ощущением удовольствия* (если мне что-либо нравится, это еще не означает, что я это *ощущаю* как наслаждение) и, во-вторых, что *удовольствие от приятного – необходимо заинтересованно* (т.е. безразлично к действительному существованию приятного предмета).

Первое положение обосновывается Кантом от противного, по *tollens'у* [6, § 3]. Если бы всякое благорасположение «уже само было бы ощущением (удовольствия)», то «впечатления чувств (*Eindrücke der Sinne*), которые определяют склонности, или основоположения разума, которые определяют волю, или чисто рефлексивные формы созерцания, которые определяют способность суждения, [были бы] совершенно одинаковы по своему действию на чувство удовольствия (*Gefühl der Lust*)» [6, с. 73]. Иными словами, не существовало бы различия между практической и моральной оценкой, суждением вкуса и гедонистическим впечатле-

нием чувств, т.е. «оценка нашими способностями вещей и их значения должна была бы зависеть лишь от удовольствия, которое эти вещи обещают» [6, с. 73]. В оригинале: «so könnte man ihnen keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werts zumuten, als sie in dem Vergnügen besteht, welches sie versprechen», что отчетливо перекликается с позаимствованным Ницше у Стендаля определением прекрасного как «обещанием счастья», прямо приводимом в пику кантовской «незаинтересованности» [9, с. 375]. При этом способ достижения этой цели – удовольствия – теряет принципиальное значение, и «так как различие может состоять лишь в выборе средств, то люди могли бы обвинять друг друга в глупости и неразумии, но не в низости и злобе» [6, с. 73], что находится в очевидном противоречии к привычным формам оценки, основанным на различии между художественным и нравственным. Стало быть, не всякое благорасположение есть ощущение. Ницше, вероятно, не испугался бы принять это нелепое следствие, лишь заменил бы удовольствие в качестве высшей цели волей к власти, ощущением могущества. Но тогда возникает вопрос: отчего же ключевым обвинением самого Ницше в адрес людей определенных культур является именно обвинение в низости и завистливой злобе, а не в глупости? И если это обвинение выносится по ту сторону привычных представлений о добре и зле, из одних лишь эстетических критериев оценки (злобные – не то чтобы безобразны и не «обещают счастья», они – не художники, не творят), то почему эти критерии называются эстетическими, где пробегает граница между вкусом и совестью, эстетикой и моралью? Или иначе: как возможно эстетическое чувство (именно в качестве эстетического) вне морального, до него или по ту сторону от него? Чем бы оно удостоверялось, как не отсутствием интереса, известного рода благородством?

Что касается второго положения, то *заинтересованность* переживания приятного, т.е. заинтересованность в существовании его предметов, доказывается тем, что «посредством ощущения (Empfindung) оно возбуждает желание к этим предметам, следовательно, благорасположение предполагает не просто суждение о предмете, а *отношение его существования к моему состоянию* в той мере, в какой оно аффицировано подобным объектом. Поэтому о нем говорят не только: оно нравится (gefällt), но оно радует (vergnügt). Я не просто одобряю его, оно порождает склонность» [6, с. 74. Курсив наш. – А.Д.]

Интересы разума. Однако способность понятийного синтеза – разум – обладает собственным интересом. Очевидно, что в качестве *познавательной способности* разум заинтересован в существовании познаваемых объектов – в качестве предметов своих понятий. Но очевидно и то, что в качестве принципа, определяющего волю, *практический разум* столь же небезразличен к действительности ее осуществления. При этом интересы практического разума могут вступать в противоречие с интересами чувства, так же как трансцендентальные идеи теоретического разума могут не поддерживаться ощущением и превосходить силу воображения. Стало быть, хорошее становится предметом оценки опосредствованно, благодаря понятию: «Для того, чтобы приятное ... было в качестве предмета воли названо хорошим, оно должно быть прежде всего подведено посредством понятия под принципы разума» [6, с. 75].

Интерес и цель. Несколько более загадочным предстает соотношение понятий интереса и цели. Лишь заинтересованное благорасположение (к приятному и хорошему) основано на возможности усмотрения цели. Интерес приятного прямо выражен в удовольствии. Собственно, чувственно целесообразной (основанной на принципе удовольствия) выступает именно склонность (Neigung), или страсть, а не само чувство. Полезное также нравится в силу его очевидной целесообразности. Правда, Кант задает здесь, как кажется, двойную целесообразность: «хорошее» представляется полезным и 1) из чувственной перспективы приятного («опосредствованно хорошее (полезное) нравится мне как средство для чего-либо приятного» [6, с. 76]), и 2) из практически-разумной перспективы доброго, «полностью и во всех отношениях хорошего», которое нравится *не в качестве средства, но как таковое*. При этом и в отношении хорошего-полезного, и в отношении хорошего-доброго «присутствует понятие цели, тем самым отношение разума к ... волеию, ... т.е. интерес» [6, с. 74]. Абсолютно доброе, в свою очередь, предстает высшей целью разумного существа, т.е. абсолютным смысловым горизонтом, из которого телеологически определяется целесообразность хорошего как полезного, которым она, стало быть, интенционально задается. При этом и спекулятивный интерес разума оказывается подчиненным высшему практическому интересу реализации свободы. Это ясно озвучено в «Основоположениях метафизики нравов»: «Логический интерес разума (достигать понимания) никогда не бывает

непосредственным, он всегда предполагает цели для применения разума» [7, с. 242.] (ср. в «Критике практического разума» (Диалектика): «Всякий интерес в конце концов есть практический и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении».)

Прекрасное и возвышенное в их отношении к отсутствию интереса. Известно, что Кант связывает переживание возвышенного с ограниченностью способности воображения: «*Возвышенно то, одна возможность мыслить которое доказывает способность души, превосходящую любой масштаб чувств*» [6, с. 120]. Эта неспособность вообразить то, что аффицирует душу, переживается как негативное благорасположение, сходное с чувством уважения перед предметом, недостижимым для чувства. При этом возвышенное связано и с известным *самоаффицированием* души, поскольку, в отличие от прекрасного, это благорасположение вызывается не объектом, а «расширением самого воображения» [6, с. 119] до идеи, «вследствие чего оказывается, что велик не предмет чувств, а велико ... использование способностью суждения некоторых предметов для того, чтобы вызвать ... чувство... Таким образом, возвышенным следует называть не объект, а духовную настроенность, вызванную неким представлением» [6, с. 120]. Переживание возвышенного «пробуждает в нас чувство нашей сверхчувственной способности». Поэтому Кант считает его «содействующим целям практического разума», правда, – иначе, чем переживание прекрасного: «Прекрасное учит нас любить что-либо, даже природу, без всякого интереса, возвышенное – высоко ценить (*hochzuschätzen*) его даже вопреки нашему (чувственному) интересу» [6, с. 138]. Почему вопреки? Дело в том, что если переживание прекрасного *спокойно* и основано на согласии воображения и рассудка через рефлексивную способность суждения, то возвышенное *волнует* душу, выражается в ее смятении и движении и основано на противоречии воображения и разума. Переживание динамического возвышенного прямо связано с противодействием страху перед несоизмеримыми человеку силами природы. Если предмет не заслуживает чувства страха, т.е. не оценивается как превышающий всякое возможное сопротивление, он не может служить предметом возвышенного чувства. Но, с другой стороны, «тот, кто испытывает страх, не может судить о возвышенном в природе, так же как не может судить о прекрасном тот, кто пребывает во власти склонностей и жела-

ний» [6, с. 131]. А потому удовольствие от возвышенного всегда негативно, поскольку основано на неудовольствии, вызываемого в случае математического возвышенного неспособностью воображения представить бесконечное как целое, а в случае динамического возвышенного – воображаемой неспособностью противодействовать превосходящей силе природы. Но и в том, и в другом случае удовольствие вызывается отказом от чувственного интереса в пользу сверхчувственного, возвышением от воображения к идее. Стоит отметить, что оба типа благорасположения подчинены высшей целесообразности, т.е. отвечают интересам практического разума. И несмотря на то, что благорасположение вкуса в обоих случаях незаинтересованно, оно само может выступать предметом эмпирического или интеллектуального интереса, т.е. наличие или отсутствие такого благорасположения безразлично для души [6, §§41-42].

Подводя итог сказанному, можно отметить, что позднейший отказ от незаинтересованности как критерия суждений вкуса, т.е., в том числе, и различия между приятными и прекрасными искусствами, возможно лишь за счет упрощения подлинной позиции Канта, либо ценой отказа от онтологических оснований этой позиции. В случае ницшеанской критики оспаривается возможность благоволения, не индуцированного чувственностью. Такое решение метафизично, т.е. обусловлено спекулятивной предпосылкой, не в меньшей степени, чем кантовское разведение способностей. Если же, в духе Ницше, редуцировать спекулятивный и практический интересы разума к тенденциозности той или иной «морали», выражающей некоторую форму воли к власти, и имеющей собственный генезис «морального чувства», то эстетика незаинтересованности (как предмет критики) предстает в упрощенном виде, поскольку под интересом здесь понимается лишь интерес чувственности, тогда как интересы разума оказываются неявно включенными в состав «эстетической» или «моральной» оценки в качестве их внутренней тенденции (например, «злопамятства»). Кроме того, нельзя забывать и о различии между незаинтересованностью эстетической оценки и заинтересованностью в ней самой. С учетом последнего замечания, вполне возможно говорить об интересе к искусству как источнику незаинтересованных переживаний, не выходя за границы кантовской эстетики. С этой точки зрения позднейшие тезисы об ангажированности искусства некоторой внешней ему целью (например, тезис о социальной об-

условленности или рассказ об участии искусства в истории познания и самораскрытия абсолютного духа) не влекут столь уж радикального разрыва с кантовской позицией и, вероятно, не требуют пересмотра представления о незаинтересованности самого эстетического переживания.

Литература

1. *Kant I. Kritik dert Urteilkraft.* Reclam Verlag, 1986.
2. *Адорно Т.* Введение в социологию музыки // Адорно Т. Избранное: Социология музыки. М., СПб.: Университетская книга, 1999. С. 7–190.
3. *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М.: «Медиум», 1996. С. 15–65.
4. *Булл М.* Анти-Ницше. М.: Дело, РАНХиГС, 2016.
5. *Гаверилина Л.М.* Эстетический поворот конца XX века и проблема самоопределения эстетики: рецепция кантовских идей // Культура и образование: научно-информационный журнал вузов культуры и искусств. 2015. № 2 (17). С. 78–86.
6. *Кант И.* Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994.
7. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. в 8 тт. Т. 4. М.: ЧОРО, 1994. С. 153–246.
8. *Лиотар Ж.-Ф.* ANIMA MINIMA // Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное / Сост., пер. с франц. и послесл. В.Е. Лапицкого. СПб.; М.: Machina, 2004. С. 83–101.
9. *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы. Минск: Харвест, 2005, С. 287–434.
10. *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства // Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы Эссе о литературе и искусстве: сборник. М.: Радуга, 1991. С. 500–517.
11. *Сидоров А.М.* «Эстетический поворот»: от Канта и романтизма к современной философии // Кантовский сборник. 2011. № 2. С. 52–59.
12. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 47–116.

Владимир Сергеевич Ерохин

Саратовская государственная юридическая академия, Саратов

ПЕРСОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ, КОММУНИКАЦИЯ И НОРМАТИВНОСТЬ В СИСТЕМЕ «Я – ДРУГОЙ»

Аннотация. Проблема «Я – Другой» связывается автором с различными способами персональной и социальной идентификации, которые могут включать в себя непривычные нормы формирования персонального бытия человека. Поэтому проблемным представляется взаимодействие персон как идентификаций нормативности в системе «Я – Другой», возможность их коммуникации и общения в социуме, преодоление коммуникационных барьеров, а также выработка общих оснований социального бытия множества отдельных персон.

В работе предлагается решение проблемы соотношения коммуникации как социального процесса, персональной идентификации и нормативности персонального бытия. Утверждается, что Я и Другой как социальные субъекты пользуются общими нормами для возможности совместного существования и передачи информации. На таком основании возникает возможность коммуникативно-взаимодействия и взаимопонимания субъектов коммуникации.

Ключевые слова: нормативность, коммуникация, идентификация, «Я – Другой», идентификация нормативности, коммуникация нормативности.

Vladimir S. Erokhin

SSLA, Saratov

PERSONAL IDENTIFICATION, COMMUNICATION AND NORMATIVITY IN THE «I – ANOTHER»'S SYSTEM

Abstract. The problem of «I – Another» is associated by the author with various ways of personal and social identification, which may include unusual norms for the formation of a person's personal being. Therefore,

the problem is the interaction of persons as identifications of normativity in the «I – Another» system, the possibility of their communication and communication in society, overcoming communication barriers, as well as the development of common grounds for the social existence of many individual persons.

The paper offers a solution to the problem of the correlation of communication as a social process, personal identification and the normativity of personal existence. It is argued that I and the Another, as social subjects, share common norms for the possibility of co-existence and the transmission of information. On this basis, there is a possibility of communicative interaction and mutual understanding of the subjects of communication.

Keywords: normativity, communication, identification, «I – Another», identification of normativity, communication of normativity

Другой в философии трактуется как понятие, имеющее сущность, аналогичную Я, однако отличную от него и оттого трактуемое как Чуждое, Чужое по отношению к Я. Другой может быть понят как иная форма существования во всем многообразии данного термина. Особая значимость Другого определяется процессами взаимодействия между культурами, глобализационными и локализационными изменениями в мировом сообществе, культурной идентичностью и идентификацией, технологиями передачи информации и прочими трансформациями, происходящими в современности. На этом основании Другой оказывается неустрашимым субъектом интерсубъективных отношений, априорным участником современной социальной интеракции, который оказывает важное влияние на протекающие процессы.

А. К. Галимова полагает, что Другой «выступает как необходимое онтологическое основание «социального»; основание, «само собой разумеющееся», непосредственно очевидное и поэтому специально не тематизированное и не определяемое: он является логически неразложимым элементом «социального» [3, с. 103]. Таким образом, можно утверждать, что современное решение проблемы Другого связывается с существованием и функционированием общества как системы, поскольку социальная деятельность человека, его повседневные практики предстают необходимой стороной диалогической, коммуникативной деятельности.

Коммуникативная деятельность в таком значении может пониматься как основание общественного бытия, хотя бы по той причине, что позволяет множеству личностей как социальных субъектов реализовать интерсубъективное взаимодействие и сформировать

систему общественных связей и отношений. Под коммуникацией, с нашей точки зрения, следует понимать внешнюю, выраженную в социально приемлемых формах, приемах и способах, совокупность методов и средств передачи информации между социальными субъектами. Так понимаемая коммуникация имеет рациональное основание, позволяющее повысить скорость, точность и эффективность ее передачи и получения субъектами коммуникации. Эффективность коммуникации как социального процесса зависит от способности социального субъекта к разумному, обоснованному и, тем самым, полезному способу трансляции информации, социальному взаимодействию, а также социально значимому способу бытия коммуницирующих субъектов.

Основанием коммуникации как социального процесса является общение как процесс взаимосвязи и взаимодействия социальных субъектов, в котором происходит обмен деятельностью, информацией, опытом, а также всем многообразием результатов деятельности человека как социального существа. Изменение коммуникации как преобразование используемых технических средств передачи информации оказывает значительное влияние на социальные преобразования и формирование принципиально новых форм общественного устройства.

Рациональность коммуникации позволяет отделить ее от сигнальных способов связи между животными и выразить способность субъектов коммуникации к совместному согласованному действию, основанном на выработке общих нормативных оснований совместного бытия множества персон как социальных субъектов. Различие между общением и коммуникацией состоит в том, что под первым понятием понимается взаимодействие, выражающее сущность участников социальной интеракции, а под вторым – информационно-инструментальное взаимодействие, отражающее социально приемлемые формы такой интеракции [7].

В рамках вопроса о сущности коммуникации и различных форм повседневных практик имеет смысл говорить о соотношении двух понятий: нормативность коммуникации и коммуникация нормативности. Первый термин выражает совокупность норм коммуникации как социального процесса и включает в себя множество аскриптивных и дескриптивных норм. Первые содержатся, с авторской точки зрения, в естественных условиях существования персоны в форме условий возможности коммуникативной деятельности человека. Биологические нормы, будучи аскриптивными принципами челове-

ческого бытия, в значительной степени определяют саму возможность реализации способности человека к коммуникации как социальному взаимодействию и передачи информации от одного социального субъекта другому. Отсутствие или неполноценная реализация такой нормативности затрудняет или делает невозможной коммуникативную деятельность персоны. Deskриптивные нормы могут быть связаны с совокупностью принципов и правил социального бытия человека и коммуникации, построенной на основании консенсуса. Deskриптивные нормы коммуникации как социальной интеракции представляют собой результат социального соглашения, целью своей имеющего достижение эффективного взаимовыгодного взаимодействия между социальными субъектами – участниками коммуникации, а также взаимного понимания между ними.

Коммуникация нормативности трактуется автором как способность социальных субъектов к обмену информации между личностями как персональными идентификациями нормативности, а также их способность применять для обмена информации нормативные основания собственного существования.

Современная социальная система глобального общества содержит в себе неустранимые различия между личностями – субъектами социальной интеракции, что влечет за собой необходимость анализа оснований персональной идентификации в системе интересубъективных связей и отношений между Я и Другим.

В рамках отношения «Я – Другой» проблема персональной идентичности и идентификации может быть осмыслена по-разному. Одним из наиболее известных ее решений представляется предложенный в концепциях Дж. Локка и Р. Декарта аргумент «по аналогии», суть которого состоит в том, что знание о другом сознании, о другом Я обусловлено знанием собственного Ego [5, с. 22]. Нам известны типичные корреляции между нашим самосознанием и его внешними проявлениями. Наблюдая такие внешние реакции у других людей, каждый из нас предполагает о состоянии их субъективной реальности. Кроме того, часто ссылаются на аналогичную телесную структуру. Следует отметить, что использование представленной логики познания Другого хоть и признается сравнительно эффективным, однако связывается с определенными недостатками «аргумента по аналогии» [5, с. 23] и поэтому справедливо подвергается критике.

Известно, что «аргумент по аналогии» использовался в кон-структивистской концепции Э. Гуссерля для обоснования постро-

ения образа Другого. Субъект немецким философом мыслится как Cogito, сознание, мыслящее Я. Бытию мира предшествует бытие его (Я-модусы) и его cogitations как текущая часть сознания, в которой живет тождественное Я [4]. Такое сознание обладает свойством интенциональности в форме совокупности актов переживаний (сознавания) феноменов восприятия [9]. Интенциональность сознания определяется немецким феноменологом в связи с переживанием человека смысловой структуры воспринимаемых явлений, предметов, событий.

Другим важным свойством Cogito является конституитивность как способность субъекта, личности к конструированию самого себя, к формированию собственного мира, персональной идентичности, а также к конституированию трансцендентального мира, где выражается в способе оформления феноменов сознания [13].

Феноменологическое понимание Cogito позволяет трактовать личность как кинестезо-протентно-ретентное образование, основанием единства которого можно считать конституитивную характеристику Cogito как активный синтез (генезис). В рамках последнего Я как субъект, личность, действует в качестве созидющего, конституирующего посредством специфических Я-актов субъекта [6]. Другой в феноменологических воззрениях Э. Гуссерля понимается как результат деятельности интенционального Cogito, которое видит в Другом такого же конституирующего субъекта, как и он сам. В рамках уже известного аргумента по аналогии возникает утверждение, что телесность, аналогичная моей, вполне может иметь аналогичное конституирующее сознание. Другой – это такой же конституирующий субъект, как и я, познаваемый методами аналогии. Его признание в качестве равного мне базируется на принятии области примордиалитета в виде культурных или национальных оснований совместного бытия, а также утверждения о том, что реализуется взаимное соконституирование Я и Другого.

Область примордиалитета и способность множества субъектов в лице Я и Других к активному синтезу фундирует способность личностей как идентификаций нормативности формировать единые нормы социального существования на основании принципиальной значимости восприятия внешнего, телесного существования. Способность к конституитивности Cogito приводят к использованию таких норм и принципов персонального бытия и идентификации

нормативности личностей, которые не позволяют провести однозначное четкое различие между субъектами intersубъективных связей и отношений и предметами окружающего мира. Используемая в активном синтезе нормативность определяет личность как вещь среди вещей, допуская возможность сведения коммуникативной деятельности к сигнальным способам связи между животными. Более того, в Другом конституирующий субъект видит не равного себе, а предмет конституирования, навязывая ему собственные нормы и принципы существования.

В своем предельном варианте социализация Другого в таком ракурсе может быть выражена не в форме общественно приемлемых форм и способов усвоения норм и принципов совместного бытия персон, а в форме биологической адаптации к условиям окружающей среды [8]. Последняя, будучи эволюционным процессом изменения, в результате которого организм обеспечивает наличие наиболее оптимального ответа на вызовы окружающей среды, предполагает необходимость использования норм естественного отбора, элиминацию неприспособленных особей и выживание тех, кто смог адаптироваться.

На основании сказанного можно говорить об ограниченности классического конструктивизма в форме феноменологической трактовки Другого. Телесность как основание признания Другого в качестве равного мне и имеющего право на равное отношение, а также исходный принцип решения проблем персональной идентификации нормативности, социальной коммуникации оказывается ограниченным и требующим дополнений иными средствами и основаниями.

Развитие представлений о сущности Другого реализуется во множестве концепций, среди которых имеет смысл выделить философское понимание Другого Э. Левинаса. Критическое переосмысление французским мыслителем известных идей Э. Гуссерля реализуется в том, что конституирование alter ego через аналогичную аппрезентацию исходя из сферы субъективности его приводит к нейтрализации абсолютной инаковости.

Суть такой нейтрализации состоит в том, что конституирующее сознание не дает права Другому быть иным по отношению к моему Ego, что нейтрализует в нем альтернативный способ существования. По этой причине встреча с Другим как форма интеракции с иным способом персонального бытия личности [10, с. 35-40] позволяет уйти от прикованности к собственному способу существо-

ванию. Кроме того, Другой перестает быть жертвой готовой институциональной или языковой общности, а сохраняет собственную уникальность [2, с. 156-157].

Основанием для такой критики становится расхождение мыслителей по вопросу о соотношении пассивного и активного синтеза, реализуемого в процессе формирования структуры субъекта. Левинасовское понимание Другого основано на системе контрастирующих отношений, содержание которых философ сводит к нередуцируемому различию между идеальностью и материальностью ощущений. Такие отношения сводятся мыслителем к антагонизму между Ego и Alter Ego, в котором Другой оказывается определяющим в процессе формирования содержания субъекта, в нашем случае – личности. Сами ощущения имеют двойственный характер: первичное чувствование возникает благодаря наличию «чужого», первичного по отношению к ощущениям [12, с. 141]. Однако, ощущения принадлежат конкретной персоне. На основании первичности Другого формируется в Ego ответственность за совершенные действия и несоответствие ожиданиям Другого.

Как следствие, можно утверждать существование разнообразных внесубъектных оснований, которые позволяют сохранить способность персоны к конститутивности при сохранении права каждой из них на формирование собственной персональной идентификации нормативности.

Проблема нейтрализации инаковости Левинасом решается через введение понятия «гипостазис» как способа становления Я, наделение акта-существования самостью персоны [11]. Конкретная личность ощущает необходимость формирования своей природы экзистенциально-персональном смысле [10, с. 37-41]. Происходит поиск себя, идентификации нормативности в социально приемлемых формах существования личности. При этом таким способом формируются все отдельные персоны, что делает их иными, «чужими» друг по отношению к другу.

Исходя из этого Другой трактуется Э. Левинасом как Лицо [1, с. 105], равное любому Ego и поэтому имеющий право на формирование равноправного субъекта социальных интеракций. Другой имеет столько же прав и возможностей, сколько и воспринимающий его субъект.

Стремление к Другому определяется его содержанием. Поскольку Э. Левинас черпал основания своих идей в феноменологической концепции Ego, в его идеях существенным оказывается

соотношение активного и пассивного синтеза. Если для Э. Гуссерля принципиальным свойством *Cogito* оказывается именно конститутивность как способность Я формировать самого себя и мир, в том числе *Alter Ego*, то для Э. Левинаса существенным становится пассивный синтез, характерный для любого субъекта. В первом случае *Cogito* навязывает свой уклад миропонимания, точки видения, содержаний и значений Другому, определяя, тем самым, его существование для себя и навязывая принципы совместного бытия. Для Э. Левинаса именно Другой оказывается организующим началом для меня, он определяет принципы взаимодействия, правила игры, совместного существования в обществе: «лицо другого человека демонстрирует свой собственный, императивный способ надления смертного Эго тем или иным значением путем истощения его эгологической *Sinnggebung*» [14, с. 192].

Таким образом, существование Другого определяет совокупность норм, принимаемую в конкретной системе intersубъективных отношений. Идентификация нормативности определяется, таким образом, системой intersубъективных отношений, в которую включено все множество Других. Именно нормативность в форме аскриптивных норм определяет возможность социального существования intersубъективных отношений. Дескриптивные нормы оставляют право на формирование субъективного способа существования отдельных Эго. Более того, имеет смысл утверждать, что влияние Другого в форме пассивного синтеза дает возможность формирования и полноценной реализации коммуникативной деятельности как социального феномена.

В результате можно утверждать, что персональная идентификация как идентификация нормативности определяется двумя основаниями intersубъективных отношений – активным и пассивным синтезом как свойствами каждой отдельной персоны. Такие свойства формируют основание для практик идентификации нормативности Я и Другого как участников intersубъективных связей и отношений. Активный и пассивный синтез позволяют сформировать множество аскриптивных и дескриптивных норм, определяющих саму возможность коммуникативной деятельности.

Литература

1. *Валитов С.Р.* Этика Эммануила Левинаса // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2008. № 1. С. 102-119.
2. *Вальденфельс Б.* Мотив чужого. Минск: Пропилеи, 1999. 176 с.

3. *Галимова А.К.* К проблеме Другого в философии // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2015. № 2. С. 102-111.

4. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010. 229 с.

5. *Дубровский Д.И.* Проблема «другого сознания» // Вопросы философии. 2008. № 1. С. 19-28.

6. *Ерохин В.С.* Жизненное пространство личности в феноменологии Э. Гуссерля // Научно-образовательный журнал «Цивилизация и человек». 2010. № 2. С. 57-58.

7. *Ерохин В.С., Ерохина Н.В.* Коммуникация как социальный феномен // Манускрипт. Т. 14. Вып. 3. 2021. С. 500-504.

8. *Желнин А.И.* Специфика механизма адаптации человека и его нарушение как причина социально-биологического кризиса // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2014. Вып. 2 (18). С. 87-93.

9. *Калиниченко В.* Заметки об интенциональности // Логос. 2007. № 6. С. 108-109.

10. *Левинас Э.* Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 272 с.

11. *Половникова В.М.* Я и Другой: концепции М. Бубера и Э. Левинаса // Эпистемы-2 : материалы межвуз. семинара : альманах / сост. и общ. ред. Н.В. Бряник ; Рос. филос. о-во [и др.]. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2001. С. 92-96.

12. *Drabinski, John E.* Sensability and Singularity. The problem of Phenomenology in Levinas. State University of New York, 2001. 226 p.

13. *Husserl Edmund.* De la synthèse passive. Paris, 1993.

14. *Levinas E.* Diachronie et representation // Entre nous: essays sur le penser-a-l'Autre. Paris, 1991. 252 p.

**Марина Владимировна Заладина,
Елена Дмитриевна Шетулова**

*Нижегородский государственный технический университет
им. Р.Е. Алексеева, г. Нижний Новгород*

ОБРАЗОВАНИЕ ЦИФРОВОЙ ЭПОХИ: ОТЧУЖДЕНИЕ КАК НОРМА

Аннотация. Рассматривается цифровизация современного образования как новейший метод его воспроизводства. Анализируются специфические особенности цифрового образования. На основе этого рассмотрения ставится вопрос о формировании цифрового отчуждения в сфере образования. Цифровое отчуждение рассматривается как феномен, обладающий множеством проявлений – от элиминации личностных компетенций из педагогической деятельности до провоцирования дефицита рефлексии и аналитического мышления у обучающихся. Делается вывод о том, что цифровое отчуждение постепенно превращается в своеобразную норму образовательного процесса. Проведенный анализ позволяет сформулировать авторский подход к возможным путям минимизации отрицательных сторон современной цифровизации образования.

Ключевые слова: цифровое образование, цифровое отчуждение, нормы образовательного процесса, личностные компетенции, рефлексия, аналитическое мышление.

Marina V. Zaladina, Elena D. Shetulova

Nizhny Novgorod State Technical University named after R. E. Alekseev

EDUCATION IN THE DIGITAL AGE: ALIENATION AS THE NORM

Abstract. The article is devoted to the consideration of the digitalization of modern education as the latest method of its reproduction. The specific features of digital education are analyzed. On this basis, the question is raised about the formation of digital alienation in the field of education. This phenomenon has many manifestations – from the elimination of personal competencies from teaching activities to provoking a deficit in reflection and analytical thinking in students. It is concluded that digital alienation is gradually turning into a kind of norm of the educational process. The study allows us to formulate the

author's approach to possible ways to minimize the negative aspects of modern digitalization of education.

Keywords: digital education, digital alienation, norms of the educational process, personal competencies, reflection, analytical thinking.

Цифровые технологии на рубеже прошлого и текущего века изменили все сферы жизнедеятельности общества, включая культуру, экономику, политическую сферу, науку [4, с. 195]. Соответственно, предлагаемым нам новейшим методом воспроизводства знаний является цифровизация современного образования. Нет сомнения, что «цифровизация кардинальным образом меняет сущность и содержание образования» [1, с. 41]. Естественно также, что процесс цифровизации обладает двумя сторонами, а именно включает в себя как позитивную, так и негативную составляющие. Позитивная сторона заключена, прежде всего, в том, что, как отмечают М.С. Ашилова, А.С. Бегалинов, К.К. Бегалинова, в условиях цифровизации возрастает социально-культурная роль образования. Образование приобретает статус уникального общественного института, поскольку именно оно развивает ряд социально-значимых качеств личности, без которых человек не может войти в глобальную систему рыночных отношений, быть востребованным в динамичном, быстро изменяющемся времени [1, с. 41]. Кроме того, цифровизация образования формирует требование широкой профессионализации вместо узкой специализации [1, с. 46], что, в принципе, обозначает появившуюся тенденцию ухода от так называемого «профессионального кретинизма».

Наличие позитивной стороны цифровизации образования предполагает и негативную ее сторону, выявление которой требует анализа специфических особенностей цифрового образования, к рассмотрению которых мы и переходим.

Во-первых, цифровое образование существует и функционирует внутри цифрового общества. Отсюда, по мнению Т.Г. Лешкевич, происходит перенос многих типов «взаимодействия в „невидимый“ слой социальности – „социальность сети“. Этот „невидимый“ слой современности оказался лоном, порождающим взрывоопасные эмерджентные эффекты, протестные настроения, неоднозначные психоэмоциональные реакции» [6, с. 138], что оказывает воздействие (зачастую сугубо негативное) на общественные структуры и институты, в том числе, образовательные.

Во-вторых, дистанционное общение преподавателя и обучающихся обладает некоторой механистичностью, не способной компенсировать дефицит эмпатии, характеризующий цифровое общество. Как считал В.В. Миронов, действенным методом преподавания в вузе любых наук, а особенно тех, что развивают духовность, является диалог «глаза в глаза», т.е., другими словами, диалог в прямом контакте со студентами. Важен не просто обмен информацией, но и получение реакции на нее, обратная связь. Процесс модифицирования лекций конкретным преподавателем должен включать не только констатацию новых научных открытий, но и реакцию, потенциал, наличие соответствующего усвоенного ранее студентами материала опять же определённой студенческой аудиторией [7, с. 12].

В-третьих, цифровизация образования подразумевает его существенную визуализацию. Согласимся с А.А. Костиковой, считающей, что онлайн-трансляция любого «визуализированного материала усиливает его объективизацию и отчужденность от реальных участников коммуникации» [7, с. 17-18]. Это вполне объяснимо. Ведь сам по себе визуальный образ обуславливает лишь непосредственное восприятие установок и смыслов, однако ограничивает алгоритмы, необходимые для их сопоставления и оценки.

В этом случае, особенно «будут деформированы дисциплины, предполагающие интерактивное понимание – так называемые „науки о духе“. Это философия, история, психология и другие» [7, с. 17-18], что также вызывает ряд вопросов к дистанционному преподаванию.

В-четвёртых, цифровизация предопределяет самой своей сущностью феномен информационного коммуникационного перенасыщения, которое, в том числе, имеет непосредственное отношение и к образовательной сфере. В частности, последствия информационного коммуникационного перенасыщения раскрыты в работе Ю.В. Пушкарёва и Е.А. Пушкарёвой. Авторами констатируется ряд следующих последствий. Первое – снижение успешности познавательной деятельности индивида. Второе – трансформация памяти индивида, влекущая за собой необходимость перестройки системы образования. Третье – превращение информационных источников в причину постоянного стресса для индивидов. Четвёртое – появление социальных конфликтов, вызываемых нравственной неготовностью индивидов и общества

к использованию современных коммуникативных возможностей, предоставляемых информационными технологиями [9, с. 76].

Констатация специфических особенностей цифрового общества и образования подтверждает мысль Т.Г. Лешкевич, о том, что «масштабная цифровизация обнажает и делает очевидным такой феномен, как цифровое отчуждение» [6, с. 138]. Определим его основные проявления.

Прежде всего, отметим тенденцию к исчезновению личного компонента из педагогической деятельности. Как отмечают В.Ю. Перов и Д.Г. Китаев, «на место отношений «человек-человек» становится отношение «человек-машина», что также является одним из признаков господствующего отчуждения» [8, с. 106]. С их точки зрения, которую мы разделяем, в современном образовательном процессе имеет место «отчуждение педагогического труда... Создание онлайн-курсов происходит по заданному технологическому шаблону: не преподаватель... определяет способ преподавания на основе своих знаний и профессионального опыта, он вынужден подгонять его под «прокрустово ложе» компьютерной программы» [8, с. 106]. Собственно, созданный конкретным преподавателем, онлайн-курс действительно отчуждается в самом прямом смысле слова, поскольку продаётся как любой другой товар, который к тому же будут использовать люди с другим набором компетенций и даже, возможно, с меньшим уровнем квалификации. В такой парадигме, игнорирующей то, что знание является общественным благом, на него устанавливается определённая цена, которая «детерминируется балансом спроса и предложения, а образование в этом ракурсе видится как вложение в некий новый бизнес и воплощение в практику прибыльных идей» [5, с. 42].

Далее происходит связанный с предыдущим процесс, в результате которого отчуждаемое от учёного созданное им уникальное знание, каким-либо образом записанное, оказывается всё более общедоступным благодаря мощнейшим информационным потокам современного цифрового мира. В то же время, имеющее огромное значение для науки неформальное общение становится наиболее дефицитным. Элементы личного знания, персонального духовного опыта конкретного преподавателя тяжело формализуются и отчуждаются.

И, наконец, цифровая культура с практически мгновенной скоростью нахождения любой информации, провоцирует вызываю-

щую тревогу скудость аналитического мышления, дефицит рефлексии, отягощаемый недостаточной надежностью информации. Ведь эмоциональная вовлеченность в просматривание определённого визуального контента сама по себе не детерминирует содержательного рационального анализа. По мнению практически всех авторитетных теоретиков коммуникации от М. Маклюэна до Ж. Липовецки, цифровая коммуникация по сути агрессивна, именно из-за специфичности восприятия визуализированного контента [7, с. 17].

Отмеченные проявления обладают устойчивостью своего существования и функционирования, что позволяет, с нашей точки зрения, утверждать, что отчуждение в рамках образовательной системы цифрового общества стало ее своеобразной нормой. Норма – это сознательно и бессознательно утвержденный обществом в ходе своего исторического становления стандарт поведения и действия [2, с. 25]. Действительно проявления отчуждения в сфере образования, обусловленные его цифровизацией, характеризуют и предопределяют деятельность и поведение обучающихся и обучаемых, что можно обнаружить как во всей организации образовательной системы, так и в конкретной деятельности в этой системе.

Наличие цифрового отчуждения в образовании инициирует поиск путей снятия его проявлений. Отчуждение как некий сложный социальный феномен обладает рядом предпосылок онтологического характера, полное устранение которых весьма проблематично [10, с. 89]. Соответственно, речь может идти не об абсолютном преодолении, а именно о снятии, одновременно означающем и устранение, и сохранение определённых аспектов [10, с. 88].

Возможные пути минимизации цифрового отчуждения для перехода к качественно иному состоянию образования следует искать не в технической плоскости, а в социальной. Они видятся в следующем.

Во-первых, в создании и развитии соответствующих условий взаимодействия обучающихся и обучаемых. Солидаризируемся с мыслью Е.В. Пушкарёва и Е.А. Пушкарёвой, согласно которой «в сложившихся сегодня условиях особое внимание необходимо уделять определению адекватных условий развития дистанционного взаимодействия студентов и педагогов на основе современных информационно-коммуникационных технологий с акцентом

внимания на получаемой от студентов обратной связи и развитии высокого уровня учебной самостоятельности» [9, с. 79].

Во-вторых, поскольку «цифровизация выступает необратимым процессом» [1, с. 46], постольку просто отрицание или враждебное отношение к дистанционному образованию мало что дадут. Хотя такого рода отношение и не редкость, ввиду сомнения самих преподавателей в качестве дистанционно получаемого образования. К примеру, многие университетские преподаватели осуждают возникновение и массовое насаждение «новых образовательных технологий „открытого образования“ (дистанционное образование, MOOC (Massive Open Online Courses) – Массовые открытые онлайн-курсы)» [8, с. 106]. Скорее, минимизация цифрового отчуждения требует корректировки в том плане, что онлайн-образование следует использовать не в качестве основной, а как дополнительную форму получения знаний. Кроме того, экономическое основание, подтверждающее предпочтительность безраздельного перехода к образованию онлайн, отсутствует. Как утверждает известный в области экономики образования теоретик Уильям Боуэн, нет ни одного вполне надежного исследования, удостоверяющего, что переход от традиционного образования к образованию онлайн обеспечивает реальное уменьшение издержек от учебного процесса [3]. И это даже не говоря о нравственной неправомерности оценки образования, основанной только лишь на экономических показателях.

Литература

1. Ашилова М.С., Бегалинов А.С., Бегалинова К.К. О влиянии цифровизации общества на казахстанское образование // Электронный журнал «Вестник Новосибирского государственного педагогического университета». 2019. Т. 9. № 6. С. 40-51. DOI: 10.15293/2658-6762.1906.03
2. Баженов Д.А. Критика инструментальной рациональности как социальной логики позднего капитализма (на материалах работ Франкфуртской школы): автореферат дис. ... кандидата философских наук / Д.А. Баженов. – Нижний Новгород, 2017. 30 с.
3. Боуэн У. Высшее образование в цифровую эпоху / У. Боуэн. М.: Изд-во НИУ ВШЭ, 2018. 224 с.
4. Елькина Е.Е. Цифровая культура: понятие, модели и практики // Информационное общество: образование, наука, культура и технологии будущего. 2018. Вып. 2. С. 195-203.
5. Заладина М.В. Отчуждение в сфере современной науки и образования // Вестник Вятского государственного университета. 2020. № 4. С. 41-50. DOI:10.25730/VSU.7606.20.055

6. *Лешкевич Т.Г.* Феномен цифрового отчуждения // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, обществе: Труды II Всероссийской научной конференции / Под общ. ред. И.Т. Касавина, А.М. Фейгельмана. Н. Новгород: Красная ласточка, 2019. С. 137-139.

7. Онлайн– и офлайн-образование: методология и принятие решений. Материалы круглого стола / В.В. Миронов, Г.В. Сорокина, В.Ю. Перов и др. // Проблемы современного образования. 2019. № 4. С. 9-49.

8. *Перов В.Ю., Китаев Д.Г.* Проблемы трансформации университетской этики // Ведомости прикладной этики. 2018. № 52. С. 98-110.

9. *Пушкарёв Е.В., Пушкарёва Е.А.* Виртуализация социальной коммуникации в образовании: ценностные основания информационного развития (обзор) // Электронный журнал «Вестник Новосибирского государственного педагогического университета». 2020. Т. 10. № 2. С. 73-90. DOI: 10.15293/2658-6762.2002.05

10. *Штулова Е.Д., Маркова Т.В., Заладина М.В. и др.* Представления об источниках отчуждения в марксистской философии: классический и современный подходы // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2017. Т. 6. № 5А. С. 83-92.

Сергей Леонидович Катречко

*Государственный академический университет гуманитарных наук,
РГУ св. Иоанна Богослова, Москва*

НОРМАТИВНОСТЬ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ. ПРОЛЕГОМЕНЫ К ОБЩЕЙ ТЕОРИИ (МЕТАФИЗИКИ) НОРМАТИВНОСТИ¹

Аннотация. В статье предпринята попытка построения общей теории нормативности. В качестве общего подхода (методологии) выбран трансцендентальный метод Канта. Вместе с тем для построения общей теории нормативности привлечена концепция слоистого бытия Н. Гартмана, а также концепция разных типов необходимости (нормативности) А. Шопенгауэра и современные наработки в рамках системного подхода (разные типы систем и, соответственно, разные типы рациональности (В. Степин)). Проведенный анализ позволяет сформулировать следующий тезис: нормативность не является однородным понятием, а существуют разные типы нормативности (в частности, «внутренняя» и «внешняя» нормативность), которые образуют определенную систему. Соответственно, общая теория нормативности должна учитывать этот факт. В статье обосновывается также гипотеза о том, что перспективным концептом для нормативности является концепт супервентности, который заменяет собой концепт причинности (причинной связи).

Ключевые слова: И. Кант, трансцендентальный метод, новая онтология, Н. Гартман, А. Шопенгауэр, системная теория, Н. Луман, В. Степин.

Sergey L. Katrechko

State Academic University of the Humanities; Russian Orthodox University of St. John the Divine; Moscow

NORMATIVITY IN A TRANSCENDENTAL PERSPECTIVE PROLEGOMENA TO THE GENERAL THEORY OF NORMATIVITY

Abstract. The paper is devoted to the analysis of Kant's term/concept of the 'transcendental', its relationship with such concepts as 'empirical', 'a priori', 'normative'. The key passages of Kant's texts that use this

¹ Исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ № 19–011–00925.

concept are identified and analyzed for this purpose. The performed analysis allows us to assert the following thesis: the Kantian concept of the 'transcendental' can be divided into three sense components: ontological, epistemic and methodological transcendental, – and the initial intuition of Kant is the interpretation of the 'transcendental' as acts of pure understanding that oppose empirical acts of sensory perception (epistemic transcendental). At the same time, the 'transcendental' also differs from the 'a priori', the latter being the result of such transcendental act of understanding. Thus, it is possible to speak about only the normative of 'a priori', while the 'transcendental' (as transcendental acts) is a procedure for justifying of the possibility of a normative (transcendental deduction). In conclusion I formulate the problem of normativity and the Kantian approach to its solution.

Keywords: I. Kant, transcendental method, new ontology, N. Hartmann, A. Schopenhauer, systems theory, N. Luhmann, V. Stepin.

В своем докладе на предыдущей конференции (2019) я сосредоточил свое внимание на понятиях *трансцендентального* и *априорного*, а также их концептуальной связи с понятием *нормативного*. В этом докладе я, опираясь на свой прошлый анализ, я попробую применить трансцендентальный подход к анализу понятия нормативного. Тем самым мой подход будет иметь во многом методологический характер, а его задачей выступает построение некоторых пролегоменов к теории (метафизике) нормативности.

В своем «итоговом определении трансцендентального» из фр. [1, В80-81 <прим. 1>] Кант о двух взаимосвязанных задачах трансцендентального анализа (метода): 1. исследовании происхождения (*эпигенезиса*) наших априорных понятий (в нашем случае – нормативных понятий); 2. обоснование возможности их использования в опыте (*трансцендентальная дедукция*), например юридической практике. Третья задача трансцендентального анализа, имплицитно присутствующая в определении трансцендентальной философии из фр. [В25], состоит в исследовании (анализе) разных типов нормативного, поскольку понятно, что функционирование законов природы отличается, например, от законов языка, юридических норм или моральных императивов. Соответственно, можно говорить о разных типах нормативного и трансцендентальный анализ должен зафиксировать их специфику (сходство и различие).

Если обратиться к Канту, то он выделяет несколько регионов сущего: сферу природу, морали, права, религии – и, соответственно, осуществляет трансцендентальный (метафизический) анализ

каждой из них с целью выявления априорных принципов (структур) каждой из сфер. Так, например, кантовская «Критика чистого разума» посвящена исследованию природы, его «Критика практического разума» – сфере морали (нравственности), а «Метафизика нравов» – в том числе и сфере права. Однако собственно кантовский – метафизико–трансцендентальный – анализ неудовлетворителен в следующем отношении: он анализирует эти сферы, прежде всего, в эмпирической перспективе (рассматривает их как эмпирические феномены) и не рассматривает их с трансцендентальной точки зрения. Точнее, свой трансцендентальный анализ (подход) Кант блестяще реализует для сферы природы, вводя основополагающее для трансцендентализма различие между вещами–самими–по–себе и явлениями (феноменами). Для остальных же – над–природных – сфер трансцендентальный анализ применяется Кантом не в полной мере (показательным здесь выступает то, что, например, для сферы морали Кант сначала пишет «метафизические» «Основоположения метафизики нравов» (1785), а несколько позже уже «трансцендентальную» «Критику практического разума» (1788), а еще позже «Метафизику нравов» (1797)).

Более развитым (в трансцендентальном отношении) выступает концепция *новой онтологии* Н. Гартмана, в рамках которой мыслитель выделяет четыре иерархических онтологических слоя: неорганическое (физически-материальное), органического (живое), душевное и духовное бытие. Для каждого слоя существуют свои законы (нормативность), но поскольку все слои (иерархически) связаны друг с другом и образуют общий мир реального, то существуют еще определенные («внешние») отношения между слоями, что влияет на «внутренние» законы (нормативность) каждого из слоев. Соответственно, можно говорить о нормативности двух типов: внутренней и внешней, при том что характер нормативности в каждом из слоев и соответствующих парах обладает своей спецификой. В работах Николая Гартмана описаны взаимосвязи и взаимоотношения между разными слоями бытия (законы когерентности, расслоения и зависимости), но я здесь, не углубляясь в конкретизацию этой безусловно интересной концепции, хотел бы зафиксировать одну из проблем нормативности, которая требует своего концептуального решения, а именно неоднородный характер нормативного, наличие разных его типов и необходимость анализа взаимоотношений между ними (в качестве примера в докладе рассмотрим проблему *форс-мажора*).

Вместе с тем, анализ (концепция) Николая Гартмана является слишком общим, поскольку различия нормативного существуют не только между разными онтологическими слоями, но и внутри разных областей одного и того же слоя. В интересующем нас слое «духовного» можно выделить области (подсистемы) социального, экономики, права и культуры, между которыми также существуют свои взаимосвязи и взаимоотношения (в данном случае я опираюсь на системную модель социума Н. Лумана [3, 4]), и, более того, происходит динамическое перераспределение нормативности между ними. Так тот же Никлас Луман замечает, что в конце XX в., когда общество становится обществом потребления, сфера этического сокращается, в то время как сфера экономического расширяется («деньги правят миром»). Например, в современном профессиональном спорте *этика* (понятия честности) все меньше и меньше регулирует отношения между спортсменами, а, соответственно, роль экономических факторов возрастает; для достижения результата «все средства хороши», в том числе и допинг, подкуп судей и пр.

Онтологические различия между разными слоями и областями бытия накладывают определенные ограничения на простой (безболезненный) перенос одних норм (одного слоя/области) на другой. Ограничусь здесь одним примером, о котором в свое время размышлял. Материальная (физическая) и интеллектуальная собственность онтологически отличны друг от друга: можно заметить, что если при передаче какой-то вещи (кошелька) она меняет владельца, то при «передаче» знания слушателям (например, во время лекции) «интеллектуальная собственность» в точном смысле «размножается», а первоначальный владелец (преподаватель) ее, в отличие от своего кошелька, не теряет. Это означает, что нормативы одного типа права должны «переноситься» на другие области с соответствующими модификациями или даже сильно отличаться друг от друга (примером подобного отличия выступает движение *копи-лефта*; подробнее об онтологическом отличии/специфике интеллектуальной собственности см. мою статью [5]).

Еще одна методологическая проблема, связанная с кантовским трансцендентализмом, это так называемая проблема двойного аффицирования/зависимости (*doppelte Affection*) <прим. 2>. В своем исходном виде (у Канта) эта проблема заключается в том, что когда мы говорим о нашей чувственности (resp. процессе чувственного восприятия), то с одной стороны она [эмпирически] аф-

фицируется существующими вне сознания предметами, а, с другой стороны, априорными структурами нашего сознания и, прежде всего, «ноуменальной/интеллигибельной причиной», каковой для Канта выступает *трансцендентальный предмет/объект* [B344; B522f]. Первая концептуальная трудность в данном случае, связана с тем, что существуют не только разные типы нормативности, но они вступают во взаимодействие (в частном случае – в конфликт) друг с другом и тогда нужно решить каким именно образом разрешить эту проблему N-мерной обусловленности некоторого феномена (заметим, что в определенном смысле это проявление проблематика взаимосвязи разных слоев бытия в концепции Н.Гартмана, зафиксированной им как проблема наличия как внутрислойных, так и межслойных зависимостей). Вторая – это проблема точного описания характера/характеров этой обусловленности/зависимости, в том числе и межслойной зависимости одного слоя от другого. Тот же Кант при описании аффицирования использует разнородную «причинную» терминологию, используя как понятие «причины» (*Ursache*), так понятие «основание» (*Grund*). Заметим, что впервые проблему наличия разных типов зависимости/обусловленности поставил А. Шопенгауэр в своей диссертации «О четверояком корне закона достаточного основания» [9]. Он выделяет четыре модуса закона достаточного основания и, соответственно, четыре вида необходимости (resp. нормативности): *физическая, логическая, математическая и моральная* (или психологическая) необходимость. Физическая необходимость – это причинные зависимости, характерные для мира природы. Например, движущийся шар выступает *причиной* движения второго неподвижного шара при их столкновении. Но можно ли распространить подобную *причинную* терминологию на другие слои бытия по Гартману, особенно духовный слой, который Шопенгауэр называет *моральным*, а согласно Луману он включает в себя и сферу права? Или мы должны говорить здесь, скорее, об *основании* (*Grund*), а не *каузальности/причинности* (*Ursache*)? Насколько универсальным выступает причинный дискурс, может ли он быть распространен на другие – нематериальные – слои бытия по Гартману? При этом оказывается, что уже в мире природы классический концепт *причинности* «расщепляется» и в современной [философии] науки говорят уже как минимум о трех типах причинности: классическая причинность (физика Ньютона), неклассическая причинность (квантовая механика), «кибернетиче-

ская причинность (объяснение)» [10]. Для осмысления феномена «расщепления» концепта причинности обратимся за помощью опять-таки к общей *теории систем*, которая выделяет (в зависимости от кол-ва элементов) три типа систем (соответственно, три типа «причин»): простые (классическая причинность), сложно-самоорганизующиеся (неклассическая причинность, квантовая механика) и сложно-саморазвивающиеся (кибернетическая причинность) <прим. 3>. Системный подход позволяет осмыслить нормативные различия между разными типами систем, однако является а la натуралистическим и не решает, в силу неразличения материального и духовного, проблему нормативности для «высших» (душевно-духовных) слоев бытия.

В заключении коротко упомянем об одном перспективном для осмысления проблемы нормативности в «гуманитарной» (моральной по Шопенгауэру) сфере концепции, активно развиваемой в настоящее время, прежде всего, в теории/философии сознания, а именно концепте *супервентности* (как минимальной причинности): отношение причинности (в точном смысле) применимо лишь для физического мира (материального слоя по Гартману), а в случае более высоких слоев бытия точнее говорить не о причинных связях, а об отношении супервентности между событиями (слоями) (resp. концепт супервентности позволяет прояснить гартмановскую проблему взаимосвязи/взаимозависимости разных слоев бытия).

Примечания:

<1> Здесь и далее ссылки на кантовскую «*Критику чистого разума*» [1] будем давать в общепринятой международной пагинации.

<2> Проблема двойного аффицирования была сформулирована Г. Вайхингером в виде «трилеммы Вайхингера» [7, р.53]. Свое классическое решение она получила у Е. Адикеса [8]. О современных вариантах решения проблемы см. [9].

<3> Подробнее об этом см. концепцию трех типов (классической, неклассической, пост-неклассической) рациональности В. Степина [11].

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994–2006. Т. II. Ч.1, Т. II. Ч. 2.

2. *Hartmann N.* *Ontologie* (4 Volumes) I: Zur Grundlegung der Ontologie, de Gruyter, Berlin-Leipzig (1935), III: Der Aufbau der realen Welt: Grundriß d. allg. Kategorienlehre, de Gruyter, Berlin (1940); IV: Philosophie der Natur: Abriss der speziellen Kategorienlehre, de Gruyter, Berlin (1950).

3. *Луман Н.* Введение в системную теорию (под ред. Д. Веккера; пер. с нем. К. Тимофеева). М.: Логос, 2007.

4. *Луман Н.* Общество как социальная система (пер. с нем. А.Антоновский). М.: Логос, 2004.

5. *Катречко С.Л.* Интернет и сознание: пролегомены к концепции виртуального человека // Влияние Интернета на сознание и структуру знания. М., ИФ РАН, 2004. С. 57–73. URL: <https://iphras.ru/page50056493.htm>

6. *Vaihinger H.* *Commentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, vol. 2.; Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1892.

7. *Adickes E.* *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ichs als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, 1929.

8. *Hall B.* *Appearances and the Problem of Affection in Kant*, in: *Kantian Review*, Vol.14, Issue 2 (July 2010), pp.38–66.

9. *Шопенгауэр А.* *О четверояком корне закона достаточного основания // Его же.* Сочинения в 2 тт., М.: Наука, 1993, Т.1, с. 5–124 (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813).

10. *Бейтсон Г.* Кибернетическое объяснение // Бейтсон Г. Экология разума. М.: Смысл, 2000; с. 191–198.

11. *Степин В.С.* Научная рациональность в историческом измерении // *Философия познания.* Изд. Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). М., 2010.

Сергей Иванович Касчев

Саратовская государственная юридическая академия, Саратов

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКОВЫХ НОРМ: В ПОИСКАХ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ

Аннотация. Европейская философия зиждется на двух базовых оппозициях: субстанция – акциденция и бытие – небытие. О связи первой из них с развитием языка мы подробно говорили на прошлой конференции. Вторая дихотомия также имеет самое прямое отношение к динамике языковых норм.

Ф. Растье отмечает, что человеческий язык отличается от знаковых систем животных тем, что позволяет мыслить отсутствие, причем это мышление об отсутствующем разделяется на отсутствие в пространстве и отсутствие во времени. Однако языковые нормы, обеспечивающие эту возможность, складываются далеко не сразу. Мифологическое сознание переживает и отражает мир «здесь и сейчас». Таким образом, переход от мифологии к философии становится возможным только при развитии определенных языковых норм. Это – одна сторона проблемы.

Вторая заключается в том, что, мысля небытие, человеческий разум все равно облакает его в языковые формы. Таким образом, философский анализ небытия превращается в конструирование определенного текста, который сам по себе имеет бытийственные характеристики. Возможно ли преодоление проклятия Парменида: «То чего нет, ты не можешь ни помыслить, ни высказать»? Ответ на этот вопрос – основное содержание данной работы.

Ключевые слова: языковые структуры; грамматические нормы; миф; логос; бытие; небытие.

Sergey I. Kascheev

SSLA, Saratov

THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE NORMS: IN SEARCH OF TRANSCENDENCE

Abstract. European philosophy is based on two basic oppositions: substance – accident and being – non-being. The connection of the first of them with the development of the language was discussed in detail at the last conference. The second dichotomy also has a direct bearing on the dynamics of language norms.

F. Rastier notes that human language differs from the sign systems of animals in that it allows us to think of absence, and this thinking about the absent is divided into absence in space and absence in time. However, the language norms that provide this opportunity are not formed immediately. Mythological consciousness experiences and reflects the world “here and now”. Thus, the transition from mythology to philosophy becomes possible only with the development of certain linguistic norms. This is one side of the problem.

The second is that, thinking of non-existence, the human mind still puts it in linguistic forms. Thus, the philosophical analysis of non-existence turns into the construction of a certain text, which in itself has existential characteristics. Is it possible to overcome the curse of Parmenides: “What is not, you can neither think nor say”? The answer to this question is the main content of this work

Keywords: language structures; grammatical norms; myth; logos; being; non-being.

Общая линия развития греческой мысли традиционно характеризуется как переход от мифа к логосу. Традиционно этот процесс связывается с особым «рационализмом» древних греков: «Тот факт, что сама мифология греков рассматривается многими учеными как первобытный способ объяснения явлений окружающего мира, свидетельствует о том, что мифомышление греков изначально (генетически) носило интеллектуальный характер. И сам антропоморфизм (в отличие от зооморфизма мифологии древних египтян и других народов Древнего Востока) религиозно-мифологических представлений древних эллинов является свидетельством их природной склонности к рациональному, логическому мышлению» [5, 6].

Однако подобное утверждение вызывает ряд вопросов, важнейшим из которых является следующий: что означает понятие «природной, изначальной генетической склонности»? Ф. Кессиди склонен видеть в этом едва ли не биологическую предрасположенность греков к философии, но такой подход представляется слишком субъективным. В данной работе мы попытаемся показать возможность иной интерпретации этого явления. Для этого в первую очередь необходимо проанализировать само мифологическое отношение к миру с позиций семиотическо-лингвистического анализа.

Одной из характерных черт мифа, как отмечают практически все исследователи, является отсутствие четких границ между противоположностями – естественным и сверхъестественным,

природным и социальным, объектом и субъектом, предметом и именем и т.д. На наш взгляд, важнейшей из таких противоположностей является пара «вечное – временное». «Идея разрыва вечного и временного ...впервые намечается у Платона» [5, 59]. «...в гомеровском эпосе отражены различные исторические эпохи: и седая старина, и недавнее прошлое, и современная Гомеру жизнь» [5, 87]. Миф переживается не как рассказ о давно прошедших событиях, это – явление жизни, сохраняющейся в настоящий момент. Вера в реальность мифологических событий не исторична и не антиисторична, но *внеисторична*, давно прошедшее воспринимается как актуальное. Миф не зависит от времени, это то, что происходит всегда здесь и сейчас: «В античности не было... опыта истории как специфического, неповторимого и необратимого процесса» [6, 98], «Здесь событие превращено в чудо, а история – в мистику» [6, 137].

Думается, не имеет смысла множить подтверждения внеисторичности мифа, приводя все большее количество цитат. Подытоживая сказанное, следует отметить, что миф есть постоянно актуальное переживание бытия. Попробуем, в рамках предложенной методологии, рассмотреть это явление с точки зрения структуры древнегреческого языка.

В первую очередь следует отметить, что единого древнегреческого языка, общего для всех греческих племен и неизменного во времени, не существует. Архаичный древнегреческий язык существенно отличается от языка античной классики. И в этом отличии кроется возможность принципиально иного понимания мироощущения древних греков эпохи Гомера.

Архаичный древнегреческий язык сохранил многие черты своего праиндоевропейского истока. В первую очередь это касается системы глаголов: «Индоевропейская глагольная система обладала своеобразной структурой. Она представляла собой не единое спряжение, а ряд самостоятельных глагольных основ; глагольные основы, принадлежащие к одному и тому же корню, существовали независимо друг от друга, не имея между собой определенных необходимых связей. Это состояние в значительной степени сохранилось и в греческом языке, особенно в языке Гомера» [11, 127]. Одной из важнейших характеристик глагола в современном его понимании является способность изменяться по времени. И в этом пункте нас ожидает первый сюрприз – архаичная система глагольных времен резко отличается от привычной нам: «Давно известно,

что индоевропейская система глагола не опиралась на категорию времени. Она учитывала способ совершения действия, но не временные отношения, т.е. опиралась на противопоставление видового характера. На этой основе различают три группы формаций, образующих систему спряжения: формации презенса, формации аориста и формации перфекта. По распространенному мнению, формы презенса выражали понятие несовершенного действия, формы аориста – понятие совершенного действия, формы же перфекта означали состояние как следствие действия» [9, 13]. «Тремя главными временными основами являются настоящее время (вариантом которого надо считать и будущее), аорист и перфект... Различие этих трех основ имело собственно не временной, а видовой характер: они выражали не столько время, в которое происходило действие... сколько характер самого процесса. Форма настоящего времени обозначает действие как длящийся процесс; аорист обозначает его в полном отвлечении от длительности: перфект, стоящий несколько особняком и постепенно утрачивающий в греческом языке свое первоначальное значение, а затем и вообще исчезающий, обозначает состояние субъекта или объекта действия» [11, 128]. Будущее время оказывается в самой структуре языка лишь вариантом настоящего, и переживаться именно как будущее, т.е. несуществующее в данный момент, не может. Прошедшее же встречается в двух формах, анализ которых приводит к любопытным результатам.

Перфект, как указывает Шантрэн, утрачивает свое значение, однако здесь следует четко понимать, что речь идет именно об архаичном древнегреческом, поскольку язык эпохи койне уже имеет ясно выраженную временную систему: «Греческий глагол имеет... семь времен: четыре главных времени и три исторических времени, а именно:

- | | |
|-----------------------|--|
| главные времена: | 1) настоящее
2–3) будущее I и III
4) перфект; |
| исторические времена: | 1) имперфект
2) аорист
3) плюсквамперфект» [10, 84]. |

Никакого противоречия здесь нет: изначальный перфект действительно «растворяется» между презенсом и аористом, поскольку выражает не столько время, сколько актуальное состояние, являющееся результатом какого-либо прошедшего действия;

однако затем он появляется вновь, неся уже ярко выраженную временную характеристику. Это явление четко характеризовал Л. Ельмслев: «Полученные путем индукции понятия таких грамматических классов, как “родительный падеж”, “перфект”, “сослагательное наклонение”, “пассив” и т.д., дают яркие примеры подобных явлений. Ни одно из таких понятий, в том виде, в каком они были использованы до сих пор, не допускают общего определения: родительный падеж, перфект, сослагательное наклонение и пассив – совершенно различные явления в двух разных языках (например, в латинском и в греческом)» [4, 38]. К этому можно лишь добавить, что и в одном и том же языке на разных этапах его развития такие категории также не допускают общего определения, и в эпоху создания греческой мифологии перфект выражал совершенно иную грамматическую конструкцию по сравнению с эпохой койнэ. Поскольку сейчас нас интересует именно архаичный греческий язык, еще сохраняющий многие черты общеиндоевропейской грамматической структуры, можно сказать, что перфект в эпоху Гомера – выражение именно состояния, причем состояния в настоящее время.

Внимательное рассмотрение аориста приводит к аналогичным результатам. Эта временная форма также не имеет прямого отношения к прошедшему: «...прошедшее может служить для выражения настоящего в фразах общего значения, сентенциях или изречениях: Гомер говорит, например, ος κε θεοις επιτιθειηт ιραλα τ' εκλυου αυτου с аористом, передаваемым на наш язык настоящим: “Того, кто повинуется богам, они щедро удовлетворяют”. Этот аорист называют гномическим: он служит для выражения действия, не принадлежащего по существу ни к какому времени которое, как всякая опытная истина, может относиться так же к будущему, как и к настоящему и прошедшему... в большинстве языков для этого гномического употребления представляется наиболее удобным настоящее время. Но во французском, как и в латинском, для этой цели можно также употребить будущее: “Pulcra mulier nuda erit quam purpurata pulcrior” (Плавт, Привидение, ст. 289) *«Красивая женщина будет нагая красивей одетой в пурпур»* [1, 102]. Подобное явление мы можем наблюдать и в русском языке: в высказывании «Здесь проходит железная дорога» настоящее время глагола «проходит» на самом деле не имеет смысловой темпоральности. Железная дорога проходила в этом месте в прошлом, проходит сейчас и, очевидно, будет проходить в будущем. Но для

русского языка, как и указывает Вандриес, более привычным для употребления в таких случаях, является форма настоящего времени. Архаичный же древнегреческий предпочитает гномический аорист, и этот пункт еще раз подтверждает тот факт, что языковое мышление древних греков еще не проводило строгого разграничения между прошлым, настоящим и будущим. Более того, и в современном мышлении мы встречаем пережитки подобной архаичности и мифологизированности. Настоящее время достаточно часто употребляется для выражения действий, отнесенных в будущее. Примером могут служить языковые обороты, имеющие следующий вид: «Этим летом я никуда не еду, а остаюсь дома», «На выходные я никуда не иду, а сижу за учебниками и готовлюсь к экзаменам» и т.д. *Еду, остаюсь, сижу* и проч. употребляются именно в форме настоящего времени, несмотря на то, что описывают действие, которое должно произойти в будущем.

Употребление аориста для выражения как прошедшего, так и настоящего и будущего времени свидетельствует еще раз о вневременном характере мифологического мышления. Формы языка стягивают темпоральное восприятие мира и, воздействуя на это восприятие самой своей структурой, на бессознательном уровне заставляют носителя архаичного языка относиться к прошедшему как к актуальному настоящему (принципы такого воздействия в полной мере раскрыты в теории лингвистического детерминизма). Таким образом, древнегреческий язык эпохи Гомера еще не в силах предоставить человеку возможность *мыслить отсутствие*. Между тем, по мнению Ф. Растье (которое мы полностью разделяем), «в соотношении с языковой деятельностью животных особенность языка человека состоит в возможности вести речь о том, чего здесь нет, т.е. в создании зоны удаления» [см.: 8, 79–106]. Однако, исходя из вышесказанного, становится очевидным, что эта возможность не является исконной, причем это относится как к пространственным, так и ко временным зонам. Отсутствие в пространстве проявляется в оппозиции *здесь – не здесь (там)*, однако это *там* вовсе не указывает на возможность мыслить небытие как то, чего нет в принципе. *Не здесь* выражает вовсе не *не есть здесь, а есть не здесь*.

Удаление же во времени, как мы видели, вообще не поддается осмыслению в рамках раннего мифологического мышления, основанного на архаическом языке. Отсюда можно проследить саму возможность появления философии, которая возникает не рань-

ше, чем появляются специфические языковые нормы, позволяющие мыслить это отсутствие в полной мере.

Философия начинается тогда, когда возникает противопоставление «бытие – небытие». Именно возможность мыслить отсутствие, предоставляемая грамматическими формами языка, дает начало всей западноевропейской философской мысли. Но, как было показано выше, такая возможность не присутствует в древнегреческом языке изначально, она возникает много позже гомеровского языка. Закрепление жестких языковых норм выражения времени происходит не сразу, даже при наличии трех временных форм вначале нет никаких общих правил спряжения по времени и формы настоящего, прошедшего и будущего времени различаются по основе, т.е. происходит супплетивное формообразование (вопроса о философском смысле супплетивизма мы уже касались ранее [см.: 14]). Лишь со временем изменение темпоральных словоформ приобретает регулярный характер, что и позволяет мыслить отсутствие с аналитических позиций, т.е. вести разговор о небытии.

Однако даже в современной философии до сих пор не преодолено проклятие Парменида: «То, чего нет, ты не можешь ни помыслить, ни высказать». «Следует сказать, что бытие – одновременно полная позитивность и чистое утверждение, но есть и (не)бытие – бытие проблематичного, бытие задач и вопросов, а вовсе не бытие негативного» [3, 324]. Это утверждение Делеза – изящная попытка дезавуировать саму основу классической философии от Платона до Гегеля, однако оно несет двоякий смысл. С одной стороны, мы видим утверждение, что в классике проблема небытия так и не была разрешена, с другой же – признание, что и современная философия так же далека от такого разрешения, поскольку небытие (то, чего нет) по-прежнему мыслится как бытие. И такая картина со всей остротой ставит грандиозную проблему: возможно ли в принципе опровержение Парменида? Есть ли в знаковых системах, употребляемых людьми, предпосылки осмысления небытия?

Подобная постановка вопроса предполагает, на первый взгляд, как минимум два пути его разрешения. Можно попытаться обнаружить знаки, соответствующие небытию, и можно вообще отказаться от знаковой системы как таковой. Рассмотрим обе эти возможности чуть подробнее.

В первом случае сама категория небытия является таким знаком. Но именно наличие этого понятия заставляет нас искать

бытийственность небытия и воспринимать его именно как бытие негативного. Здесь во всей полноте проявляется основная проблема трансцендентности – нахождение последнего предела. И мы с удивлением обнаруживаем, что в языковых рамках эта проблема в принципе не имеет решения – любые попытки обнаружить трансцендентное автоматически переводят его либо в рамки *здесь и сейчас*, либо в зоны отсутствия, которые, однако, как было показано, являются лишь вариантами этого *здесь и сейчас*. Любопытно, что эта тенденция проявляется не только в естественном языке, но и в такой искусственно созданной знаковой системе, как математика. В качестве символа небытия напращивается ноль, но это в корне неверно. Особый знак для него появляется еще в Вавилоне, но он обозначает лишь отсутствие разряда, т.е. некий пробел на числовой прямой при позиционном способе записи чисел, Древние греки вообще не знали этого символа, и у Пифагора небытию соответствовала двойка как то, что идет за единицей (бытием). Такой подход весьма наглядно демонстрирует отношение к самой категории небытия как к чему-то бытийственному, более того – существенному. (Заметим в скобках, что и остальные претенденты на роль символа небытия – отрицательные, мнимые и комплексные числа, неопределенности и т.д. – так же в силу своей бытийственности в символе не справляются с этой ролью). Обобщая, можно сказать, что все, что может быть выражено в знаке, относится к бытию, поскольку содержится в мышлении. Отсюда следует необходимость прибегнуть ко второму пути.

Второй вариант, к которому мы можем обратиться – возможность отсутствия знака как такового. Вырваться за пределы знаковой системы, с точки зрения здравого смысла, означает отказаться от самой такой системы. Однако и в этом случае нас ждет неудача, связанная с таким явлением как нулевой знак.

Эта проблема была подробно исследована в рамках лингвистических изысканий, в частности – в работах Ш. Балли и Р. Якобсона. В статье «Нулевой знак» Балли дает общий обзор ситуации, в которой отсутствие знака обладает собственным значением. Еще более подробно об этом пишет Р. Якобсон: «Согласно основному положению Ф. де Соссюра, язык довольствуется противопоставлением наличия признака его отсутствию... Нулевое окончание (или нулевая ступень), противопоставленное наличию некоторой фонемы в грамматических чередованиях... в точно-

сти соответствует определению Ш. Балли: “знак, имеющий определенную значимость, но не воплощенный в реальных звуках”. Язык довольствуется противопоставлением наличия некоторого признака его отсутствию не только в плане означающих, но также и в плане означаемых». [13, 222–223] Нулевой знак, таким образом, вовсе не означает отсутствия мысли, хотя, на первый взгляд, именно молчание как отсутствие знака является необходимой оппозицией к языку как знаковой системе, и такой подход освящен солидной философской традицией: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» [2, 73]. Однако и опровержение такого подхода обладает не менее богатой историей. М. Эпштейн приводит тому убедительные доказательства: «Хотя внешне акустическое молчание тождественно тишине и означает отсутствие звуков, структурно молчание гораздо ближе к разговору и делит с ним интенциональную обращенность сознания на что-то... Молчание есть... форма сознания, способ его артикуляции, и занимает законное место в ряду других форм: думать о ..., говорить о ..., спрашивать о ..., писать о ..., молчать о ... Еще в древности ту же мысль о “словности” и смыслонаполненности молчания выразил Аполлоний Тианский, греческий мистик-неопифагореец: “Молчание тоже есть логос”» [12, 205]. Так что все же стоит задаться вопросом о правомерности этой оппозиции. Дело в том, что молчание вовсе не противостоит языку, оно представляет собой такую же знаковую систему, как и разговорная речь. Подтверждение этому мы находим уже в том, что само слово «молчание» принадлежит языку. Таинственное молчание, загадочное молчание, насмешливое молчание – список можно продолжать долго, но в этом нет необходимости, возможность приложения различных эпитетов сама по себе доказывает разнообразную природу молчания и возможность его различного понимания. «Говорящий много часто ошибается» – но ошибаться может и молчачий. В «Мифе о Сизифе» Камю утверждает, что человек в наибольшей степени является человеком благодаря тому, о чем он молчит, а не тому, о чем он говорит. Сходные идеи, правда, в неявном и весьма завуалированном виде, содержатся в программном произведении Ницше. Уже подзаголовок «Книга для всех и ни для кого» указывает на «нулевую область определения». В тексте же рассыпаны прямые указания на значительность элемента молчания: «Ты безмолвствуешь – так ты сообщаешь мне свою мудрость... Мы не говорим друг с другом, ибо знаем слишком многое: мы без-

молвствуем, мы улыбками сообщаем друг другу наше знание... Моя самая любимая злоба и искусство в том, чтобы мое молчание научилось не выдавать себя молчанием... Гремя словами и игральными костями, дурачу я тех, кто торжественно ждет... Чтобы никто не мог видеть основы и последней воли моей – для этого изобрел я долгое светлое молчание...» [см.: 7]. Но если молчание в той же мере, что и речь, принадлежит языку, можем ли мы считать его вторым элементом бинарной оппозиции? И возможно ли вообще обнаружить этот элемент в человеческом бытии, которое пронизано языком от начала до конца? Не будет преувеличением сказать, что ответ на этот вопрос позволит прояснить и основную бинарную оппозицию всей западной философии – бытие и небытие. Основная проблема здесь заключается в том, что все, что говорится о небытии мы описываем в категориях бытия. Проклятие Парменида – то, чего нет, ты не сможешь ни помыслить, ни высказать – довлеет над всей философской традицией. В рациональном понятийном мышлении нет языковых средств для выражения подлинного отсутствия. Тождество языка, мышления и бытия превращает любые способы осмысления небытия как оппозиции к бытию в попытки с негодными средствами. То же самое мы видим и при поисках оппозиции к языку. В указанной работе Эпштейн говорит о том, что вместо молчания следует говорить о тишине, но и эта замена неудовлетворительна по тем же самым причинам. Тишина звенящая, зловещая, умиротворяющая и т.д. – любые эпитеты превращают это понятие в бытийственную категорию, принадлежащую языку.

Выше мы приводили утверждение Расье о том, что человеческий язык отличается от знаковых систем животных тем, что позволяет мыслить отсутствие. Сейчас пришло время уточнить и детализировать это отличие. Человеческий язык допускает *возможность попытки* мыслить отсутствие. Как уже было сказано, в плане отсутствия в пространстве это оппозиция «здесь – там». Однако это «там», попадая в пространство осмысления, мгновенно становится «здесь». Отсутствие в пространстве – то же самое бытие, только перенесенное в другое место. Там по смыслу гораздо ближе к «есть не здесь», нежели к «не есть здесь». Отсюда – появление мифов о загробном царстве, рае и аде и т.д. Эта тенденция присуща не только европейской традиции: китайское представление о Небе как месте обитания умерших предков (шан-ди) полностью соответствует европейской модели. Таким

образом, даже попытки осмысления смерти как перехода в небытие превращаются в создание моделей *инобытия*. Представление об отсутствии во времени мы подробно рассмотрели выше. Языковые средства, позволяющие мыслить прошлое и будущее, во-первых, появляются на достаточно позднем этапе развития человеческого общества, а во-вторых, как ни странно, не оказывают существенного влияния на философскую мысль. Попытки «обнаружить» небытие по преимуществу являются пространственными. Также со времен Платона принято разделять бытие истинное и неистинное. И в этих поисках мы обнаруживаем, пожалуй, самую фундаментальную философскую проблему – проблему трансценденции или, с позиции всего вышесказанного, – *невозможности трансценденции*. Философии на всем протяжении ее существования не удается обнаружить трансцендентальный объект и полностью отделить его от мира. Платоновский мир идей, Бог средневековой философии и т.д. – всюду мы сталкиваемся с взаимопроникновением различных областей сущего. Ближе всех к решению этой проблемы подошел Кант, однако и он был вынужден признать, что «вещь-в-себе» воздействует на наши органы чувств и, следовательно, не может находиться полностью «по ту сторону». Удивительный и неожиданный вывод – классическая европейская философия, которую вплоть до Ницше принято характеризовать как философию тождества, при ближайшем рассмотрении оказывается чередой попыток преодолеть это тождество, найти границу, позволяющую отделить бытие от небытия. Принято считать, что философия в ее западном образце начинается с поисков единства во множественном, однако с не меньшими основаниями можно сказать, что она начинается с попытки расщепления единого.

Литература

1. Вандриес Ж. Язык. Лингвистическое введение в историю. М., 1931, С. 102.
2. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 73.
3. Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 324.
4. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка. М., 2006. С. 38.
5. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб.: Алетейя, 2003. С. 6.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. М., 2000. Т. 1. С. 98.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1992.
8. Растье. Действие и смысл: к семиотике культур. Университет Париж-10, Франция. *Критика и семиотика. Вып. 6, 2003. С. 79-106.*

9. Сафаревич Я. Развитие форматов времени в индоевропейской глагольной системе // Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964. С. 13.

10. Соболевский С.И. Древнегреческий язык: учебник для высших учебных заведений. СПб., 2000, С. 84.

11. Шантрэн П. Историческая морфология греческого языка. М., 1953, С. 127.

12. Эпштейн М. Слово и молчание в русской культуре // Звезда. 2005. № 10. С. 205

13. Якобсон Р. Нулевой знак. // Якобсон Р. Избранные работы. М., 1985. С. 222–223.

14. Kascheev S.I. Methodological issues of cultural semiotics // TOJDAC MARCH. 2018 ISSN: 2146-5193 March 2018 Special Edition.

Елена Владимировна Косилова

*Философский факультет Московского государственного
университета, Москва*

ИСТИНА В МАТЕМАТИКЕ: ФИКЦИОНАЛИЗМ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ

Аннотация. Везде, где есть истинность, есть место нормативности. Традиционно логика и математика – это область, где истинность определяется наиболее жёстким образом. Правила вывода не допускают вариаций. С реализмом (платонизмом) в математике связано представление, что данные правила не являются результатом конвенции. Они как бы навязаны математикам за счёт своей очевидности – например, таковы правила модус поненс и подстановки, а также правило исключённого третьего. С жёсткостью задания правил связана и истинность математических положений, которые тоже должны быть очевидными или полученными из очевидных с применением вышеупомянутых правил дедуктивного вывода. Однако в последнее время появились течения фикционализма (Х. Филд) и конструктивизма (Д. Блур). Как Блур, так и Филд утверждают, что математические утверждения не абсолютны и даже не истинны, а всего лишь являются результатом конвенции. Они возводятся к истории математики, которая могла бы сложиться иначе. Для них нормы в математике конвенциональны. В статье приводятся соображения за трансцендентализм в философии математики.

Ключевые слова: философия математики, платонизм в философии математики, фикционализм в философии математики, трансцендентализм в философии математики, Х. Филд, Кант, Г. Коген

Elena V. Kosilova

Moscow State University, Faculty of philosophy, Moscow

TRUTH IN MATHEMATICS: FICTIONALISM AND TRANSCENDENTALISM

Abstract. Wherever there is truth, there is a place for normativity. Traditionally, logic and mathematics is the area where truth is determined in the most rigid way. Rules of inference do not allow variation. The idea that these rules are not the result of convention

is associated with realism (Platonism) in mathematics. These rules seem to be imposed on mathematicians due to their obviousness – for example, these are the rules of modus ponens and substitution, as well as the rule of the excluded middle. The rigidity of setting the rules is also associated with the truth of mathematical statements, which should also be obvious or obtained from the obvious using the above-mentioned rules of deductive inference. Recently, however, there have been trends of fictionalism (H. Field) and constructivism (D. Bloor). Both Bloor and Field argue that mathematical statements are not absolute or even true, but merely the result of convention. They are traced back to the history of mathematics, which could have developed differently. For them, the norms in mathematics are conventional. The article provides considerations for transcendentalism in the philosophy of mathematics.

Keywords: philosophy of mathematics, Platonism in the philosophy of mathematics, fictionalism in the philosophy of mathematics, transcendentalism in the philosophy of mathematics, H. Field, Kant, G. Cohen.

Везде, где есть место истине и ее поиску, присутствует нормативность. Это нормы, задающие метод поиска истины и то, какой вид она должна иметь. Нет ничего удивительного в том, что в такой науке как математика, с ее ригористичностью, нормы всегда были самые требовательные и жёсткие. Любая теория должна быть основана на аксиомах, все доказательства теорем должны быть проведены по твёрдо установленным правилам вывода. Каждый дедуктивный шаг должен быть прозрачен – он вытекает из аксиом, определений и правил вывода, доказательство может в целом быть необозримым, но в каждом шаге оно несомненно.

Главная норма математики – ее истинность. Но что значит истина? Во все века считалось, что истинность в математике покоится на доказательстве. Доказательство же представляло из себя дедуктивный вывод. Однако во второй половине 20 века (а у ряда мыслителей и раньше) господство доказательства было поставлено под сомнение.

Точнее говоря, под сомнение была поставлена природа математических объектов, идея доказательства пошатнулась вместе с утверждением, что у математических объектов нет объективного существования.

По умолчанию среди математиков считается, что математические объекты существуют. Если математику сказать, что не существует чисел, он вас не поймет. Другими словами, математики в своей работе являются платониками, для них мир математиче-

ских объектов – это особый мир [18]. Однако философы поставили этот особый мир под вопрос.

Дело в том, что математические объекты не являются физическими и не имеют пространственно-временного характера. Они не состоят из материи. А люди-математики – это жильцы физического мира, они имеют и пространственные, и временные – т.е. материальные – характеристики. Стоит вопрос, как материальный человек-математик получает доступ к нематериальному, абстрактному царству математических сущностей? Или, говоря словами П.Бенасеррафа, каково каузальное взаимодействие математиков с абстрактными математическими сущностями? [14]

Раньше этот вопрос решался, как правило, введением понятия интуиции. Об интуиции, или умозрении, говорили многие математики от Платона до Декарта и даже до Геделя и Пуанкаре [9]. В.Я. Перминов [8] выделяет несколько типов интуиции, делая особый акцент на том, что он называет праксеологической интуицией, а также интуицией аподиктической. Он считает, что такая интуиция полностью надёжна, споря в этом, например, с Г. Ханом [11]. Однако мы все равно стоим здесь перед загадкой: откуда берется эта интуиция, как человек обретает возможность соотноситься с нематериальным миром?

Из этого недоумения многие современные философы математики нашли радикальный выход. Они объявили всякую математику фикцией, или, скорее, набором фикций. Фиктивны математические объекты, включая числа и фигуры, фиктивны и правила вывода [13], хотя о последних говорится нечасто, по большей части даже фикционалисты не ставят под сомнение логику.

Согласно одному из ведущих теоретиков фикционализма Х. Филду, поскольку чисел «на самом деле» не существует, нет принципиальной разницы между утверждением « $2*2=4$ » и « $2*2=5$ », разница между ними аналогична разнице между утверждениями «Санта-Клаус живёт на Северном полюсе» и «Санта-Клаус живёт в Тель-Авиве»: оба ложны, поскольку Санта-Клауса нет, но одно соответствует принятому дискурсу (т.е. так сложилось в истории), а второе не соответствует. Критерий истины здесь – история математики [13]. В этот контекст очень хорошо ложатся мысли Д. Блурра о возможности альтернативной математики [1].

Исследователь математического номинализма Otávio Bueno выделяет пять проблем, которые должны быть решены как приверженцами фикционализма, так и платонизма [14]:

1. Эпистемологическая проблема математики
2. Проблема приложений математики
3. Проблема единой семантики
4. Проблема принятия математического дискурса буквально
5. Онтологическая проблема.

1. *Эпистемологическая проблема* заключается в том, что, как сказано выше, математические объекты идеальны, а математики – люди из плоти и крови, существующие в физическом мире. Мозг математика – физический объект. Поэтому у него нет доступа к миру идеального. Здесь надо заметить, что, согласно фикционализму, доступ к дискурсу (из которого складывается история математики) у человека есть, хотя дискурс тоже можно отнести к идеальной предметности. Фикционалисты не верят в то, что платоническое царство математических идей существует, но даже если оно существует, доступа к нему быть не может. Здесь вспоминаются также авторы Дж. Лакофф и Р. Нуньес, которые тоже писали о том, что математика – это продукт мозга (и даже всего тела), а к платоническому царству доступа у человека нет [5]. Таким образом, эпистемологическая проблема – это камень преткновения для платониста. Естественно, фикционалисты объясняют математическое познание через конструкции, которые проводятся математиками для математиков, без обращения к внешнему источнику идей.

2. Однако для фикционалистов камнем преткновения является следующая проблема: *проблема приложений математики*. Она заключается в том, что математика является «необъяснимо эффективной» в физике [2] и других приложениях (например, инженерном деле). Даже У. Куайн, который никак не является сторонником платонизма, признает, что аргумент незаменимости математики – это очень сильный аргумент за то, что в математике есть, так сказать, «своя правда», что она не только выдумка математиков. Также считает и Х. Патнем [19]. Причем в физике, как пишет Вигнер [2], используются математические объекты, которые были введены в оборот давно и без всякой связи с физикой. Уже после того, как математики исследовали их свойства, они начинают играть роль в физических теориях. Согласно Вигнеру, это практически чудо. В этой связи сейчас появилось новое пифагорейство – учение о том, что вселенная носит математический характер [20].

3. *Проблема единой семантики*. Здесь мы видим продолжение рассуждений из пункта 2. Если математика используется в естественной науке, и утверждения естественной науки верны,

то верны также и математические утверждения. У этих двух групп высказываний должна быть единая семантика. Чтобы развести математику и естественную науку, нужно отделить одни предложения от других. Многие считают, что это невозможно, хотя Х. Филд сделал попытку переформулировать теорию Ньютона без математических утверждений [16]. На мой взгляд, это выглядит неубедительно, однако многие математики находят его попытки интересными [14]. На мой взгляд, проблема единой семантики остается камнем преткновения для фикционализма.

4. *Проблема принятия математического дискурса буквально.* В своей работе математики никогда не делают оговорки типа «Если числа существуют», то существует бесконечно много простых чисел». Они принимают буквально содержание высказываний, для них числа, естественно, существуют. Физики, работая в своей науке, тоже никогда не делают таких условных высказываний, они принимают математический дискурс буквально. Фикционалисты, чтобы объяснить математическую практику, вынуждены делать именно такие оговорки. Это делается в рамках так называемого «если-то-изма» (if-then-ism). Это делает выкладки крайне громоздкими и, как кажется, совершенно не увеличивает их убедительность, т.к. математические высказывания убедительны, так сказать, сами по себе. Платоники здесь имеют явное преимущество. Вообще работающий математик практически всегда платоник или, по-другому говоря, реалист: предложения математики для него реальны. Считать их ложными, а их объекты несуществующими – означает идти против практики и математики, и физики.

5. *Онтологическая проблема.* Как уже стало ясно, здесь мы имеем самое фундаментальное расхождение между платониками и фикционалистами (номиналистами). Платоники вводят понятие математической вселенной, существование которой надо как-то объяснить и описать. В современной философии определенно есть тренд в сторону материализма, с которым связана резкая критика платоновского мира идеальных объектов. Выше говорилось, что если математический мир существует, то неясно, каков к нему эпистемологический доступ. В критике платонизма говорится, что этого мира вообще не может существовать. Существует только физический мир. С этим бы не согласился К. Поппер, который говорит о «третьем мире», мире объективного знания. Но современные материалисты не верят в этот попперовский третий

мир. Особенно здесь слышны голоса социальных и радикальных конструктивистов, которые считают, что математический мир придумывают сами математики. Как мы видим, только «аргумент незаменимости» математики в естественной науке мешает объявить математику фикцией.

Теперь мы можем сформулировать основную проблему философии математики. Хотя Буэно выделяет пять проблем, ясно, что они сводятся к одной: существует ли идеальный мир. Вопрос доступа к этому миру – это обратная сторона того же вопроса. Если автономного математического мира не существует, то проблема доступа снимается сама собой. И тогда вопрос о незаменимости математики решить становится очень трудно.

Если же автономный математический мир существует, то проблема доступа становится загадочной. Приходится вводить понятие интуиции, умозрения, гуссерлевского *Wesensschau*. Математики охотно рассуждают об интуиции [4, 9], но философы не склонны им в этом верить.

Таким образом, мы видим, что аналитические философы математики рассматривают всего два варианта, которые можно обозначить как платонизм и антиплатонизм. В антиплатонизм попадают и фикционализм, и номинализм, и конструктивизм.

Причем оба варианта сталкиваются с серьезными проблемами, практически встают в тупик. Платонизм встает в тупик при попытке объяснить способ существования мира идей и наши способности доступа к этому миру. Антиплатонизм встает в тупик при объяснении незаменимости математики в естественных науках.

Кроме того, антиплатонизм не согласуется с математической практикой. Важная особенность этой практики заключается в том, что математические утверждения носят принудительный характер. Если некоторое предложение математики доказано, оно признается истинным. Для фикционалиста, например, для Х. Филда, не существует феномена математического доказательства. Он, фактически, утверждает, что математические высказывания изначально бывают любимыми, но некоторые потом закрепляются в истории математики (так сказать, дарвиновским отбором). Это находится в полном противоречии с общепринятым взглядом в математической практике. Доказательство – это в математике первое и последнее слово. Причем существуют однозначные правила вывода. Кстати, против логики не возражают и фикционалисты, хотя по идее они должны утверждать, что логика тоже про-

извольна, что определенные логические законы просто приняты в дискурсе. Но таких утверждений фикционалисты не делают.

Для нас же математические и логические рассуждения являются истинными либо ложными (реализм семантического значения [18]). Это не касается аксиом – они могут быть любыми – но следование из аксиом должно быть строго доказано.

Здесь нужно еще упомянуть так называемый «полнокровный» платонизм М. Балагера (plenitudinos, full-blooded platonism, [12]). Суть его заключается в том, что все, что непротиворечиво, существует в математической вселенной. То есть математическая вселенная вроде бы есть, но она не оказывает каузального воздействия. Она наполняется всем, чем угодно, лишь бы это было доказано логически. Например, показано, что континуум-гипотеза сочетается с аксиоматикой ZF, а также с этой аксиоматикой сочетается отрицание континуум-гипотезы. Это означает, что в математической вселенной существуют два домена, в одном из которых континуум-гипотеза верна, а в другом неверна. Хотя это и называется платонизмом, но на самом деле это не классический платонизм, а замаскированный конструктивизм. Согласно Балагеру, нам не нужна интуиция для того, чтобы работать в математике. Мы не должны «видеть» какое-то особое царство. Мы просто конструируем какие-то непротиворечивые теории, и оказывается, что они в математической вселенной уже есть. Филд говорил, что изучать математическую вселенную – это все равно что изучать деревню в Непале, с которой нет никакой связи. Балагер отвечает, что полнокровный платонизм допускает в Непале *любую* деревню, лишь бы о ней не было противоречивых утверждений [12]. Существует все то, что мы можем построить. Поэтому по сути этот путь тождественен конструктивизму, только с явно выраженным запретом на противоречия, чего нет, например, в конструктивизме Блурра и фикционализме Филда.

Итак, мы видим, что и платонизм, и антиплатонизм сталкиваются с неразрешимыми трудностями. Однако есть третья альтернатива. Это трансцендентализм.

Трансцендентализм, разумеется, идет от Канта. Согласно трансцендентализму, математика – это наука, основанная на наших априорных познавательных способностях. Например, геометрия – это наука о пространстве, а пространство является априорной формой чувственности. Основой изучения собственной априорной способности Кант считает интуицию (созерцание),

но это не та интуиция, о которой пишут математики, например, Пуанкаре или Гёдель. Это не способность заглядывать в отдаленный идеальный мир, а чистое созерцание – т.е. восприятие, направленное на пространство как априори. Арифметика также покоится на созерцании, только теперь это созерцание времени. Математика общезначима и принудительна, поскольку у всех людей априорные способности и способность их созерцания одинаковы. Логическое мышление «размещается» в рассудке, который оперирует своими априорными формулами, основанными на 12 категориях. Таким образом, логика априорна, как и геометрия, и арифметика.

Трансцендентализм Канта решает проблемы, которые, как было сказано выше, стоят перед платонизмом и перед антиплатонизмом.

В отличие от платонизма, трансцендентализм не постулирует отдельного математического царства. Более того, он категорически заявляет, что мир вещей в себе (или, скорее, мир как вещь в себе) непознаваем. В этом смысле математика не является наукой о каком-то отдельном мире. Она чисто конструктивна, недаром радикальный конструктивизм имеет свои идейные корни в философии Канта [6]. В этом трансцендентализм соприкасается с антиплатонизмом.

Однако он не тождественен современному антиплатонизму, например, фикционализму, поскольку математические истины в нем имеют принудительный характер. Априорные способности, как уже говорилось, общие для всех людей. В отличие от фикционализма, трансцендентализм не говорит, что объекты математики – фикции. Они не имеют онтологического характера, но их эпистемический характер несомненен.

Трансцендентализм очень легко и элегантно разрешает проблему незаменимости математики, ее «необъяснимой эффективности» по Вигнеру. Поскольку априорные способности фундируют и математику, и физику, нет ничего удивительного в том, что математика и физика находятся в гармонии между собой. Они являются продуктом человеческого познания, которое основано на априорных способностях, например, на априорной форме чувственности – пространстве. По Канту, только так и должно быть, математика должна входить в физику по самому смыслу априоризма.

Таким образом, трансцендентализм не упирается в онтологический тупик, как упираются в него платонизм и фикционализм.

Однако, безусловно, следует сказать о том, что в наше время доктрина Канта не может быть принята целиком. У трансцендентализма в его исходной кантианской версии есть свои непреодолимые затруднения. Надо сохранить дух Канта, но не букву его учения.

Во-первых, и это самое главное, современная нам математика уже не может быть названа основанной на созерцании. Часто в упрек Канту приводится тот факт, что он не предвидел развития неевклидовых геометрий. Это правда, поскольку он говорил о созерцании, а не о логике. Неевклидовы геометрии не основаны на созерцании априорного пространства, но это не мешает им развиваться. В 20-21 веках многие математики выступали против интуиции (т.е. против созерцания), достаточно назвать известную статью Х. Хана [11]. Наша априорная интуиция, т.е. созерцание евклидова пространства, приводит к различным ошибкам – обычно называют функцию Вейерштрасса, которая в любой точке непрерывна, но не имеет производных, в то время как интуиция говорит нам, что всякая непрерывная функция должна иметь производную, потому что всякая кривая должна иметь касательную.

Весьма трудным в философии математики Канта оказывается мышление о бесконечности – как бесконечности «вглубь», в смысле операций с бесконечно малыми величинами, так и бесконечности «вширь», т.е. возрастающей бесконечности. У Канта математика, помимо того, что основана на созерцании, еще и является продуктом чувственности и рассудка. Однако чувственность и рассудок не могут выходить за пределы возможного опыта. Они, собственно, являются условиями возможности опыта. Но бесконечность ни в каком виде не может быть дана в опыте. Здесь надо упомянуть Г. Когена, который, отталкиваясь от Канта, предлагает иную картину чистого математического мышления [10]. Согласно Когену, мы мыслим бесконечно малыми, и, хотя это мышление выходит за пределы опыта, в этом нет ничего страшного – оно продолжает оставаться убедительным. Именно благодаря такому мышлению природа воспринимается, как это выражал Кант в разделе об антиципациях восприятия, «интенсивно», т.е., говорит Коген, без скачков.

Еще о проблемах кантовского априоризма. Его таблица категорий была убедительна для ученого 18 века, поскольку базировалась на тогдашней логике. Сейчас у нас уже ничего не осталось от той логики, у нас совсем другие логические теории – логика

высказываний, логика предикатов первого и второго порядков и т.п. Логические категории современного мыслителя – это связки и кванторы. Поэтому теория рассудка Канта также должна быть усовершенствована. Для этого подходят логические системы Фреге или Рассела. Упомянутый выше Г. Коген также указывал на это обстоятельство. Он указывал и на то, что чистое мышление обходится без созерцания, потому что созерцание делает его уже менее «чистым», оно целиком находится в логической стихии. Он пишет: «Ничто и ни с какой стороны не может быть дано чистому мышлению; из-за этого, как и из-за любой вообще формы чистой данности, понятие чистого мышления ослабляется» [15, S.192]. Другими словами, чистое мышление – это игра разума, основанная только на логике.

Следует сказать об эволюционной эпистемологии К. Лоренца [7]. Согласно его учению, то, что является априорным для индивида, является апостериорным для вида. Возьмём для примера евклидову геометрию. Она постулирует, что у пространства три измерения. Это так потому, что в трёх измерениях происходят процессы, релевантные для выживания. В трёх измерениях растут деревья, живут животные, текут реки и так далее. Все это важно для выживания. Можем ли мы сделать отсюда вывод, что мир «на самом деле» трехмерен? Нет, он может быть четырех- или одиннадцатимерен, но мы можем сделать вывод, что в дополнительных измерениях ничего важного для выживания не случается. Наше априорное пространство трехмерно, поскольку так сложилось в ходе эволюции.

Аналогично обстоит дело со временем. Канта улучшают в том смысле, что психологическое время не тождественно объективному времени. При обсуждении данной темы, разумеется, необходимо сослаться на Гуссерля. Он говорит, что объективное время мира так же конституируется сознанием, как и субъективное время [3]. Более того, это конституирование связано с intersubъективным модусом бытия, с бытием-с-другими [17]. Кроме того, необходима некая «вневременная точка» – полюс трансцендентального Эго. Гуссерль вводит понятие горизонта, т.е. отрезка времени, который воспринимается как единое настоящее. Однако подробно эти темы рассматривать в данной статье нет возможности.

Еще одно веское возражение Канту заключается в том, что априори понимается по-разному в разные эпохи. На это также указывает Г. Коген, а также современный социальный конструкти-

визм. Например, в античности числа рассматривались не так, как рассматриваются сейчас. Отношение к бесконечности также различается у античных математиков и мыслителей и в Новое время. Не существует чистого опыта, свободного от априорных установок, но эти априорные установки могут различаться у разных людей даже в одну эпоху и точно различаются у людей в разные эпохи. Это существенная поправка к априоризму Канта.

Что мы теперь можем сказать о нормативности в математике? Мы видели, что в антиплатонистических концепциях в философии математики нормативность доказательства снимается. В ход идут нормы дискурса. В дискурсе, конечно, существует своя нормативность, но она намного менее строга, чем это принято в классической математике. В то же время нормы строгости доказательства в обычной, не-фикционалистской математике сегодня строги как никогда [8, 9]. Однако ослабленные нормы истинности в фикционалистской философии математики входят в противоречие с тем, что математика эффективна в естественных науках (аргумент незаменимости). Она не могла бы быть другой, она обладает принудительной силой. В трансцендентализме ее принудительность связана с тем, что математика зависит от наших познавательных способностей. Однако, в отличие от того, что говорил Кант, она основана не на созерцании. Современная математика основана на логических способностях рассудка и на рассуждении разума. Логика «защита» в наш рассудок, хотя это и не та логика, о которой говорит Кант, а современная логика высказываний Фреге и логика предикатов Рассела. Нормы логики жесткие, они не допускают даже геометрической интуиции. Г. Коген писал, что чистое мышление не основывается ни на чем, кроме самого себя (т.е. своих норм). Поэтому мы можем сказать, что не следует поспешно отказываться от нормативности математики, как это делают фикционалисты.

Литература

1. *Блур Д.* Возможна ли альтернативная математика? / Пер. с англ. Е.Напреенко // Социология власти, № 6-7 (1). 2012. Сс. 150-177.
2. *Вигнер Е.* Непостижимая эффективность математики в естественных науках // Успехи физических наук. Т. 94. 1968. Вып. 3. С. 535-546.
3. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени / Пер В.И. Молчанова. М.: Логос. 1994. 102 с.
4. *Дьедонне Ж.* Абстракция и математическая интуиция / Пер. с франц. // Математики о математике. М.: Знание. 1982.

5. *Лакофф Дж, Нуньес Р.* Откуда взялась математика: как разум во плоти создает математику. В: Спиридонов В.Ф, Фаликман М.В. Горизонты когнитивной психологии. Хрестоматия. М., 2012. С. 29-48.

6. *Лекторский В.А.* Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии. Вопросы философии, 2005, № 8. С. 11–21.

7. *Лоренц К.* Кантовская доктрина априори в свете современной биологии. // Эволюционная эпистемология. Антология. / Ред., сост. Е.Н.Князева. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 704 с. С. 43-74.

8. *Перминов В.Я.* Развитие представлений о надежности математического доказательства. М., 1986

9. *Пуанкаре А.* Интуиция и логика в математике // Пуанкаре А. О науке / Пер.с. фр. Под ред. Л.С. Понтрягина. М.: Наука. 1989. 736 с. С. 205-218.

10. *Сокулер З.А.* Герман Коген – забытый философ науки. Вестник РУДН. 2021 [в печати]

11. *Хан Г.* Кризис интуиции. В: Математики о математике. М.: Знание. 1972. 48 с. Сс. 25-42.

12. *Balaguer M.* A Platonist Epistemology, *Synthese*, 103 (3), 1995, pp. 303-325

13. *Balaguer M.* Fictionalism in the Philosophy of Mathematics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/fictionalism-mathematics/>>. Блуп, 2012

14. *Bueno O.* Nominalism in the Philosophy of Mathematics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/nominalism-mathematics/>>.

15. *Cohen H.* *Logik der reinen Erkenntnis*. Dritte Aufl. Berlin, 1922. 520 S.

16. *Field H.* *Science without numbers. A defense of Nominalism*. Oxford, 1980. 144 p.

17. *Husserl E.* *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*. Die C-Manuskripte. Herausgegeben von D. Lohmar. Dordrecht: Springer, 2006. 455 p.

18. *Linnebo Ø.* Platonism in the Philosophy of Mathematics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/platonism-mathematics/>>. (дата обращения: 04.03.2021).

19. *Putnam H.* Indispensability Arguments in the Philosophy of Mathematics, in H. Putnam, *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics and Skepticism*, Cambridge, MA: Harvard University Press. 2012. 672 p.

20. *Tegmark M.* *The Mathematical Universe. Foundations of Physics*, 2008, Vol. 38, pp. 101-150.

Ольга Валентиновна Колесова

*Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского
национальный исследовательский университет, Н. Новгород*

МЕНТАЛЬНОСТЬ КАК НОРМОФОРМИРУЮЩАЯ СТРУКТУРА ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. В статье даётся понимание ментальности как нормоформирующей структуры жизни человека. Раскрывается сущностная специфика человека как дихотомия природного и культурного начал. Суть этой дихотомии описывается автором с позиций ментальности человека и культуры как таковой. Даётся авторское видение ментальности. Ментальность показана как априорная, трёхуровневая структура, соответствующая схеме структурированности времён Броделя. Анализируется понимание действия ментальной структуры как некоего закона на уровне «неподвижной истории», осуществляемого как вечный диалог человека с природой. Показано воплощение ментальной структуры на уровне больших исторических и социальных общностей. Выявлены проявления ментальной структуры на уровне «индивидуальной истории» в судьбе конкретного человека. Делается вывод о ментальной структуре как о структуре, формирующей нормативные установки человеческих общностей и конкретных их представителей.

Ключевые слова: ментальность, априорная структура, архетип, модус, норма, генкультурная коэволюция.

Olga Valentinovna Kolesova

*Nizhegorodsky State University of N.I. Lobachevsky National Researching
University, Nizhny Novgorod*

MENTALITY AS A NORM-FORMING STRUCTURE OF HUMAN LIFE

Abstract. In the article there has been given the understanding of mentality as a norm-forming structure of human life. There has been revealed the essence specifics of a human as a dichotomy of natural and cultural beginnings. The essence of this dichotomy is described by the author from the position of human mentality and culture as they are. There has been given the author's vision of mentality. Mentality is depicted as an a priori, three-tiered structure which corresponds to

the scheme of time structure by Braudel. There has been analysed the understanding of mental structure activity as some law at the level of "motionless history", performed as an internal dialogue between a human and nature. There has been shown the implementation of mental structure at the level of big historic and social communities. There have been outlined the manifestations of mental structure at the level of "individual history" in the destiny of a concrete person. There has been drawn a conclusion about mental structure as a structure which forms normative principles of human communities and their certain representatives.

Keywords: mentality, a priori structure, archetype, modus, norm, gene-cultural coevolution

Понятие «норма» латинского происхождения, обозначающее некое правило, эталон, образец. В обыденной жизни нормальным в поведении человека считается следование традиционным установкам и ценностям, сложившимся стереотипам поведения. Понятие «норма» применимо к конкретной области деятельности, времени, региону, культуре. Одним словом, «норма» – понятие контекстуальное. Современная культура изменила параметры человеческого существования. Сегодня неоднозначно воспринимается все то, что составляло основу традиционного восприятия: суточные и сезонные временные циклы, традиционная семья, представления о связи любви и деторождения. По мнению Д.А. Пригова, в урбанистической культуре проблемы идентификации из онтологических преобразуются в «манипулятивно-процессуальные» [24, с. 353].

Возникает вопрос, что становится основой для формирования тех или иных норм? Свои рассуждения о норме мы будем строить в самом широком его понимании – контексте жизни человека. Такая постановка проблемы делает необходимым выявление сущностной специфики человека.

Человеческая природа осмысливалась уже в античности. Платон, к примеру, описывает различные типы человеческой души как некие нормативные основания для соответствующих им видов деятельности [23]. Немецкая классическая философия даёт нам антропологическую версию Г. Гегеля [5, с. 56-61]. Она выражена в видении взаимосвязи между регионом проживания и расой, поведенческими характеристиками человека, корреляцией психологического состояния, социального статуса и деятельности. Эти рассуждения философа, с нашей точки зрения, можно трактовать с позиций формирования характеристик, отвечающих определённым

ным нормам. Наиболее пристальный взгляд на специфику человеческого бытия обращают представители французской «Новой исторической науки» и вводят для его описания понятие «ментальность» [17, с. 43; 29, с. 98]. Понятие, «ментальность» используется сегодня различными дисциплинами для описания специфики выражения различных субъектов культуры: личностей, этносов, наций, типов культур и даже эпох.

Гипотеза, предлагаемая к осмыслению, заключается в том, что ментальность действует как нормоформирующая структура жизни человека. Понятие «ментальность», на наш взгляд, позволяет выявить константы человеческой сущности, задающие поведенческие реакции, склонность к определённым образам жизни и предпочтениям, выбору ценностных ориентиров. В своём исследовании мы будем использовать герменевтический подход, гипотетико-дедуктивный и общенаучные методы.

Анализ функционирования понятия в междисциплинарном пространстве, позволил автору обобщить существующий опыт его использования и сформулировать своё отношение к проблеме [13, с. 176–189]. На наш взгляд, понятием «ментальность» исследователи, так или иначе, обозначают результат взаимодействия природного и культурного в человеке, т.е. ментальность – это превращённая форма отношений, к которым нет прямого доступа и судить о которых можно только по их опосредованиям. Эти опосредования выражены через трансляцию субъектом культуры ее архетипов [33, с. 86–87]. Юнговское определение архетипа отсылает к жизни первобытных сообществ, формировавших универсальные образцы человеческих переживаний, ставших основой психики людей. Эти образцы или архетипы содержат «психический остаток» переживания одного и того же типа и его образ, выраженный в культурной символической форме. «Психический остаток», будучи сформированным в определённых климатических и географических обстоятельствах, сохраняет свою неизменность, адаптированность к окружающей среде. Культурный образ является динамичным. Человек, будучи наделённым духовностью, всегда «не равен» себе. Его «движение» из прошлого в будущее всегда сопряжено со сменой ценностных доминант. Она выражена в истории как смена эпох. Поэтому, даже представление о сущности самого человека, его человечности подвергается пересмотру [30, с. 192–221].

Авторская версия трактовки ментальности заключается в ее видении как априорной (буквально «от предшествующего») струк-

туры человеческой деятельности. Априорность, вслед за Э. Гуссерлем, мы понимаем из контекста традиции и наследования [6, с. 215–216]. Она охватывает все ставшее и становящееся.

Формируемые на заре человеческой истории, специфические антропологические характеристики, архетипы, составляющие основу психики, становятся априорными по отношению к последующей истории и воспроизводятся в ней постоянно. Они составляют структурную основу ментальности, т.к. выражают взаимосвязь природного и культурного в человеке. Эта проблема осмысливалась социобиологами Ч. Ламсденом и А. Гумурстом, полагавшими, что двуличие этноса обусловило существование двух информационных каналов – генетического и культурного, – функционирующих по сходным принципам [16].

Генетический канал транслирует свои образцы благодаря генотипам (от греч. *genos* – происхождение, *typos* – форма, образец) – полученным от родителей совокупностям генов данного организма.

Культурная информация передаётся через фенотипы (от греч. *phainon* – являющийся и *typos* – форма, образец) – признаки и свойства организма, сформированные в процессе его индивидуально-развития, в противовес его наследственным свойствам.

Мы понимаем взаимосвязь природного и культурного в человеке как уровневое образование, в соответствии с выделяемыми Броделем временами истории: «почти неподвижной», отражающей взаимодействие с природой, «социальной», формирующей социокультурные установки и «индивидуальной», содержащей биографические особенности личности [4, с. 20]. В реальности все эти уровни присутствуют в человеке одновременно как исторический, культурный и индивидуальный планы его раскрытия. В связи с этим, мы предлагаем следующую трактовку ментальности: ментальность есть историческое априори человеческой деятельности, имеющее трехуровневую структуру.

Для нашего контекста представляются значимыми выводы Т.В. Черниговской, предпринявшей междисциплинарное исследование со своими коллегами в рамках когнитивной психологии, лингвистики и нейрофизиологии о том, что при первичном столкновении с многозначной информацией в мозге человека осуществляется выбор, что осознать, а что – нет. Любопытен тот факт, что невыбранное значение не просто игнорируется, но активно подавляется. Впоследствии подавляемое становится трудно извлекаемым [32, с. 675–686]. Исследователи подтверждают

свои рассуждения примером, связанным с изображением Э. Боринга «жена или теща». В предлагаемом тесте некоторые сразу видят молодую девушку, а некоторые – старуху. Если эксперимент повторить, то люди распознают сначала ту же картинку, что увидели в первый раз, альтернативный вариант некоторые либо видят существенно позднее, либо не видят вовсе. Ученые поставили перед собой задачу выявления существования мозгового механизма, обеспечивающего принятие специального решения о неосознанности невыбранного значения [32, с. 680]. Они пришли к выводу о том, что «мозг не просто обрабатывает информацию, он ее создает». Игра с выбранным и отвергнутым является его основной жизненной задачей, а «забывание» ранее не выбранного, обеспечивает стабильность картины мира [32, с. 683].

Если эти рассуждения соотнести с пониманием архетипа, то получается, что мозг, выбрав определённую реакцию на стимул, закладывает ее в архетип, и игнорирует другие возможности, или воспроизводит их не в первую очередь. Набор архетипов, по Юнгу, включает чуть более двухсот образцов и их психологическая составляющая универсальна.

Психофизиолог Ю.И. Александров со своей коллегой и супругой Н.Л. Александровой пришли к выводу о том, что «если накопленное в культуре знание в узком смысле слова (идеи, теории, концепции, правила и пр.) выступает в качестве набора «инструкций» (записанных или устных) по достижению тех или иных целей сообщества, то и артефакты являются «материализованными», «морфологизированными» правилами, фиксирующими способы достижения результатов, важных для сообщества. [1, с. 14.]. Учёные считают, что культурная среда с ее особенностями и традициями с помощью механизма группового отбора определяет относительное доминирование определённого типа мышления у индивида и закрепляет его. Они находят, что особенности субъективного опыта индивидов, связанные с их культурной специализацией, распознаются при исследовании мозгового обеспечения поведения. Так паттерны мозговой активации оказываются разными у индивидов разной специализации при осуществлении внешне одинаковых действий [1, с. 15]. Учёные считают, что взаимодействие природы и культуры в человеке выражается в том, что культура не только определяет характер элементов субъективного опыта, но воздействует на процесс отбора геномов, что составляет суть «генкультурной коэволюции» [1, с. 15-16].

Мы полагаем, что специфику в универсальный набор архетипов вносят входящие в их структуру культурные элементы. Культура влияет на характер субъективного опыта того или иного этноса, нации, региона и т. п. То есть объект почитания, к примеру, ценность заставляет выбрать из универсального набора архетипов совершенно определённые, становящиеся в процессе выбора индивидуальными, архетипами этой культуры. Более того они оказывают влияние на отбор геномов, приспособлявая, адаптируя следующие поколения к определённому реагированию на эту ценность. Понимая архетипы как сформированные на заре человеческой истории образцы, психические «первосмыслы», полагаем возможным обратиться к античной философии, зафиксировавшей их в своей рефлексии. В.А. Канке считает главным достижением античной философии науки платоновскую концепцию идей и аристотелевскую теорию форм [10, с. 192].

Платоновское видение ориентировано на всеобщее, где прообразом умопостигаемого чувственно-предметного мира выступает идея, которой причастны вещи. Видение аристотелевское сфокусировано на единичном, где формы представляют видовое различие вещей [10, с. 191].

Полагаем, что понимание единого и многого можно воспринимать как пару противоположных норм или установок, входящих в универсальный набор архетипических представлений, возникших на заре человеческой истории.

В последующей истории эти архетипы «обыгрывались» разными культурными контекстами и либо становились «выбранными», либо подавлялись. Проиллюстрируем этот процесс на примере русской культуры и выбираемого ею архетипа понимания единого как «всеединства» или «единства в множестве» [31]. Иллюстрацией этого «выбора», на наш взгляд, является философская рефлексия, выраженная в отечественной традиции, ориентация социальных образований на определённый архетип и анализ современного состояния общества.

Говоря о философской рефлексии, необходимо заметить, что проблематика всеединства характеризует западную философию, будучи связана с самыми ее истоками [31]. Однако специфика восприятия темы всеединства на русской почве связана с особым пониманием истины. Понимание истины носит ценностный характер, т.к. связано с приданием какому-либо смыслу ценности. В основе культуры лежит базовая ценность. Она составляет

культурный элемент архетипа и воздействует, как было замечено ранее на «генкультурную коэволюцию». В понимании русских философов истина не абстрактна, т.е. она не теоретическая схема, а способ бытия. Она должна преобразовывать жизнь. Осмысление «единства в множестве» – базового архетипа русской культуры в философском дискурсе происходит как осмысление истины.

В этой связи, интерес представляют труды В.С. Соловьева, демонстрирующие понимание «единства в множестве» как принципа онтологического [26], и труды Л.П. Карсавина [11] и С.Л. Франка [28], отображающие видение архетипа как принципа социального обустройства.

Анализ бытия архетипа «единства в множестве» в российском социуме можно проиллюстрировать на примере слоёв, имеющих принципиально различные характеристики, с точки зрения их появления на исторической сцене и протяжённости их бытия. Нам представляется значимым, в этой связи, обращение к социальным субъектам, характеризующимся с позиций органичности их образования и длительного существования в истории, ответственности или конструктивности образования и достаточно продолжительного существования. Поэтому объектами исследования мы избираем, в качестве наиболее органичного, многочисленного и продолжительно существующего в истории – крестьянство, в качестве конструктивно образованных и имеющих менее длительную историю – интеллигенцию и рабочий класс.

Источником национальной традиции в русской культуре, «полюсом» притяжения всех положительных ценностей, «зародышем» духовного идеала является коллектив. По мнению Н.А. Бердяева: «Русский народ всегда любил жить в тепле коллектива, в какой-то растворённости в стихии земли, в лоне матери» [3, с. 6].

Исследуя российскую цивилизацию, И.Н. Ионов выделяет как ее высшие ценности коллектив, род, общину, семью [9]. На Руси не было непроизводительных общественных групп или число их доведено до минимума: «Крестьяне пахут землю и готовят хлеб; ратные люди терпят голод и холод, проливают кровь и полагают головы; дворяне воюют, суды судят, думы думают... церковники и иноки Богу за людские грехи молятся» [21, с. 125].

Чинность и слаженность жизнеустройства подтверждалось верой в то, что каждый творит на своем месте дело, угодное Богу. Если же человек согрешил, то он публично каялся в содеянном. Россия представляла собой огромное крестьянское царство,

державшееся на сельской общине. Сами крестьяне называли ее «миром». Понятие «мир» отражало в себе единство людей, принципом которого являлось полюбовное решение всех общинных вопросов. Описание мирских сходок можно найти в сочинениях русских писателей и публицистов XIX в.: Н.Н. Златовратского [7], П.Н. Мельникова-Печерского [20] и др.

Г. Успенский отмечает следующие черты общины: однородность земледельческого труда, надежд, планов, волнений, забот, однородность семейных и общественных обязанностей [27, с. 32–37].

Российское общество в целом представляло собой единый живой организм, все части которого были подчинены глубокому внутреннему смыслу и обеспечивали жизнестойкость друг друга. Реформы Петра I, идеи просветительства были восприняты лишь элитой общества: «Разрыв петровской культуры с предшествующей традицией был лозунгом эпохи. И, как всякий лозунг эпохи, он имел лишь частичную, поверхностную правду» [18].

П.Н. Милюков, замечает, что надетый Петром мундир европейской культуры устранил тот обязательный чин жизни, строй мысли и чувства, который был свойственен русской жизни в целом.

В дальнейшем культурном движении у «отодвинутых вниз пластов» началась своя культурная история. Что же касается «новой культурной среды», то ее общая неподготовленность к доставшейся ей роли и полное отсутствие какого-либо связующего ее общего мирозерцания при разладе ее мысли и жизни приводит всякие попытки мыслить сознательно в ее среде лишь к индивидуальным попыткам ее членов, не связанным ни с прошлым, которого у нее нет, ни с настоящим, которое не успело кристаллизироваться в культурные формы.

Так видится это процесс Милюкову. Последнее привело «новую культурную среду», по его мнению, к критике культурных основ.

Эта работа критической мысли и дала жизнь «междусословной культурной среде» – так называемой «интеллигенции».

Таким образом, в расколотом обществе, где одну сторону представляет власть, другую – народ, появляется интеллигенция – «критическая культура» по определению В.И. Иванова [8, с. 365].

С реформами Петра I была разрушена цельность культуры. Чинность и слаженность, коллективистские идеалы остались «внизу», элита же усвоила идеалы западноевропейские, видя в деятелях культуры Запада своих кумиров, перенимая готовые идеи и способы мышления. Но в культуре «выбравшей» свой ар-

хетип на заре существования, происходят трансформации, связанные как с вновь появившимся образцом, так и со старыми нормами. Ю.И. Александров отмечает, что «архаичные представления, возникающие на ранних стадиях развития, продолжают существовать несмотря на то, что «над ними уже сформировались новые наслоения» и «создать новую единицу культуры можно, только согласовав вновь сформированный элемент и созданные ранее» [1, с. 18].

Внутреннее стремление к объединению, к обретению изначальной целостности становится «неизбежным двигателем судеб страны», особенностью народной психологии, чертой национального характера, который стремится осуществить «всенародность... непосредственно данную внешнюю форму идеи», представляющуюся нам «основой всех стремлений наших согласить правду оторвавшихся от земли с правдой земли» [8, с. 366].

Наиболее поздним социальным образованием, появившимся на исторической сцене российского общества, является рабочий класс. Его формирование происходило на фоне глобальных потрясений. Последствия Первой Мировой войны, Гражданская война, изменения в социальной сфере, ориентация на разноплановые духовные ценности вследствие «хождения интеллигенции в народ» особенно ярко проявились в этической сфере. Живущий «по своей воле» народ, чувствуя свою беспомощность и неумение устроить собственными силами нормальные человеческие отношения, измученный годами войны и разрухи, жаждал мира.

Он встал под знамена идеала, проповедуемого интеллигенцией, идеала «рациональной утопии» – социализма.

Светлый идеал, изображенный К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Коммунистическом Манифесте», рисует будущее человечества как состояние полной свободы, где исчезнут все виды угнетения и несправедливости, где будет свободное и счастливое человечество, в котором «свободное развитие каждого явится условием свободного развития всех» [19, с. 47].

П.И. Новгородцев характеризует это учение следующим образом: «По своему внутреннему содержанию эта утопия представляет собой систему абсолютного коллективизма» [22, с. 228]. Эти позиции соответствовали воззрениям и ценностным установкам крестьянства. Н.А. Бердяев писал о том, что в России идеи социального реформизма, идеи права, либеральные идеи оказались утопическими. Наименее же утопическим оказался большевизм,

т.к. соответствовал всей ситуации, сложившейся в 1917 году, и некоторым исконным русским традициям и исканиям универсальной социальной правды» [2].

Пролетариат, сформированный в России в большей своей части за счет бывших крестьян, берёт на вооружение тот комплекс идей, то социалистическое учение, которое имеет в основе своей коллективистские ценности.

Большая часть рабочих сохраняла связь с деревней и образовывала слой наёмных рабочих с наделом. Экономика России до 1913 года имела преимущественно аграрный характер. В 1913 г. на долю рабочих, служащих и членов их семей по данным сборника статистических материалов «Страна Советов за 50 лет» приходилось примерно одна шестая часть населения (лишь на 0,7 % больше, чем на долю буржуазии, помещиков, торговцев и кулаков), остальные две трети составляли крестьяне и кустари [25].

Пополнение рабочего класса в советский период осуществляется в основе своей за счёт крестьянства.

В качестве «важнейшей отличительной особенности» процесса формирования рабочего класса в России выступает «связь рабочих с землёй». В этом факте историки усматривают доказательство «полукрестьянского характера российского пролетариата» [15, с. 26]. Будучи образованным в основной своей части за счёт крестьянства, пролетариат готов был принять сходные с идеалами крестьянства идеи, оправдывавшие горизонт ожиданий бывших крестьян, хотя и в несколько модифицированном плане.

Итак, базовый архетип русской культуры «единство в множестве», выражающий ее ментальное своеобразие, определяет бытие наиболее весомых, в количественном отношении, органических социальных образованиях российского общества, сформировавшихся в разные исторические периоды. Культурные элементы в структуре архетипа выражают его модификации и реализуются следующим образом:

- в крестьянской среде он реализуется в социальном плане как крестьянская община, «мир»;
- в среде интеллигенции как движущая сила, мироощущение, работающее на воссоединение общества;
- в среде рабочего класса – это осуществление «рациональной утопии» – социализма.

Таким образом, бытие социальных слоёв общества реализует базовый архетип культуры.

Исследование проявленности архетипа в современных социальных стратах нам представляется плодотворным не с позиций выделения отдельных страт, поскольку динамика современного общества такова, что продолжительность социального бытия некоторых страт весьма незначительна, а с позиций такого социального института, как праздник в юбилейном его проявлении как наиболее аутентичном [14].

Наиболее значимые для российского социума юбилеи связаны с истоками русской государственности, Октябрьской революции, Великой Отечественной войны, крещения Руси. Исследования их функционирования в культуре российского общества показали, что праздник, в связи со своей ритуальной составляющей, имеет принудительный характер и выступает как механизм социализации. Юбилей является важным фактором конструирования социальной идентичности, выражает аутентичное праздничное проявление [14, с. 91].

Было выявлено, что феномен юбилея может рассматриваться как критерий социокультурной идентификации. Согласно контексту нашего анализа, юбилей может быть воспринят как выражение ментальной нормы. Основанием этому служит наличие в феномене юбилея базового архетипа русской культуры, универсальная формула которого выражена как «единство в множестве». Фиксация особенностей бытования архетипа в феномене юбилея с позиций проблематизации позволила выделить модусы его проявления.

Так в юбилеях, связанных с истоками русской государственности, мы зафиксировали общую составляющую, фиксирующую связь с историческим прошлым и отражающую архетип «единство в множестве» и модификации архетипа связанные с использованием юбилея как бренда-технологии, позволяющей культурно-историческому субъекту решать задачи самого разного содержания. [12, с. 102].

Анализ юбилеев Октябрьской революции позволил прийти к выводу о том, что в них архетипическое начало соотносится с метаповествованием христианства, имеющим направленность в будущее. В этом усматривается и неизменная основа, и модус архетипа одновременно [14, с. 92]. В юбилеях Победы реализуется архетип русской культуры как единение российского общества, при этом каждый исторический контекст даёт выражение новым специфическим формам проявления [14, с. 92].

Торжества, посвящённые Крещению Руси, содержат символическое выражение единства прошлого и настоящего, выражаемого как соборное единство. Модусами архетипа в современном контексте стала оценка деятельности священнослужителей с позиции мира профанного: вручение государственных наград священнослужителям, решение вполне утилитарных задач различных государств [14, с. 94].

Специфика модусов, обретенных архетипом в контекстах юбилеев, при разноплановой тематике памятных дат позволяет заключить, что обретаемые в контексте времени формы в феномене юбилея ориентированы на задействование архетипических ценностей русской культуры.

Для полноты картины необходимо обратиться к примерам, иллюстрирующим действие ментальности как нормы в жизни отдельной личности. Здесь, как представляется, наиболее выразительна судьба Петра I, получившего образование на Западе и, таким образом, «модифицировавшего» традиционные ценности. Все его свершения были направлены на благо России, т.е. благоденствие целого было главным приоритетом его жизни и реализацией архетипа «единство в множестве».

В заключении нашего исследования выделим существенные его позиции. Основой ментальности являются базовые архетипы. Структура самих архетипов представлена природными и культурными элементами. Природные элементы остаются неизменными на протяжении всей человеческой истории и составляют устойчивую связь ментальной структуры на всех ее уровнях. Культурные элементы архетипов являются «выбранными» из универсального набора и обеспечивают устойчивое развитие культуры в истории, несмотря на модификации, они транслируют постоянство «предпочтений» культуры определённого региона, времени или этноса. Следовательно, ментальность функционирует в культуре как нормоформирующая структура.

Литература

1. Александров Ю.И., Александрова Н.Л. Субъективный опыт и культура. Структура и динамика // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2007 – Т. 4, – № 1 – С. 3–46.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. URL: <https://www.litres.ru/nikolay-berdyaev/russkaya-ideya-istoki-i-smysl-russkogo-kommunizma/chitat-onlayn/page-23/> (дата обращения: 20.04.2021).

3. Бердяев Н.А. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Мысль, 1990. 240 с.
4. Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II.: в 3 ч. Ч. 1. Роль среды: пер. с франц. М.А. Юсима. М.: Языки славянской культуры, 2002. 496 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 Т. Том 3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. 471 с.
6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию: пер. с нем. Д.В. Скляднева. СПб.: «Владимир Даль». 2004. 398 с.
7. Златовратский Н.Н. Деревенский король Лир. Повести, рассказы, очерки. – М.: Современник, 1988. – 684 с.
8. Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. 428 с.
9. Ионов И.Н. Российская цивилизация и истоки ее кризиса XIX – начало XX в. М.: Интерпракс, 1994. 415 с.
10. Канке В.А. Общая философия науки: учебник / В.А. Канке. М.: Омега-Л, 2009. 354 с.
11. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. / сост. и вступ. ст. С.С. Хоружего. М.: Ренессанс, 1992. 325 с.
12. Колесова О.В. Ментальный контекст «высокого» самозванства в юбилейном буме // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 1 (27): в 2 ч. Ч. I. С. 99–102.
13. Колесова О.В. Проблема ментальности в контексте современной культуры (организмический и организационный подходы) // История и современность. Волгоград: Учитель, 2005. № 1. С. 176–189.
14. Колесова О.В. Юбилей как идентификационный социокультурный критерий: динамика традиционного и конструктивного // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 10 (60): в 3 ч. Ч. 3. С. 90–94.
15. Крупинина Т.М. Российский пролетариат на пути к Октябрю: критический анализ новейшей буржуазной историографии. М.: Изд-во ун-та Дружбы народов, 1987. 238 с.
16. Ламсден Ч., Гумурст А. Геннокультурная коэволюция: человеческий род в становлении // Человек. 1991. № 3. С. 11–17.
17. Ле Гофф Ж. Предисловие // Блок М. Короли-чудотворцы: пер. с фр. В.А. Мильчиной. М.: Языки русской культуры, 1998. 712 с.
18. Лотман Ю.М. Русская культура послепетровской эпохи и христианская традиция. URL: http://palomnic.org/bibl_lit/bibl/lotman/ (дата обращения: 22.04.2021).
19. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. М.: Политиздат, 1987. 63 с.
20. Мельников П.И. (Андрей Печерский) В лесах. В двух книгах. Книга первая. М.: Правда, 1987. 624 с.
21. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. Т. 3. М.: Прогресс; Культура, 1995. 480 с.
22. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. 638 с.
23. Платон. Государство. URL: <https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/filosofiya/182413-platon-gosudarstvo.html> (дата обращения: 22. 04. 2021).
24. Пригов Д.А. Монады // Пригов Д.А. Собрание сочинений: в 5 т. М.: Новое литературное обозрение, 2013. Т. 1. 780 с.
25. Рабочий класс в управлении государством (1926–1937 гг.). М.: Мысль, 1968. 238 с.
26. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»; Краткая повесть об Антихристе / Сост. вступ. ст. примеч. А.Б. Муратова. СПб.: Художественная литература, 1994. 528 с.
27. Успенский Г.И. Полное собрание сочинений в 14 т. Т. 8. М.: Издательство АН СССР, 1950. 641 с.
28. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
29. Февр Л. Бои за историю: пер. с фр. А.Л. Бобовича, М.А. Бобовича, Ю.Н. Стефанова. М.: Наука, 1990. 632 с.
30. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М.: Республика, 1994. С. 192–221.
31. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 445 с.
32. Черниговская Т.В., Аллахвердов В.М., Коротков А.Д. и др. Мозг человека и многозначность когнитивной информации: конвергентный подход // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 4. С. 675–686.
33. Юнг К.Г. Аналитическая психология и поэтико-художественное творчество // Дух в человеке, искусстве и литературе: научн. ред. пер. В.А. Поликарпова. Мн.: Харвест, 2003. 384 с.

Алексей Евгеньевич Комлев

Саратовская государственная юридическая академия, г. Саратов

«ОПЫТ СЕРДЦА» КАК ИСТОЧНИК НОРМАТИВНОСТИ

Аннотация. Понимание «сердца» в контексте внутриличностного опыта обосновывается мыслителями в рамках отечественной религиозной и экзистенциально-антропологической философской традиции. Разработки мыслителей прошлого актуализируются поисками духовных оснований личностного и общественного бытия. Связь сердца с этическим измерением личности актуализирует проблему производности различных проявлений нормативности от внутреннего «сердечного» опыта. Нормативный нарратив задается внутриличностным обнаружением правильного, должного, подлинного. Именно в данном контексте нормативность обретает модус включенности в целостность и гармонию человеческих смыслов, преодолевается фрагментарность рационального знания и разрозненность ценностных устремлений. Обращение к религиозно-философскому осмыслению концепта «сердца» придает дополнительное эмоционально-практическое звучание традиционным вопросам ценностного характера. Методология «опыта сердца» в прояснении природы нормативности оказывается продуктивной в решении проблем современного гносеологического и этического философского дискурса.

Ключевые слова: нормативность, опыт сердца, философия сердца, духовность, подлинность

Aleksey E. Komlev

Saratov state law Academy, Saratov

“HEART EXPERIENCE” AS A SOURCE OF NORMATIVITIES

Abstract. The understanding of the “hearts” in the context of intrapersonal experience is substantiated by thinkers in the framework of religious philosophy and existential anthropological tradition. The development of thinkers of the past is updated by the search for spiritual grounds for personal and public existence. The connection of the heart with ethical measurement of the individual actualizes the problem of the production of various manifestations of regulatory from the internal

“heart” experience. The normative narrative is defined by intrapersonal detection of the correct, proper, genuine. It is in this context that regulatory acquisitions of the inclusion in the integrity and harmony of human meanings, the fragmentation of rational knowledge and the fragmentation of value aspirations is overcome. Appeal to the religious and philosophical understanding of the concept of “heart” gives the additional emotional and practical sound of traditional issues of value nature. The methodology of the “Heart Experience” in the clarification of the nature of regulatory is productive in solving the problems of modern gnoseological and ethical philosophical discourse.

Keywords: normativity, heart experience, philosophy of the Heart, spirituality, authenticity

Современный философский дискурс, пережив соблазн постмодернистской иронии, цинизма и фрагментарности, обращается к традиционным траекториям европейской классической мысли. Поиски мыслителей прошлого актуализируются поисками духовных оснований личностного и общественного бытия. В рамках религиозной и философско-антропологической традиций можно проследить достаточно стройную и продуктивную линию осмысления проблем онтологического, гносеологического и ценностного порядка с позиций не просто иррациональной мистики, но и – сверхрациональности. В самом общем виде данное направление именуют «философией сердца».

В наследии отечественной философской мысли исследования опыта внутренней сердечной жизни человека оказались особенно плодотворны. В концепции Г.С. Сковороды сердце рассматривается как средоточие духовной жизни человека. Б.В. Яковенко утверждает о сложившемся философском концепте сердца в учении мыслителя. «Сковорода весьма определенно сформулировал философию сердца и поставил ее в центр своего мировоззрения» [9, с. 466]. В свою очередь В.В. Зеньковский считает, что «основное понятие, которое со всех сторон анализирует Сковорода в своем учении о человеке, есть понятие сердца, и здесь Сковорода более чем где-либо остается на почве библейского учения о сердце. Центральное и существенно в человеке, по мысли Сковороды, его сердце» [1, с. 72-73]. Хотя у Г.С. Сковороды нет строго определенных понятий, все же можно утверждать, что понятие сердца у него имеет онтологическое, гносеологическое, ценностное измерения.

Центральность понятия сердца в понимании человеческой природы обнаруживается в отждествлении его в своей глубине с подлинным, внутренне сокрытым человеком. «Без зерна орех

ничто же есть, а без сердца – человек» [6, с. 321]. На этой глубине человек, обнаруживая внутри себя нечто подлинное, управляется Божиим призывом. Внешние проявления жизнедеятельности человека соотносятся с этим новым опытом. «Разве ж сердце и деяние значит то же?.. А ты доселе не знаешь, что сердце есть мыслей бездна? А мысли – семена и источник действиям? Умалющееся сердце значит не заросшее терпением житейских печалей и дел, а готовое к снисканию правды божией» [5, с. 451]. Если говорить о поведенческой сфере, то нормативность действий человека задается сердечным опытом. Однако и познание мира определяется им же, поскольку речь идет не только и не столько о самопознании, сколько о познании мира в целом. «Видим и осязаем в наличности, а замечаем и обладаем в сердце» [5, с. 272]. Г.С. Сковорода не рассматривает познавательный опыт в контексте противопоставления рациональности/иррациональности. Познание мира через сердце как бы снимает данную оппозицию. Рациональное и эмоционально-чувственное познание имеет место быть, но является родом фрагментарного познания. Опыт сердца задает как пределы: имманентный – в самопознании, трансцендентный – в познании мира через стремление к Богу, так и глубину возможного познавательного опыта.

П.Е. Астафьев усматривает национальное своеобразие русской философии в его «сердечном» начале. Гегелевский тезис о самопознании духа, отечественный мыслитель обогатил размышлениями о средоточии данного знания в рамках смыслов целого народа, которые обретаются «в сердце целого народа». Живое, цельное знание противопоставляется разорванному, фрагментарному рациональному знанию. И даже трактовки сердца, которые использовались в работах западных мыслителей эпохи Просвещения, весьма отличались от наших отечественных. Речь там идет не об особом онтологическом значении внутреннего глубинного опыта, а скорее об эмоционально-чувственных ощущениях. С точки зрения П.Е. Астафьева, сама нормативность русского типа философского мышления задается опытом внутреннего сердечного познания.

В философской концепции П.Д. Юркевича сердце рассматривается как центральный элемент этико-философской системы. П.Д. Юркевич также признает недостаточность классического дискурсивного мышления и обосновывает невозможность с его помощью обоснования нравственного начала в человеке. Схе-

ма, предполагающая первичность этического знания, по отношению к любым онтологическим и гносеологическим построениям, становится одной из самых популярных в отечественной мысли. Поскольку нравственное содержание личности может быть обнаружено лишь в опыте сердца, выходящего за пределы чувственного опыта, то нормативная природа и знания, и целеполагания определяются поэтапным приобщением к целостности бытия. Возможность же положительного цельного знания П.Д. Юркевич обосновывает посредством сопряжения знания и веры. Живая реальность раскрывается перед человеком в своей целокупности на пути преодоления чисто логического, отвлеченного знания.

С.Л. Франк считает, что не только познание мира как такового, но и раскрытие траекторий его философского осмысления требует наличия некоего сверхрационального импульса. В философии сердца, как раз, утверждается возможность и необходимость выхода за рамки эмпирического и теоретического опыта. «...Всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что мы его принимаем, более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать; а что оно подлинно есть во всей своей полноте и глубине – это и остается для нас непостижимым» [7, с. 220]. По мысли С.Л. Франка, в глубинном опыте сердца рождается и возможность взаимоотношений с другим. Обнаруживая в глубинах собственной духовности сродность с высшей реальностью, человек открывает для себя возможность для подлинно этического действия. «Любовь есть ... благоговейное, религиозное восприятие конкретного живого существа, видение в нем некоего божественного начала» [8, с. 90]. Соотнесение индивидуального и божественного лежит также и в основе социальных связей и взаимоотношений. Солидарность, служение как нормативный фундамент общественной жизни проявляются благодаря глубинному опыту соприкосновения с Абсолютом.

Продолжает обозначенную линию Б.П. Вышеславцев, разрабатывая учение о возможности глубинного опыта любви и веры, обретающихся сердцем. Мыслитель пишет, что религия не зря в качестве своего символа берет сердце, ибо именно в нем таинственно сокрыта подлинная красота духа. Б.П. Вышеславцев использует аналитику опыта сердца для иллюстрации принципиальных различий нормативных условий плодов мистического познания в христианской и в индийской религиозных традициях.

Этика любви и этика сострадания являются закономерными продолжениями глубины и своеобразия сердечного опыта.

В контексте религиозного опыта рассматривает значение сердца и И.А. Ильин. Необходимыми условиями подлинного религиозного опыта являются цельность веры, сердечное созерцание, самодеятельность, предметность, катарсис (очищение), покаяние, смирение, трезвенность, автономия. Однако наиболее существенные особенности религиозного опыта определяют цельность веры и сердечное созерцание, а из них именно сердечное созерцание задает нормативные условия духовной реализации человека. Сила, имеющая призвание направлять, укоренять и сообщать духовную предметность всем человеческим способностям, объединять внутренние силы человека и насыщать их новым содержанием, – «...это сердце, сила любви и притом духовной любви к действительно прекрасным и драгоценным предметам. Дело жизненного выбора и притом верного и окончательного выбора есть дело духовной любви» [3, с. 540].

Сердце человека, в концепции И.А. Ильина, становится мериллом уровня отдельной личности и человеческой культуры в целом. «...У человека имеется особая, невынужденная сила духовного, сердечного созерцания...» [4, с. 310]. Оно необходимо для подлинного, духовного познания мира. Нормативная способность и потребность в реализации сердечного опыта становится основой конституирования всех областей духовной культуры, в том числе и в религии. Как пишет И.А. Ильин, «сердечное созерцание» надо понимать следующим образом: «Когда человеческая любовь избирает себе такое жизненное созерцание, которым действительно стоит жить и за которое стоит и умереть, – то она становится духовной любовью. Если же духовная любовь овладевает человеческим воображением, наполняет его своею силою и своим светом и указывает ему достойный предмет, то человек отдается сердечному созерцанию: в нем образуется новый, чудесный орган духа, орган творчества, познания и жизни, который возносит и окрыляет его. Этот орган требует внимания, упражнения и привычки; он открывает перед человеком новые возможности и новые пути культуры» [3, с. 541–542].

Преображение воображения и знания о мире в сердечное созерцание осуществляется посредством любви. И.А. Ильин определяет любовь как сосредоточение внимания и интереса на любимом, интенсивную жизнь души (душевное богатство, радость,

проницательность, интуитивное ясновидение любимого предмета), центрированность на любимом содержании, высшим проявлением которых является духовная любовь. Каждый человек имеет возможность получения внешнего и внутреннего опыта. Внешний опыт связывает нас с чувственным миром и осознается нами как телесная привязанность – потребность, половая страсть и т.п. Внутренний же опыт уводит нас от жизни тела к явлениям нечувственного порядка. Это, прежде всего, свободный мир души, возможность выбора предмета опыта, интересах, фантазиях, стремлениях, не обусловленных жизнью тела. Таким образом, «есть только одно истинное «счастье» на земле – пение человеческого сердца. Если оно поет, то у человека есть почти все; почти, потому что ему остается еще позаботиться о том, чтобы сердце его не разочаровалось в любимом предмете и не замолкло» [2, с. 375].

Литература

1. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 880 с.
2. *Ильин И.А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. 591 с.
3. *Ильин И.А.* Путь к очевидности // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. 591 с.
4. *Ильин И.А.* Основы христианской культуры // Ильин И.А. Одинокий художник. М.: Искусство, 1993. 352 с.
5. *Сковорода Г.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1973. Т. 1. 511 с.
6. *Сковорода Г.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1973. Т. 2. 486 с.
7. *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.
8. *Франк С.Л.* С нами Бог // Философия любви. М.: Политиздат, 1990. Ч. 2. 603 с.
9. *Яковенко Б.В.* История русской философии / пер. с чеш., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Соло духина. М.: Республика, 2003. 510 с.

Валерия Андреевна Копанева

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград

ИНТЕРФЕРЕНЦИЯ НОРМ И ЦЕННОСТЕЙ КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНОГО ПРИЗНАНИЯ

Аннотация. Для социального признания необходим нормативный образец, поскольку оно осуществляется по принципу идентификации, т.е. через соотнесение одного явления с другим. Если они совпадают, то произошла идентификация, а признание – ее частный случай. Признание возможно в качестве кого-то или чего-то, не существует признания вообще; иначе говоря, признание – это соединение субъекта и предиката. Следовательно, признание всегда имеет не один, а два объекта, одним из которых является эмпирический предмет, а другим – образец. Образец признания имеет ценностную и нормативную природу, т.е. выступает положительным или отрицательным идеалом, а также имеет ориентирующую функцию: нормы дают описание способа действия, а ценности – предмета устремлений. Таким образом, социальное признание представляет собой интерференцию нормативных и ценностных установок.

Ключевые слова: признание, норма, ценность, интерференция, социум.

Valeriya A. Kopaneva

Volgograd State University, Volgograd

INTERFERENCE OF NORMS AND VALUES AS A FACTOR OF SOCIAL RECOGNITION

Abstract. For social recognition, a normative model is necessary, since it is carried out according to the principle of identification, i.e. through the correlation of one phenomenon with another. If they match, then identification has occurred, and recognition is a special case of it. Recognition is possible as someone or something, there is no recognition at all; in other words, recognition is a combination of subject and predicate. Therefore, recognition always has not one, but two objects, one of which is an empirical object, and the other is a sample. The pattern of recognition is of a value and normative nature, i.e., it is a model of recognition, it acts as a positive or negative ideal, and also has an orienting function: norms give a description of the way of

action, and values-the object of aspirations. Thus, social recognition is an interference of normative and value attitudes.

Keywords: recognition, norm, value, interference, society.

Анализ мифов, исторических событий или произведений искусства приводит к одной и той же идее: деятельность человека можно свести к преодолению хаоса. Культурный субъект стремится установить и поддерживать такой порядок, который бы позволил ему сориентироваться в мироустройстве. Однако на пути построения такого порядка возникает ряд затруднений: какие действия необходимо осуществить? Как достичь желаемого блага? Так человек впервые сталкивается с вопросами социального признания, норм и ценностей: что признавать за норму и что признавать ценным?

Возможны три подхода к этой задаче:

1. Традиционный: следовать тем ценностям и нормам, которые были признаны ранее другими субъектами, коллективами и институтами.

2. Революционный: разрушать сложившийся порядок, вступать в спор или борьбу со «старым миром» и предпринимать попытки создания иного порядка, который резко отличается от существующего.

3. Синтетический: перенимать одну часть старого порядка, а другую стремиться изменить и модернизировать.

Однако все эти пути объединяет одно: для социального признания необходим нормативный образец, поскольку оно осуществляется по принципу идентификации, т.е. через соотнесение одного явления с другим. Если они совпадают, то происходит идентификация, а признание – ее частный случай.

Х.-Г. Гадамер описывал, как происходит конструирование образца: «авторитет личности имеет своим последним основанием вовсе не акт подчинения и отречения от разума, но акт признания и осознания, – осознания того, что эта личность превосходит нас умом и остротой суждения, а значит, ее суждения важнее наших, т.е. обладают большим достоинством, чем наши собственные. С этим связано и то, что никто не приобретает авторитета просто так, что его надо завоевывать и добиваться. Авторитет покоится на признании и, значит, на некоем действии самого разума, который, сознавая свои границы, считает других более сведущими. К слепому повиновению приказам этот правильно понятый смысл

авторитета не имеет вообще никакого отношения. Более того, авторитет непосредственно не имеет ничего общего с повинованием, он связан прежде всего с познанием» [1, с. 332]

Таким образом, механизм признания основан на рациональности; аргументации требует не только признание чего-то на основе образца, но и сам выбор этого образца. Но определить образец можно лишь на основе представлений о том, что является благом, а что вредно.

Признание возможно лишь в качестве кого-то или чего-то, не существует признания вообще; иначе говоря, признание – это способ соединения субъекта и предиката. Следовательно, признание всегда имеет не один, а два объекта, одним из которых является эмпирический предмет, а другим – образец. Так, П. Рикер отмечает: «именно одними и теми же ценностями и целями отдельные личности меряют важность собственных качеств для жизни другого... Идея общих ценностей провозглашается тогда в качестве предполагаемого горизонта неизбежного разнообразия ценностей, составляющего контраст с предполагаемой всеобщностью субъективных прав юридического характера. Рассмотрение понятия общественного уважения зависит в этом случае от типологии опосредований, способствующих формированию горизонта разделяемых всеми ценностей, причем само понятие уважения варьируется в зависимости от типа опосредования, создающего «достойную уважения» личность» [4, с. 191].

Образец признания имеет одновременно ценностную и нормативную природу, выступая положительным или отрицательным идеалом, и выполняет ориентирующую функцию: нормы дают описание способа действия, а ценности – предмета устремлений, позволяя сформулировать критерии оценки признаваемого субъекта или объекта.

Так, И.И. Докучаев указывает: «Социальные нормы есть модели социально-легитимного поведения... Они не могут не быть объективными, ибо не могут не преследовать объективной человеческой пользы. Для того чтобы обеспечить эту пользу, они также не могут не быть основанными на истинных знаниях. В этом смысле норма оказывается результатом исследования реальности, в которой существует социум, с целью извлечения из этой реальности приемлемого для социума состояния. Норма предлагает социуму такое поведение, при котором окружающая его среда окажется приемлемой для него. Также норма заставляет социум

действовать так, чтобы сами члены социума сохраняли его существование, в этом смысле социум заботится с помощью своих норм о себе и своих членах. До тех пор пока члены социума не выделяют себя из него и ощущают свои свойства производными от свойств социума, они заботятся о социальном бытии больше, чем о своем собственном, ибо это бытие подлиннее собственного, более того, оно одно только и позволяет человеку существовать» [2, с. 199-200].

Таким образом, норма: а) носит объективный характер; б) основана на истинных знаниях, т.е. подтверждаемых опытом и согласованных между собой; в) является результатом познания, анализа, рефлексии; г) адаптивна к субъекту; д) имеет солидаризирующую функцию:

Ценности играют роль оснований в механизме признания, который состоит из пяти этапов (внимание, понимание, принятие (одобрение), запоминание и действие). На третьем этапе признания происходит оценка субъекта или предмета – помещение его в ценностную систему координат.

Норма – это образец, следовательно, когнитивный аспект основания признания, а ценность – это основание признания в аксиологическом аспекте.

Интерференция, т.е. взаимопроникновение норм и ценностей, может происходить в следующих формах:

1. Предмет признания совпадает с нормой. Например, в период пандемии в существующей норме: необходимо носить маску общественных местах; однако если не произошла интерференция – соотнесение масочного режима с ценностью здоровья, – то норма, требующая ношения маски, не будет признана (легитимирована).

2. Предметом признания является субъект/ объект. В этом случае норма демонстрирует, с чем/ с кем его можно сравнить, а ценность показывает, как к нему следует относиться.

Например, в ситуации президентских выборов нормы ориентируют признание по следующим параметрам: кто может выдвинуть свою кандидатуру на пост президента; по каким признакам кандидат может быть не допущен к выборам; как происходит голосование на выборах и т.п. Однако никакая норма не позволяет ответить на вопрос: кто из всех кандидатов лучше подходит для управления государством? Поэтому необходим аксиологический режим, ведь ценность восполняет то, что не дает сделать норма. В каждой норме имеется смысловая лакуна, то, чего невозможно до конца

предусмотреть, и в таком случае остается место для субъективно-го решения, которое опирается на ценности.

С точки зрения Г. Кельзена, ценность формируется нормой: «Объективно действующая норма, в соответствии с которой определенное поведение «должно быть», формирует позитивную или негативную ценность. Поведение, соответствующее норме, имеет позитивную ценность, а поведение, не соответствующее норме, – негативную ценность. Норма рассматривается как объективно действующая функция и как ценностный стандарт, применимый к фактическому поведению. Ценностные суждения, подтверждающие, что фактическое поведение соответствует объективно действующей норме и в этом смысле является «хорошим» или же не соответствует и тем самым является «плохим», должны отличаться от суждений о действительности, подтверждающих, независимо от объективно действующей нормы, что нечто существует и каким образом существует» [3, с. 73].

Несколько расширив идею Кельзена, можем рассмотреть интерференцию норм и ценностей как своего рода герменевтический круг:

- норма формирует ценность: будучи образцом, идеалом должного, который неизбежно расходится с сущим, норма создает фрустрацию и тем самым порождает ценностное сознание;
- ценность формирует норму: стремление к благому, к тому, что ведет к порядку и целостности, побуждает создавать и соблюдать нормы.

Таким образом, интерференция норм и ценностей в механизме социального признания происходит в момент неопределенности: когда норма не дает точных объективных критериев, субъект обращается к субъективному опыту и опирается на ценности, которые способны компенсировать образовавшийся дефицит признания.

Литература

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
2. Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры. СПб.: Наука, 2009. 595 с.
3. Кельзен Г. Норма и ценность // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. 2017. Т.12. № 2. С. 71-77.
4. Рикер П. Путь признания. Три очерка. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 268 с.

Виталий Георгиевич Косыхин

Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, г. Саратов

СВЕРХНОРМАТИВНОСТЬ ВРЕМЕНИ В ПЕРСПЕКТИВЕ МЕТАМОДЕРНИЗМА

Аннотация. Можно ли говорить о пребывании современной философии в своего рода сверхнормативном по сравнению с предыдущими ее историческими формами измерении, или же сверхнормативность присуща любой философии? Вопрос о сверхнормативности связан с определенным представлением о времени. Презентация времени в онтологических построениях модерна, склонного к своеобразной замкнутости (нео)нормативного видения времени, постмодерна, размыкающего время в потенциальной множественности форм его восприятия и интерпретаций, и метамодерна, смещающего время в добавочное измерение сверхнормативной бытийности, естественным образом различаются. Специфика и перспективы метамодернистского подхода к понятию времени выявляются в докладе посредством анализа представлений о сверхнормативной дополнительнойности времени в онтологии призрачности позднего Деррида, имматериализме Г.Хармана и диалогии К.Мейясу.

Ключевые слова: сверхнормативность, дополнительное время, платонизм, онтология призрачности, деконструкция, метамодернизм.

Vitaly G. Kosykhin

Saratov State University, Saratov

OVER-NORMATIVENESS OF TIME IN THE PERSPECTIVE OF METAMODERNISM

Abstract. Is it possible to talk about the presence of modern philosophy in a kind of over-normative dimension in comparison with its previous historical forms, or is over-normativity inherent to philosophy as such? The question of over-normality is associated with a certain idea of time. The presentation of time in the ontological constructions of modernity, prone to a kind of closedness of (neo) normative vision of time, postmodernity, which unlocks time in the potential multiplicity of forms of its perception and interpretations, and metamodernism, which

displaces time into an additional dimension of supernormal beingness, naturally differ. Specificity and prospects of the metamodern approach to the concept of time are revealed in the report through the analysis of ideas about the over-normative complementarity of time in the hantology of late Derrida, immaterialism of G. Harman and divinology of K. Meillassoux.

Keywords: over-normativity, extra time, Platonism, hantology, deconstruction, metamodernism.

Время нашей жизни, даже если это время, постоянно продлевающее жизнь, становится предметом анализа в таких работах Деррида как «Пережить» и «Призраки Маркса». Призрачная актуальность дополнительного времени деконструкции находит неожиданные пересечения с традицией позднего античного платонизма, который признает существование платонизма как добавочного измерения мысли самого Платона, продолжающей себя в дополнительном времени. Тем самым ставится под сомнение онтологическая осуществимость полноты присутствия, по крайней мере и особенно во времени.

Понятие сверхнормативности, вроде бы знакомое каждому по опыту сверхнормативной работы, тем не менее представляет собой своего рода загадку, поскольку не вписывается в стандартную оппозицию нормативности и ненормативности, как в случае с нормативной и ненормативной лексикой. Действительно, что такое, к примеру, сверхнормативная лексика? В свое время Жан Бодрийяр, рассматривая метафизическое содержание понятия «остаток» (*le rest*) обнаружил, что понятие трудно определимо, если оно не участвует в игре противоположностей, поскольку содержит в себе некое добавочное по сравнению с ними измерение [3, p.209]. То же самое мы можем наблюдать в случае со сверхнормативностью, особенно когда речь заходит о сверхнормативности применительно к онтологическим понятиям, таким как бытие или время, или к современному состоянию философии по отношению к предшествующим философским периодам, допустим, в ситуациях модерна, постмодерна и метамодерна. Впрочем, перспективы последнего, активно обсуждаемые в наши дни, пока весьма далеки от консенсуса в отношении своих контекстов [5, pp. 1-20], все еще достаточно туманны, если не сказать призрачны.

Вопрос о сверхнормативности связан с определенным представлением о времени. В конце концов речь идет именно о чем-то добавочном по отношению к привычному, нормативному взгля-

ду на время, о некоем дополнительном времени. Презентация времени в онтологических построениях модернизма, склонного к своеобразной замкнутости (нео)нормативного видения времени, постмодернизма, размыкающего время в потенциальной множественности форм его восприятия и интерпретаций, и метамодернизма, смещающего время в добавочное измерение сверхнормативной бытийности, естественным образом различаются.

В каком смысле мы говорим о дополнительности, применительно к времени, и не является ли любое время дополнительным по отношению к некоему моменту в прошлом? И почему в онтологиях метамодернизма речь идет о призрачности? Наконец, существует ли сверхнормативное или дополнительное время применительно к философии?

Сверхнормативность можно мыслить по аналогии с понятием сверхжизни (*sur-vivre*), которое, будучи, по существу, платоническим, притягивает мысль позднего Деррида к метамодернистскому измерению, фактически открывая его. И что значит это «сверх» в контексте метамодернистского сюрреализма?

Еще в 1979 году Жак Деррида опубликовал в сборнике «Деконструкция и критика» текст под названием «Пере-жить», где говорит о том, что тематика пережития относится не только к простому выживанию, но касается границ жизни и смерти, понимания того, что е. жизнь.

За пределами двух полюсов нормативного и ненормативного, упорядоченного и хаотического, образующих, в духе платоновских предела и беспредельности, некое онтологическое пространство, задающее границы для того, что е. и того, что нет, возникает специфическая сверхнормативная онтология дополнительности. В этой онтологии бытие не прост.е., но постоянно дополняет себя, как это делает время. Понятое в перспективе «сверх-жизни» или выживания само время нашей жизни является дополнительным, по крайней мере по отношению к событию, которое могло произойти, например, смерти в детстве, юности или два-три года назад.

Призракология Деррида, представленная в «Призраках Маркса», начиная с призрака коммунизма «Коммунистического манифеста» и заканчивая фантазмагорическими призраками в умах поздних последователей марксистской идеологии, говорит о существовании некоего дополнительного времени, времени призраков, никогда не живущих в настоящем [1, с. 55]. Протекая в дополнительном по отношению ко времени жизни сверхнормативном

времени, бытие призрака тоже сверхнормативно. Однако здесь встает вопрос, должна ли вообще философия интересоваться сверхнормативностью, не является ли понятие сверхнормативного дополнительного времени «сверх-жизни» маргинальным и не представляющим интереса для философии?

Для ответа на этот вопрос лучше всего обратиться к самой, пожалуй, классической философской традиции, платонизму, где мы также обнаруживаем напряженное внимание к «сверх-жизни» мышления». Эта «Сверх-жизнь» имеет место, во-первых, до рождения, когда в знаменитом сказании об Эре, сыне Арминия из Памфилии, в десятой книге «Государства» Платона души выбирают свое будущее земное воплощение, обладая, по сути дела призрачным бытием. Во-вторых, сама жизнь, этих душ уже после рождения, если мы сочтем аллегорию Пещеры существенной для понимания платоновской философии, так же проходит в призрачном измерении. И даже после смерти призрачное измерение, правда несколько иного рода, в платонизме не утрачивает своей значимости по крайней мере для живущих, оказывая воздействие даже на исторический ход развития событий, по крайней мере, но и не только в философии. Так, вызванный Юлианом Халдеем во II веке нашей эры дух или призрак Платона, обретя спустя пятьсот лет после своей смерти дополнительное время существования, поведал тому знаменитые «Халдейские Оракулы», легшие в основание неоплатонизма, При этом ответы призрака Платона на вопросы Юлиана Халдея были признаны, в школах Сирийского и Афинского Платонизма священными и не нуждающимися в каком-либо дополнительном обосновании их аутентичности

Рафаэль Хэддок-Лобо в своей статье «Деррида: выживание как наследие», комментируя «Призраков Маркса», пишет, что в этом тексте Деррида, как и в фантазмагорическом откровении Гамлета, нам открывается тайна, о которой говорит философская традиция, призывающая нас «отдать должное этой фантазмагории, которая порывает с временностью и идеалом присутствия, чтобы мы начали действовать с ответственностью по отношению ко всем другим, живым или мертвым, смертным или бессмертным, человеческим или нечеловеческим существам, бывшим, настоящим или будущим. Задача мышления – через структурные пробелы письма позволить говорить множеству призраков, признаваемых или нет, явленных или сокрытых... И именно этот акт справедливо-

сти ведет жизнь за пределы нашей нынешней жизни, не к смерти, а к выживанию» [4, p.49].

Подобный этико-онтологический посыл деконструктивистской призракологии Квентин Мейясу дополняет метамодернистским контекстом сочетаемости несочетаемого, возобновляя в «Дилемме призрака» проблему теодицеи, вовлекающей в понятие божественной справедливости онто-теологическое отношение к призракам со стороны Бога, обладающего лишь невероятным вероятностным бытием [2, с. 75-76]. Призрачная дивинология Мейясу находит свой эквивалент у Грэма Хармана в виде симбиотической имматериализации объектов познания, которые на наших глазах обретают невидимое на первый взгляд призрачно-историческое измерение.

Сверхнормативность метамодернизма в этом смысле оказывается наследием сверхнормативности не только деконструкции, но и классической традиции платонизма, заново утверждая мысль о том, что философия предоставляет нам возможность жить в дополнительном времени или изобретать его, что почти одно и то же...

Литература

1. Малкина С.М. Проблема конца философии: hanto-логические аспекты // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2011. Т. 11. Вып. 2. С. 52-57.
2. Мейясу К. Дилемма призрака // Логос. 2013. № 2 (92). С. 70–80.
3. Baudrillard J. Simulacres et simulation. P.: Galilée, 1981. P. 209.
4. Haddock-Lobo R. Derrida: Survival as Heritage. German Law Journal, Volume 6, Issue 1: Articles: Special issue – A Dedication to Jacques Derrida, 2005, pp. 47–51 2005 p.47-51.
5. Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism (Radical Cultural Studies) / Edited by Robin van den Akker, Alison Gibbons and Timotheus Vermeulen. London; New York: Rowmen & Littlefield, 2017. 260 p.

Роман Геннадьевич Липидин

СГЮА, Саратов

ПРОБЛЕМЫ НОРМАТИВНОСТИ АВТОНОМНОГО СУБЪЕКТА В КОНТЕКСТЕ ЦИФРОВИЗАЦИИ

Аннотация. Актуальность исследования связана с изменениями в современном обществе и культуре, с необходимостью переосмысления классического философского понимания понятия «субъект». Целью данной статьи является определение магистральных направлений исследования проблемы субъекта в современном мире. В качестве основного метода используется историко-философский подход, а также междисциплинарный анализ. Осуществлён сравнительный анализ новых концепций. Рассмотрены аспекты трансформации в современном цифровом обществе. Обозначены проблемы, с которыми сталкивается человек в процессе цифровизации общества. Соотнесены аспекты классического и современного понимания субъекта. Рассмотрены плюсы и минусы концепции автономного субъекта. Особое внимание уделено проблеме культуры, как главному фактору определяющему отдельного субъекта-индивида, так и общество в целом. Результат исследования – выявление аспектов, которые позволят пересмотреть классическое понимание субъекта и по-новому раскрыть природу человека в процессе развития общества.

Ключевые слова: субъект, человек, самосознание, цифровизация, значимость, трансформация, информация, идентичность

Roman G. Lipidin

SSLA, Saratov

PROBLEMS OF NORMATIVITY OF AUTONOMAS SUBJECT IN THE CONTEXT OF DIGITALIZATION

Abstract. The relevance of the research is connected with the changes in modern society and culture, with the need to rethink the classical philosophical understanding of the concept of "subject". The purpose of this article is to determine the main directions of research of the problem of the subject in the modern world. The main method used is the historical and philosophical approach, as well as interdisciplinary analysis. The comparative analysis of new concepts is carried out. Aspects of transformation in the modern digital society are considered.

The problems that a person faces in the process of digitalization of society are outlined. Aspects of the classical and modern understanding of the subject are correlated. The pros and cons of the concept of an autonomous subject are considered. Special attention is paid to the problem of culture, as the main factor determining the individual subject-the individual, and society as a whole. The result of the research is the identification of aspects that will allow us to revise the classical understanding of the subject and to reveal the nature of man in a new way in the process of development of society.

Keywords: subject, person, self-awareness, digitalization, significance, transformation, information, identity.

В течение многих веков одной из фундаментальных философских проблем остаётся проблема я как субъекта, обладающего самосознанием. Как возможно самосознание вообще, какие бытийственные характеристики для этого требуются? И когда мы заявляем, что осознаём себя, то о каком «себе» мы говорим? Не является ли это непозволительным упрощением? Такие упрощения были свойственны многим учениям от Декарта до позитивистской философии. Декарт заявляет, что "...истина Я мыслю, следовательно я существую столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать..." [1, с. 269]. Немецкая классическая философия, в самом начале заявившая о себе, как исповедующая критический метод, определила «я» как безусловное. «Я полагается безусловно... Я есть потому, что оно положило себя...» [2, с. 79] говорит Фихте в начале «Основы общего наукоучения».

Справедливости ради уже в Новое время стали раздаваться голоса, что логическим путем понятие «я» вывести невозможно. «У нас нет идеи нашего Я... Ибо от какого впечатления могла бы получаться эта идея? Невозможно ответить на указанный вопрос, не впадая в явные противоречия и нелепости...» [3, с. 344-345].

Однако в современном цифровизированном мире принятие на веру подобных «неочевидных очевидностей» в качестве безусловно полагаемого я оказывается не бегством от абсолютных категорий, а бегством от актуального и значимого как такового в резервацию обыденного сознания, подчиняя себя его ценностям и включаясь в структуры повседневности. Но не только философское мировоззрение, но и сама повседневность претерпевает сегодня серьёзную трансформацию. В этой связи представляет интерес теория, получившая название «Четвертая промышлен-

ная революция». Главным апологетом данной теории выступает Клаус Шваб, который, исследуя различные сферы науки, техники, пытается определить основные тенденции в развитии человека и общества в недалёком будущем [4]. «Четвёртая промышленная революция изменяет не только то, что мы делаем, но и то, кем мы являемся... Изменения настолько всеохватывающи, что будет поставлена под вопрос сама природа человеческого существования...» [5, с. 78]

Однако если внимательно анализировать эти исследования, то становится понятно, что Клаус Шваб и ему подобные возлагают надежды на всё ещё прежнего человека «нецифрового технократического общества». По-прежнему делается акцент на проблемах, свойственных индустриальной цивилизации. При этом в культурном плане смешиваются смыслы и ценности эпох модерна и постмодерна. «Цифровая эра меняет традиционные ценности, иногда искажая их смысл и содержание, и порождает новые, специфические характеристики ценностей...» [6, с. 10]. Так в традициях парадигмы постиндустриального общества большое внимание уделяется проблеме потребления. И хотя понятийное содержание этого потребления в последнее время сильно изменилось (виртуализировалась), оказывается, что сама его сущность в корне не поменялась и новые компоненты встраиваются в прежние схемы отчуждения. При этом закрываются глаза на ряд проблем, которые были обозначены ещё Франкфуртской школой. Например, это проблема раздробленности человека, его одномерности (словами Г. Маркузе), которая усугубляется в последнее время тем, что в процессе виртуализации повседневности характер отчуждения становится тотальным. Это напоминает эпоху становления жёсткого промышленного капитализма, когда отчуждению подлежат все человеческие силы и все составляющие субъекта без остатка.

Возникает конфликт между новыми аспектами бытия человека и прежними механизмами межличностного взаимодействия. И в то же время прежние традиционные компоненты культурного пространства постоянно взаимодействуют, смешиваются с образами и ценностями современности. Динамично меняющийся жизненный мир становится в глазах индивида зачастую непонятным, малопредсказуемым. Объективность становится чужой, неукладывающейся в рамки привычной рациональности. С определённой долей условности можно говорить о мифологизации мира, в котором живёт и действует субъект.

Происходит серьёзная трансформация, в контексте которой доминирующим становится психологический аспект. Объективность всё чаще предстаёт в образе уверенности, что нечто существует без нас, помимо нашего к нему внимания, сопровождаемое надеждой на то, что оно, в какой-то момент оставленное восприятием, всё также существует и, может быть также возвращено в поле субъекта по его воле. Здесь легко прослеживаются элементы субъект-объектной диалектики Ф.Шеллинга, выраженной в его философии тождества [7, с. 232-237]. Поразительно, что его теоретические изыскания оказываются настолько актуальными в современном мире.

Мир усложняется и как система, и на структурно-элементарном уровне. Поэтому многие привычные философские решения могут оказаться недостаточными, внешне даже уступать некоторым упомянутым выше стратегиям повседневности. В качестве простого примера можно привести рефлексирующего субъекта-индивида, который достаточно целостно оформлен в своей повседневной деятельности, обеспечен как информационными ресурсами, так и возможностями самореализации собственного я. Плюс к этому – множество ролей (аватар), через которые он выражает себя в информационно-коммуникационных сетях. Такая дискретность собственного я уже не представляется чем-то из ряда выходящим. Наоборот, она позволяет индивиду попробовать себя в разных областях деятельности, даёт возможность наиболее полно раскрыть собственный потенциал. Поэтому такая раздробленность субъекта, самого субъекта совсем не пугает. Скорее ставит перед ним новые задачи в плане ориентирования в усложнённом многоуровневом пространстве.

Эти проблемы связаны, в первую очередь, с перегруженностью современного человека огромными массивами информации. Ситуация усугубляется тем, что пока не существует достаточно успешных социокультурных механизмов сортировки этой информации с возможностью выделения из нее наиболее значимых элементов. Более того, сама значимость поставлена под сомнение современным постмодернистским дискурсом. Нет чёткого представления о том, каким должен быть человек, каким он должен стать в будущем. Поэтому любая стратегия развития субъекта, которая строится на использовании тех или иных массивов культурных символов может оказаться объектом критики. Веками принявшаяся на веру очевидность «субъекта – я» в новых условиях оказывается весьма шаткой конструкцией.

В качестве знаковой следует упомянуть концепцию автономного субъекта А.Рено [8], которая видит субъекта индивида в качестве самодостаточной сущности. Ален Рено различает автономию и независимость субъекта. Автономия допускает подчинение закону, норме. Но если речь идёт о независимости индивида, то место нормативности занимает простая «забота о себе».

Но данный пафос индивидуальности не выдерживает критики уже при взгляде на современные структуры повседневности, на современного человека, жизнь которого серьёзно изменилась с развитием средств информационной коммуникации. Ушло время локальных сфер индивидуального самовыражения в замкнутом пространстве. Бегство в свой внутренний мир теперь теряет смысл, т.к. пространство отдельных индивидов и даже целых субкультур включается в единый контекст. Теперь всё пространство единое, информационное. То, что не попадает в это поле ставится под сомнение, а порой и вовсе нивелируется. В этой связи по-новому предстаёт проблема значимости. Традиционно проблема значимости имела аксиологическое измерение, и была неотделима от самой сущности субъекта. С помощью нее субъект мог отделить себя от другого (чужого), определённым образом устанавливая эту границу в специфических культурных кодах определяя многообразие межличностных, социальных взаимодействий. От палеолита до эпохи модерна всё многообразие материальной и духовной культуры проявляло именно такое отношение человека к окружающему миру. Всякий элемент культуры имел обоснование своей значимости. Теперь же, в виртуальную эпоху чтобы предмет оказался значимым на него достаточно просто указать. Обоснование не требуется. Наоборот, обоснование будет ставить значимость предмета под сомнение. Предмет включён в информационное пространство и этого достаточно. Но здесь возникает ещё одна проблема. Отсутствие устойчивых связей, отношений, норм в постоянно меняющемся виртуальном мире приводит к распредмечиванию. Это особенность информационной эпохи, когда ценности остаются в сфере виртуального и теряется способность к удержанию, обладанию предметом. Нет потребности в устойчивом состоянии вещей мира. Это во многом определяет стратегию повседневной деятельности человека. Устойчивость, детерминированность привычными нормами не всегда становятся гарантией успешного развития. Как раз умение ориентироваться в постоянно меняющихся трендах, а не инертное следование однажды вы-

бранной (пусть даже на тот момент обоснованно) траектории даёт субъекту больше преимуществ.

В такой трансформации наблюдается один интересный момент: своеобразное смещение модальностей. Взаимодействуя с другими субъектами, с миром, индивид в контексте информационного пространства начинает рассматривать возможность чего-либо наряду с действительностью, порой их не различая. В психологическом плане она становится такой же действительностью, ничуть не менее значимой, точно так же занимающей умы и время людей. Здесь даже ещё не случившееся событие представляется в виде ожидания и тем самым содержит интригу, привлекая и удерживая внимание.

В этой ситуации человек отчуждает себя от окружающей реальности. Он отделяет себя от других, чтобы выделить свою особенность, но тут же начинает чувствовать страх за свою недостаточность, неполноту. Ему тут же снова становятся нужны другие, но только такие, которые будут отвечать его потребностям, не нарушая его автономность или, по крайней мере, ее иллюзию. Мы отчётливо наблюдаем этот эффект в информационных социальных сетях и онлайн – играх. Это мир иллюзии самодостаточной самости, собирания и постоянного реформатирования собственного я. Хотя даже поверхностный анализ демонстрирует, что такая включённость в информационное пространство гораздо более жёстко детерминирует субъекта, фактически создаёт его заново

Как только мы начинаем исследовать субъектность в контексте индивидуальных и социальных практик, дискурс неизбежно начинает приобретать дескриптивный (описательный) характер, который локально позволяет увидеть некоторые основания проблемы, зато само поле исследования вынужденно сжимается. «Автономный субъект» сразу вскрывает аксиологическую подоплёку проблемы. Это понятно, т.к. источником полагания какой-либо ценности оказывается всё тот же субъект-индивид. Если он включается в систему ценностей (даже культурных в глобальном историческом масштабе), то неизбежно высшей ценностью он поставит себя самого. Для Алена Рено вся история человечества разворачивается как история становления индивида. В этом больше психологического, чем социокультурного. Получается, что полагание любой ценности, это полагание себя в системе ценностей. Уже когда индивид начинает предполагать возможную ценность, ещё совсем неопределённую, он заявляет тем самым о себе, о соб-

ственной важности. И так, механизм полагания ценности – это частный случай полагания себя. Что касается современной эпохи, то она «на самом деле может быть понята как эпоха субъективности» [8, с. 32].

В рамках повышения теоретического уровня проблемы, мы должны здесь уделить внимание таким категориям, как рефлексия и идентичность, выявляя в них элементы, которые могут быть полезными при определении стратегий субъекта будущего. Так можно предположить в будущем возможность «двойной рефлексии». То есть не просто стороннее наблюдение и анализ мыслей и эмоций, а рефлексия самой рефлексии: «два шага от непосредственных переживаний я». Возможно ли это? Полагаю, что серьёзное философское осмысление места человека в современном информационном пространстве делает эту задачу выполнимой. Именно здесь легко заметить, уловить те моменты, когда мы «схватываем» саму рефлексия, т.е. фактически самого себя как нечто внешнее, вынесенное в данном случае в цифровую реальность. И мы видим тут себя не в абстрактной целостности декартовского *cogito*, а конкретные моменты нашего я: моменты волеия, ожидания, моменты памяти и даже моменты, связанные с чувством забывания. Все эти бесчисленные моменты нашей самости могут быть рассмотрены, изучены. На наш взгляд в этом плане не нужно опасаться излишне технократического, конструктивистского подхода. Результат может оказаться весьма продуктивным. Перед человеком могут быть открыты новые перспективы самореализации. Формирование жизненного стиля и целей, концентрация на важнейших аспектах жизни, избавление от вредных привычек, – вот лишь короткий список того, что может быть достигнуто путём развития «двойной рефлексии». Безусловно, эта концепция ещё требует более глубокой и всесторонней проработки.

Ещё одна категория, требующая к себе серьёзного внимания в наше время – это идентичность. В данном контексте нас интересует прежде всего личностная идентичность, которая представлена в литературе достаточно многогранно. Хотелось бы только заметить, что идентичность для теории субъекта, это соотношение с внешним, выход за пределы себя. В контексте виртуализации социального и личностного пространства мы можем всё чаще наблюдать, что момент начала самоидентификации – это момент бегства от собственного я, существовавшего до этого самого момента. Это одновременно диалектически отказ от себя и в то же

время присваивание себе некоего внешнего, которым ранее субъект не обладал. Опять мы приходим к шеллинговскому тождеству, которое стирает грань между субъектом и объектом. В этом плане идентичность в контексте цифровизации можно представить как субъект-объектную определяемость в конкретный момент и, что важно, в конкретном символическом поле. Особенно интересно, что субъект, идентифицируя себя с каким-либо участком этого поля, не ставит целью его как то изменять. Даже если меняется сама нормативность, характер отношения к нормам остаётся прежним. Именно этот момент хотелось бы подчеркнуть в качестве ключевого. Культурный субъект двадцатого века оказывается в новых условиях, но главным адаптивным элементом оказываются всевозможные гаджеты. Человек непроизвольно в процессе адаптации начинает вымещать элементы собственного я в технические устройства. Например, теперь нет необходимости запоминать большие массивы информации, когда у каждого есть ее подручные носители. Вспоминается герой романа Стендаля «Красное и чёрное», который знал наизусть большие фрагменты текстов священного писания и волей случая это дало ему более высокое положение в обществе. Но изменяющийся мир требует от субъекта изменения себя самого. Происходит перманентная инвентаризация субъекта и его ресурсов. При этом каждый элемент тестируется на соответствие не только окружающему миру, но и миру ближайшего будущего, которое субъект осознаёт как некую пугающую неотвратимость. Как здесь не вспомнить, что большая часть современных фантастических произведений носят характер антиутопии. Субъект судорожно пытается найти в постоянно меняющемся мире наиболее эффективные для себя стратегии, которые, по крайней мере, помогут сохранить свою самость. Таким образом идентичность оказывается символическим принятием, подстраиванием, в котором активная роль субъекта связывается не с изменением среды, а с реализацией ожиданий, связанных с идентификацией.

Можно сказать, что подобная форма идентичности, характерная для концепции автономного субъекта индивида носит дескриптивный (описательный) характер. И подобная дескриптивность всегда отстаёт на шаг от объективных процессов, происходящих в мире. Автономный субъект, о высшей значимости которого сейчас много говорят старается исключить из себя новизну, не терпит невозможного. Нежелание включить в себя новые смыслы,

элементы эстетики завтрашнего дня пугает его и приводит к сбрасыванию элементов новизны в область техники, формируя новый виток той самой «заботы о себе». Однако в условиях интенсивной цивилизационной трансформации то, что ещё недавно виделось невозможным, становится повседневностью. Именно поэтому человечество должно кардинально переосмыслить фундаментальные основы собственного бытия в мире. Человек становится вынужден обратиться к природе собственного субъекта.

Литература

1. *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1989. 654 с.
2. *Фихте И.Г.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. СПб., 1993. 687 с.
3. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. М., 1995. 483 с.
4. *Шваб К.* Технологии Четвертой промышленной революции. М.: Эксмо, 2019. 320 с.
5. *Шваб К.* Четвёртая промышленная революция. М.: Эксмо, 2016. С. 78.
6. *Данилова Л.Н., Ледовская Т.В., Солынин Н.Э., Ходырев А.М.* Основные подходы к пониманию цифровизации и цифровых ценностей // Вестник КГУ. 2020. № 2.
7. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1987. 637 с.
8. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб., 2002. 474 с.

Павел Андреевич Мишагин

*Сибирский государственный университет науки и технологий
им. академика М.Ф. Решетнёва, Красноярск*

НОРМАТИВНОСТЬ И СВОБОДА В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМЕ

Аннотация. В статье рассматривается феномен свободы в трансцендентализме И.Канта, в контексте фундаментальных онтологических структур субъективности. Автор отталкивается от выделения двух типов нормативности, предложенного И.Д.Невважеем. Речь идет об интенциональной и респонсивной нормативности и связанных с ними двух типах культуры: культуры правил и культуры выражений. Рассматривая проблему соотносительности нормативности и свободы, автор показывает, что фундаментальным основанием практической философии в трансцендентализме Канта выступает его идея нормативности. Последняя в трансцендентализме прибегает к логике установления и объясняет служащее основанию нормативности самоограничение как самозаконодательную деятельность чистого практического разума. В практической философии Канта сущность нормативности и волевые усилия по ее реализации онтологически совпадают. Автономное законодательство разума как порождающее нормативность рассматривается как свободное от эмпирических условий. Таким образом, разум является онтологическим источником нормативности как таковой. Эти предпосылки позволяют осмысливать трансценденталистское понимание свободы в контексте культуры правил как частный случай присущей ей интенциональной нормативности.

Ключевые слова: нормативность, интенциональная нормативность, респонсивная нормативность, культура правил, культура выражений, свобода, субъективность, трансцендентализм, И. Кант.

Pavel A. Mishagin

*Reshetnev Siberian State University of Science and Technology,
Krasnoyarsk*

NORMATIVITY AND FREEDOM IN TRANSCENDENTALISM

Abstract. The article examines the phenomenon of freedom in the transcendentalism of I. Kant, in the context of the fundamental ontological structures of subjectivity. The author proceeds from the

identification of two types of normativity proposed by I.D. Nevvazhay. We are talking about intentional and responsive normativity and the two types of culture associated with them: a culture of rules and a culture of expression. Considering the problem of correlation between normativity and freedom, the author shows that the fundamental basis of practical philosophy in Kant's transcendentalism is his idea of normativity. The latter in transcendentalism resorts to the logic of establishment and explains self-restraint, which serves as the basis for normativity, as a self-legislative activity of pure practical reason. In the practical philosophy of Kant, the essence of normativity and volitional efforts to implement it ontologically coincide. Autonomous legislation of the mind as generative normativity is viewed as free from empirical conditions. Thus, reason is the ontological source of normativity as such. These prerequisites make it possible to comprehend the transcendentalist understanding of freedom in the context of the culture of rules as a special case of its inherent intentional normativity.

Keywords: normativity, intentional normativity, responsive normativity, culture of rules, culture of expressions, freedom, subjectivity, transcendentalism, I. Kant.

Имеющие особое значение для современности процессы идеонтологизации мира и деаксиологизации человеческих отношений [4, с. 66] ниспосылают метафизике (онтогносеологии) и моральной философии остро стоящую теоретико-прикладную проблему нормативности [2, с. 460]. С последовательным ослаблением нерелятивистских оснований и гетерономных начал человеческой субъективности, с одной стороны, с исключением из дискурсивных рамок телеологических моделей рефлексии природы как таковой современным естествознанием и нейронауками, с другой стороны, были поставлены под вопрос классические основания нормативности [6].

Говоря о нормативности, мы имеем в виду концепцию С. Финли, который различает три ее уровня: на первом уровне (уровень нормативных фактов) нормативность представляет собой некоторые факты или свойства, которые рассматриваются как разумные или значимые или же обязывающие к чему-либо, касается ли это социальной, научной, этической или другой практики. На втором уровне (уровень нормативных действий) нормативность актуализируется в действиях человека, например в том, что что-то является разумной причиной, добром (благом) как мотивами для действий, в том, что человек должен поступить так, а не иначе. На третьем уровне (нормативные идеи) нормативность является абстрактным качеством, заключающем свои принципы в самом

себе. Она есть результат обобщения первых двух уровней. Первый из них С. Финли называет производным (derivative), а второй неотъемлемым или внутренне присущим (inherent). У С. Финли нормативным тот или иной факт делает контекст. Все, что является ожидаемым, стандартным, резонным, закономерным, одобряемым и так далее, может выступать как нормативный факт или нормативное действие [6].

Нормативность вновь должна быть обретена и переосмыслена. Основой нового обретения и переосмысления нормативности может выступать типология нормативности российского философа И.Д. Невважая, изложенная в работе «О двух типах нормативности» [3]. Основная идея названной работы состоит в фиксации нормативного характера человеческого бытия и осмыслении наиболее распространенных классификаций норм [3, с. 37]. В результате предпринятого исследования, И.Д. Невважай приходит к выводу и том, что нормативность предполагает онтологию (в противовес С. Финли, считающему нормативность контекстуальной и ситуативной), существующие классификации норм акцентируют внимание на специфике области применения, содержании и функциях норм. А также выделяет два антиномических типа нормативности, выступающих порождающими структурами, задающими нормативные основы человеческого бытия: интенциональную и респонсивную нормативность [3, с. 37].

Интенциональная нормативность есть нормативность автономная, рекурсивная, направленная на самое себя, в то время как респонсивная интенциональность представляет собой гетерономный конструкт, направленный вовне. Из выделенных типов антиномичных типов нормативности в зависимости от отношения к знаку проистекают два дихотомийных типа культуры – культура выражения и культура правил, различие между которыми определяется тем, как понимается отношение между знаком и его значением. В культуре правил сознание функционирует в пространстве уже существующего языка, опирающегося на собственные правила, а не на гетерономную действительность. В этом смысле, нормированное – действительно, а действительное – нормированно. Отношения нормы и действительности носит аксиологический, а не онтогносеологический характер, где мерой оценки выступает норма [3, с. 38].

В культуре выражения с присущей ей респонсивной интенциональностью сознание функционирует в поисковом режиме, суть

которого состоит в том, чтобы найти «правильную» форму, соответствующую своему содержанию. Норма в этом типе культуры понимается как правильные/неправильные выражения действительных отношений (сложившихся между людьми). Правильной нормой считается та, которая адекватно выражает фактически существующую реальность. Мерой корректности нормы выступает ее объективно существующее содержание. В этом смысле, правильно – существующее и существующее – правильно.

Тип нормативности (интенциональной или респонсивной) и тип культуры (правил или выражения) определяется тем, с какими знаками (формой/содержанием) она работает – «собственными» или «несобственными». Культура правил задается интенциональной способностью сознания, культура выражения задается ответственным на запросы внешнего содержания. Интенция это определенная и сущностная (эссенциальная) форма активности сознания, а респонсия – преходящая и субстратная (экзистенциальная) форма сознательной реактивности. Им соответствуют так называемые интерпретации и акты именованности (интроекции) [3, с. 40].

Если применить рассмотренную выше типологию нормативности И.Д. Невважая к трансцендентальному идеализму И. Канта и проблеме свободы репрезентируемой в нем, вне всякого сомнения, их можно со всем основанием рассматривать в качестве относящейся к культуре правил и присущей ей интенциональной нормативности, поскольку саму нормативность И. Кант связывает с должествованием (моральным законом) из которого выводит свободу, рассматривая ее как автономную и сообразную с категорическим императивом [7, р. 3].

Теоретическим основанием моральной философии в трансцендентализме И. Канта служит концепция нормативности как должествования [7, р. 6]. Теоретическим выражением и неотъемлемым практическим постулатом нормативности в практической части системы трансцендентального идеализма И. Канта выступает категорический императив нравственности и права [5]. Любой императив и, в особенности, категорический императив в силу своей всеобщей и универсальной обязательности формирует должествование, выступает основанием нормативности и в этом смысле обладает принудительным и принуждающим характером: «Императив – это правило, представление о котором делает субъективно случайный поступок необходимым; стало быть, он

представляет субъект как такой, который должен быть принужден (nezessitirt) к согласию с этим правилом» [1, с. 277.]. Здесь необходимо отметить, что долг, обладающий также принудительным и принуждающим характером, присущий как правовым, так и моральным императивам, проявляется в них специфически, различным образом, что касается как форм его выражения, механизмов воздействия, так и содержательной наполненности.

Принуждение в морали представляет собой следование субъекта приказам и распоряжениям имплицитно присущего, по свободной воле возложенного им на самого себя морального закона. Моральный закон предназначен для контроля над склонностями, являющимися основой феноменально-эмпирической природы человека. Противостояние склонностей и морального закона происходит в пространстве человеческого сознания. Человек, отдающий предпочтение (свободно избирающий) следование моральному закону в противовес чувственным склонностям, находится в отношении принуждения, однако, это принуждение является автономным и выступает в форме самопринуждения. И. Кант и сам описывает такое отношение как «свободное самопринуждение».

Также И. Кант обстоятельно раскрывает связь принуждения со свободой применительно к сфере права: «Когда определенное проявление свободы само оказывается препятствием к свободе, сообразной с всеобщими законами (т.е. неправым), тогда направленное против такого применения принуждение как то, что воспрепятствует препятствию для свободы, совместимо со свободой, сообразной с всеобщими законами, т.е. бывает правым; стало быть, по закону противоречия с правом также связано правомочие применять принуждение к тому, кто наносит ущерб этому праву» [1, с. 286].

Отсюда можно заключить, что принуждение выступает соразмерным праву только при условии, что его принудительная и принуждающая сила применяется в отношении тех субъектов, которые при реализации собственных прав и свобод пересекают границы правовых норм, искажают их (неправомерно расширяют) и препятствуют существованию и возможностям реализации свободы в отношении других людей. Принуждение соразмерное праву всегда имеет объектом своей активности лиц, совершающих не соразмерные праву (противоправные) действия, лиц, чьи формы и способы реализации своей свободы потенци-

ально или актуально способны умалять или ограничивать свободу других лиц. В этом смысле право не представляется возможным расчленять на две составные части: формальные требования закона и реальные возможности принуждения в отношении нарушителей закона к его исполнению, поскольку одно с необходимостью проистекает из другого и они должны рассматриваться скорее как единое целое, поскольку одно не существует без другого в правовом государстве.

Предельно ясно и наиболее последовательно значение принуждения в отношении к свободе раскрывается в системе трансцендентального идеализма посредством экспликации И. Кантом так называемого «чистого (строгого) права», которое дефинируется им как «возможность принуждения»: «Строгое (strikte) право может быть представлено также как возможность полного взаимного принуждения, согласующегося со свободой каждого, соответствующей со всеобщими законами» [1, с. 286].

Правовое принуждение, рассматриваемое в трансцендентализме в качестве проявления свободы или закона свободы свидетельствует о методологическом новаторстве И. Канта, который в качестве основного объекта исследования избирает «чистые» сущности, которые предварительно очищает от всего феноменально-эмпирического. «Чистые сущности» это, прежде всего, подлежащие исследованию в своих априорных формах, лишённые какой-либо эмпирической или материальной наполненности. Далее, «чистые сущности» рассматриваются совершенно автономно (изолированно) друг от друга и от собственных феноменально-эмпирических манифестаций. Все сказанное справедливо и по отношению к понятию «чистого права».

Объектом права как такового выступает внешняя сторона поступков, также и объектом чистого права выступает внешнее право, очищенное от всего не-правового (этического, религиозного и т.п.), в качестве определяющих оснований произволения здесь выступают исключительно внешние основания, оно чисто в том смысле, что не производно и не связано с нравственными предписаниями. Основанием чистого права выступает осознание нормативности, проистекающей закона. Однако, для согласования чистого права со свободой и сохранением его «чистоты» недопустимой является апелляция к осознанию нормативности в качестве мотива, в силу чего, чистое право вынуждено покоиться на возможности внешне принуждения, которое было бы совместимо со свободой каждо-

го, которая, в свою очередь, была бы сообразована с всеобщими законами: «Закон взаимного принуждения, необходимо согласующегося со свободой каждого, кто руководствуется принципом всеобщей свободы, есть как бы конструирование понятия чистого права, т.е. показ этого понятия в чистом априорном созерцании...» [1, с. 286-287].

Вместе с тем трансцендентализм настаивает на том, что у правового принуждения есть границы применимости: так, недопустимо принуждение средствами права к исполнению требований морального закона (категорического императива), в том числе, применительно к субъективным правилам (максимум поступков) и к практическим действиям, к примеру, морально-нормативное признание других людей свободными. Если свобода другого человеку безразлична и в глубине души он готов ее нарушить, представления и желания, рожденные в сознании, при том, что не наносят какого-либо вреда посредством своего проявления во внешних поступках, это никак не умаляет права и не переводит данные мыслительные процессы в разряд нарушающих право или иллегальных. В этом моменте И. Кант следует одному из положений римского права, согласно которому «никто не может быть судим за мысли» (*cogitationis poenam nemo patitur*). Совершение легальных поступков в качестве реализации собственных субъективных правил (максимум поступков) конечная цель морали, но не права [1, с. 285].

Неотъемлемое от права наличие институционально организованных форм внешнего принуждения, применяемого для мотивации индивидов к совершению легальных действий и для профилактики и пресечения действий нелегальных, включает в себя наряду с прочими институт физического насилия. Вместе с тем, рассматривая пару право и насилие, И. Кант рассматривает их в качестве антинормативных: право возникает не из насилия (права сильного), а как инструмент устраняющий насилие и минимизирующий его влияние. В правовых государствах доминирует право (сила права), в неправовых насилие (право силы): «основание для этого можно аналитически вывести из понятия права во внешних взаимоотношениях в противоположность насилию (*violentia*)» [1, с. 351].

До обретения гражданского общества и становления правового государства ни сами государства, ни широкие социальные массы, ни тем более частные лица, не могут быть иметь правовой и ба-

зирующей на ней физической защите от насилия. Государство в системе трансцендентального идеализма И. Канта представляет собой исключительно правовое образование, основным источником функционирования которого выступает потребность в обеспечении правого порядка, соразмерного гражданскому правому обществу. При этом «государство» И. Канта также исследует в его чистых формах, а именно как «форму государства вообще, т.е. государство в идее, таким, каким оно должно быть в соответствии с чистыми принципами права» [1, с. 354], иными словами, государство И. Канта – это государство в его нормативно-правовом измерении.

Правовое насилие как форма легального принуждения, реализуемое в правовом государстве посредством публичной власти с опорой на действующее законодательство всегда легально. Более того, при рассмотрении перехода от естественного состояния к гражданскому обществу, И. Кант замечает, что не только государство и уполномоченные им институты, но и «каждый человек... вправе насильно побуждать другого человека вступить в правовое состояние» [1, с. 354].

Рассматривая изначально право как автономное и независимое, невыводимое из морали И. Кант приходит к пониманию права как «выражения практического разума» и потому считает возможным выводить его из морального закона (категорического императива). А моральный закон или категорический императив как раз выступает формой свободы как автономии. В этом смысле свобода занимает центральное положение практической части трансцендентального идеализма И. Канта и фундирует собой проистекающую из нее правовую (гетерономную) и моральную (автономную) нормативность.

Таким образом, мы видим, что в системе трансцендентального идеализма И. Канта свобода выступает онтологическим основанием нормативности, а типология нормативности, предложенная И.Д. Невважаем позволяет однозначно отнести трансценденталистское понимание нормативности, покоящееся на свободе и ее законе (законах) к специфической разновидности интенциональной нормативности и культуре правил, что, в свою очередь, открывает широкие герменевтические перспективы в аналитике взаимосвязей и взаимозависимостей между свободой и нормативностью, моралью и правом.

Литература

1. *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Основы метафизики нравственности; Критика практического разума; Метафизика нравов / пер. с нем. СПб.: Наука, 1995. 528 с.
2. *Мишагин П.А., Наумов О.Д.* Онтологические основания современной философии права // Наука и образование: опыт, проблемы, перспективы развития. Часть II. Наука: опыт, проблемы, перспективы развития: мат-лы XIV международ. науч.-практ. конф. (19-21 апреля 2016 г.). Красноярск: Краснояр. гос. аграр. ун-т, 2016. 486 с. С. 460-463.
3. *Неважай И.Д.* О двух типах нормативности // Мир человека: нормативное измерение – 2: сборник трудов Международной научной конференции (Саратов, 29-30 апреля 2010 г.). Саратов: Изд-во ГОУ ВПО «Саратовская государственная академия права», 2010. 288 с.
4. *Санжеников А.А.* Метафизика Аристотеля как основа его этики // Этическая мысль. 2018. Т. 17. № 1. С. 66-77.
5. *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
6. *Finlay S.* Defining Normativity // D. Plunkett, S. Shapiro, K. Toh (Eds.) Dimensions of Normativity: New Essays on Metaethics and Jurisprudence. Oxford University Press, 2019. URL: https://dornsife.usc.edu/assets/sites/1292/docs/Defining_Normativity.pdf
7. *Pollock K.* Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 326 p.

Александр Игоревич Мусс

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербурге*

НЕОБХОДИМОСТЬ VS. НОРМАТИВНОСТЬ В ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Аннотация. В рамках данного исследования рассматривается вопрос о том, как в настоящее время исследователями и методологами науки воспринимаются идеи философии науки в рамках трех волн позитивизма и постпозитивизма. Для этого, во-первых, сами идеи философов науки представлены, в зависимости от позиции по отношению к науке, в том числе, с учетом активного взаимодействия таких позиций: предписывание науке правил (О. Конт, логические позитивисты, К. Поппер), изучение оснований науки с целью выхода из кризиса (П. Дюгем и эмпириокритицисты), а также познание научного процесса путем построения моделей и учета различных влияющих на науку факторов (Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд). Во-вторых, была предпринята попытка оценить ряд современных теорий и концепций (в первую очередь, идеи В.М. Аллахвердова, А.С. Кармина и Ю.М. Шилкова) с точки зрения того, как они взаимодействуют с наследием позитивизма: рассматривают их с точки зрения попыток осмысления науки или с точки зрения решения проблемы демаркации и вопросов организации науки. Был сделан вывод об относительной распространенности, и, вместе с тем, об ограничении второй точки зрения с учетом опыта дискуссий позитивистов.

Ключевые слова: философия и методология науки, философия и методология естественных наук, философия и методология гуманитарных наук, философия и методология психологии, нормативность, принципы познания, дисциплинарные границы.

Alexander I. Muss

St. Petersburg State University, St. Petersburg

THE NECESSITY AND NORMATIVITY IN HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE

Abstract. This study raises the question of the contemporary perception of the ideas of the philosophy of science (within the framework of the three waves of positivism and the early postpositivism) by researchers

and methodologists. Firstly, I am trying to highlight the positions to the scientific process of positivists (as well as discussions around them): prescribing rules to science (O. Comte, logical positivists, K. Popper), studying foundations of science to overcome its crisis (P. Duhem and empirio-critics), as well as the researching the scientific process by building models and taking into account various factors influence science (T. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend). Secondly, I am assessing how several modern theories and conceptions (especially, the ideas of V.M. Allakhverdov, A.S. Karmin, and Yu.M. Shilkov) interact with the legacy of positivism: researching the scientific process or solving the problem of demarcation and providing principles of scientific knowledge. As a result, I state the problematic character of perception of the positivists legacy: some researchers use it in the way of providing normativity ignoring its debatable character and actual limitations.

Keywords: philosophy of science, philosophy of natural sciences, philosophy of the humanities, philosophy of psychology, normativity, principles of knowledge, disciplinary boundaries.

Введение

Наличие интереса к специфическим, трудным для современным (естественным и гуманитарным) наукам проблемам, выходящим за рамки, собственно, эмпирических исследований, подразумевающих, скорее, поиск и разрешение противоречий между различными теориями и уже собранными данными, таким, как, например, проблема сознания, может приводить исследователя к вопросам, лежащим за пределами его научной области.

Сейчас, когда существуют, как минимум, дисциплинарные границы между различными областями, формально выражающиеся в списке прослушанных курсов и квалификацией в дипломе о высшем образовании, специальности диплома кандидата и доктора наук, а в более широком контексте – между естественными и гуманитарными науками, континентальной и аналитической традициями философствования, что проявляется как в выборе или построении объекта и метода исследования.

Если же проблема, как уже было сказано выше, выходит за пределы дисциплинарной границы, то исследователь либо расширяет свой собственный кругозор и осваивает необходимые для реализации своего интереса научные области, либо обращается к коллегам, компетентных в таких областях. Сейчас такая практика обычно называется междисциплинарностью.

В тех случаях, когда границы самой науки оказываются под вопросом, исследователь обращается к области философии или методологии науки. Причем специфика обращения к философии

науки зачастую связывается с наследием трех волн философии позитивизма (а также постпозитивизма), причем имплицитно представители данного подхода, их идеи, концепции и теории могут рассматриваться как составные части некоего единого целого кумулятивно сформированного подхода к изучению науки и разработки нормативных требований к ней.

Однако само развитие философии позитивизма, это примерно столетие, представленное огромным количеством авторов, а также достаточно объемным академическим наследием в виде статей и монографий, которые до сих пор активно обсуждаются исследователями. Насколько действительно мы как исследователи, обращаясь к философии науки можем рассматривать ее 1) исключительно в контексте наследия философии позитивизма (в рамках этой работы я оставляю вне рассмотрения философов, которые занимались философией науки и археологии знания, но при этом не относились к представителям трех волн философии позитивизма и к наиболее близко примыкавшим к ним в идейном отношении представителей постпозитивизма), а также 2) в качестве некоего монолитного целого, которое можно рассматривать как набор требований к ученым и научному сообществу.

Три волны позитивизма и философия науки

Для начала обратимся к первоисточникам, учитывая, среди прочего контекст, в котором выдвигались те или иные идеи рассматриваемых авторов, а также их последовательность во времени – кто из представителей позитивизма был раньше, кто на кого опирался и кого рассматривал в качестве объекта критики.

Очевидно, что начать следует с основателя философии позитивизма О. Конта. Согласно его работе “Дух позитивной философии”, вышедшей в 1844 году, в основе его подхода лежит универсальный закон развития познания, который Конт выдвигает и с помощью которого он критикует своих предшественников за подверженность метафизике. Согласно этому закону любая познавательная активность проходит три обязательных стадии развития: теологическую, на которой все объяснения упираются в божественную активность (причем на более ранней стадии люди предпочитают разные явления объяснять активностью разных богов, а на более поздней приходят к монотеизму), метафизическую, промежуточность которой заключается в том, что вместо активности богов причиной наблюдаемых явлений считаются внутренние сущности этих яв-

лений, а также положительную, ключевая характеристика которой – установление связей между явлениями наблюдаемыми в опыте. Важно подчеркнуть, что без веры Конта в неизменность фундаментальных законов (описывающих то, что происходит с доступными в опыте явлениями) нельзя было бы говорить об универсальности и неизбежности таких стадий. Собственно, иллюстрацией такого неизбежного движения познания (отринувшего метафизику в сторону опыта) стала для О. Конта социология, в которой философ видел не столько инструмент познания, сколько инструмент преобразования общества. То есть, установление связей между явлениями опыта в контексте изучения общества – выявления универсальных законов его функционирования – это путь прогресса, причем прогресса целенаправленного [9]. Получается, что Конт, приводя закон развития познания, указывает на то, что любому исследователю для достижения позитивной стадии необходимо перейти от абстрактных объяснений к опытным данным, чтобы уже между этими данными находить связи. То есть, для основателя позитивизма функция философии науки, в данном случае, философии позитивизма – прежде всего, нормативная. Создатель позитивизма, опираясь на свои взгляды, определяет, какой науке следует быть. Можно предположить, что, с одной стороны, источником таких взглядов может быть и французская философия эпохи Просвещения, и деятельность философов-эмпириков, а практическое применение может иметь отношения как к последствиям Великой французской революции, так и к последующим событиям, связанным с приходом к власти Наполеона, Реставрацией, 100 днями, а также с общественными волнениями в начале 1830-х годов. В отношении науки, здесь, конечно же, стоит напомнить об успехах физики, в частности, астрономии.

Однако ключевым моментом для дальнейшего развития позитивизма стало как раз разрушение веры исследователей в неизменность законов, понимаемых как установление связей между явлениями опыта. Уже во второй половине XIX века ученые-физики сталкиваются с проблемами (например, связанными со смещениями перигелия Меркурия), приведшими к кризису в этой науке, а также ко многочисленным попыткам разрешить его. То есть, если первая волна позитивизма возникает на фоне активных общественных изменений и научных открытий, эмпириокритицизм рождается на фоне серьезного кризиса в естественных науках. Собственно, как минимум двое представителей этого движения –

П. Дюгем и Э. Мах в своих работах пытаются, с одной стороны, рассмотреть и оценить знания и теоретические основания актуальной для них физики, а, с другой стороны, найти пути выхода из кризиса. Так П. Дюгем пытается обратиться к вопросам соотношения между теорией и опытом (по сути, утверждая, что любые опытные данные зависят от теорий), а также к требованиям к фигуре ученого [8], а Э. Мах стремится построить новую физику на тех опытных данных, существование которых кажется ему очевидным – на ощущениях [12]. Получается, что, если первая волна позитивизма была сосредоточена, скорее, на предписании науке и ученым правил, то эмпириокритицизм (охвативший всю вторую половину XIX века), напротив, был сосредоточен на познании научного процесса и его теоретических оснований с инструментальной целью – найти средства разрешения кризиса в конкретной научной области.

Вторая волна позитивизма началась с работы Б. Рассела “Principia Mathematica” (в соавторстве с А. Уайтхедом) и “Логико-философского трактата” Л. Витгенштейна (все это – первые десятилетия XX века), первый из которых завершил преобразование формальной логики в математическую [16], а второй стал одним из вариантов воплощения философского знания, в основании которого легла логика [7] (по сути, один из результатов дискуссии между психологами и логистами во второй половине XIX века [13]). Все это – разработка и апробация формальной и математической логики в плане основания и главного инструмента философского исследования. При этом, если обратиться к “Истории западной философии” Б. Рассела, бросается в глаза, что позитивная философия рассматривается в рамках этой работы как вершина развития философии вообще, появление которой можно предвидеть еще в работах философов Античности [15].

Возникший на базе работ Рассела и Витгенштейна в 1920-1930-е годы логический позитивизм, в том числе, в трудах Р. Карнапа и основателя венского кружка М. Шлика, вооружившись логикой как основанием и инструментом, продолжил развивать нормативную сторону позитивной философии – науку стоит изучать, но затем, чтобы подчинить ее саму ее язык логике, чтобы избежать проблем, формулировки которых связаны не с опытом, а с организацией языка [17].

Дальнейшее развитие позитивизма, уже в виде постпозитивизма (т.е., авторов, которые критически пересматривали наследие

данного философского направления), продолжается на иной ноте, в середине XX века. Если философия позитивизма начиналась с веры в прогресс и универсальный характер законов, то к середине следующего века изменения в естественных науках стали основой для переосмысления этих постулатов. Так К. Поппер в своей работе “Логика научного исследования”, изданной на немецком в 1934, а на английском – в 1959 году, с одной стороны, критикует своих предшественников, позитивистов и неопозитивистов (которых Поппер называет конвенционалистами, поскольку для них критерий научности – результат соглашения между представителями научного сообщества), а, с другой стороны, предлагает свой критерий демаркации, т.е., критерий, позволяющий отличить научную теорию от ненаучной. В качестве такого критерия Поппер выдвигает фальсифицируемость. Здесь важно обратиться именно к формулировке Поппера: научная теория должна содержать в себе суждения, истинность которых опровергает теорию. Кроме того, Поппер учитывает и наследие логических позитивистов – научная теория не только должна быть фальсифицируема, но также не должна содержать в себе логических противоречий. То есть, философия науки Поппера – это именно нормативная философия науки, а не изучение собственно, научного процесса [14].

В среде постпозитивистов были также и попытки совместить познание и предписание вкупе с критикой предшественников. Вместо идеи кумулятивного накопления знаний в науке Т. Кун в рамках своей “Структуры научных революций” в 1962 году вводит понятия научной революции и парадигмы, предлагает свою теорию того как наука развивается, а ее методы перестраиваются в зависимости от получения нового знания, среди которого закономерно будут факты, не вписывающиеся в существующие теории. Теория Т. Куна, с одной стороны, служит, скорее, вопросам познания науки, поскольку с ее помощью философ пытается пересмотреть господствовавший до этого в позитивной философии взгляд на познание как на бесконечный прогресс (что является критикой предшествовавших идей), но также и в качестве источника нормативов по отношению к науке – в более поздних изданиях Кун, который писал до этого, скорее, о физике и других естественных науках, дополняет свой текст замечаниями о гуманитарных науках, развитие которых он относит к допарадигмальной стадии, поскольку какого-то целостного и однородного подхода к изучаемому материалу специалистам данных областей достигнуть не удалось [10].

Если Т. Кун приходит к вопросам нормативности, сравнивая естественные и гуманитарные науки, описывая первые из которых он и разработал свою теорию, а К. Поппер, путем предложения науке и ученым своих идей в качестве требования к научным теориям, дальнейшее развитие постпозитивизма идет, в большей степени, в сторону познания науки, какой она развивается и как связана с другими видами человеческой активности.

Этим выделяется философия науки И. Лакатоса и П. Фейерабенда: вместе с критикой предыдущих подходов и друг друга эти авторы обращаются к науке, прежде всего, как к объекту изучения, пытаясь пересмотреть и дополнить идеи предшественников. Именно И. Лакатос в своей статье “История науки и ее рациональные реконструкции” 1973-го года предлагает выстраивать философию науки, опираясь на ее историю, т.е., смотреть не на исключительно текущий этап развития научного познания, но и на то, как наука развивалась. Более того, предлагая свою концепцию научно-исследовательских программ, Лакатос последовательно показывает ограничения предшественников, начиная от Конта и заканчивая Поппером и Куном. Его же собственный подход представляет собой не только более сложную модель развития науки, он также учитывает процесс становления конкретной научной теории, когда из начальных аксиом появляются новые гипотезы, часть которых позволяет развивать конкретную научно-исследовательскую программу, а часть – защитить ее от опровержения (важное столкновение с К. Поппером, которое отмечал и П. Фейерабэнд). То есть, Лакатос познает науку, предлагая модель, описывающую ее развитие, причем в динамике, а не пытается выдвинуть правила ее организации [11].

П. Фейерабэнд движется в подобном ключе, но его интересы идут за пределы науки как одного из многих видов человеческой активности. Если предшественники стремились показать, в чем наука специфична по отношению к другим активностям человека, Фейерабэнд в своей работе “Против метода”, опубликованной в 1975-ом году, пытается показать, что наука не является чем-то специфическим, более того, наш взгляд на науку – это наследие европоцентризма, который уже больше полувека стремятся преодолеть исследователи-антропологи. Для Фейерабенда наука подвижна, не имеет привилегированного места среди других видов человеческой активности, закономерно оказывается под влиянием культуры, политики, экономики и общества, а какой-либо нор-

мативный контроль этой сферы может науке только повредить. Из последнего момента вырастает одна из центральных идей методологического анархизма Фейерабенда – чем больше теорий создается учеными, тем лучше. При всей неоднозначности оценки данного автора, стоит сказать, что его подход, как и идеи Лакатоса, в большей мере сосредоточены на познании науки (и ее связей с другими сферами жизни человека), а не на выделении критериев научности [18].

Последовательный взгляд на позитивистскую философию науки сквозь более чем 100 лет ее истории позволяет увидеть, во-первых, что позитивная философия не настолько монолитна, более того, ее представители в разные периоды активно критикуют как своих предшественников, так и современников, предлагая свои идеи. Также стоит отметить, что не все философы-позитивисты однозначно стремились сформировать определенные требования к научному познанию. Более того, цели различных представителей трех волн позитивизма различались, а наиболее поздние представители отошли от нормативности в сторону изучения науки и ее связей с другими видами человеческой активности.

Обращение к наследию позитивизма

В целом, если мы говорим именно о работах (монографиях, статьях и даже учебниках) по философии и методологии науки, то обращение к трем волнам позитивизма и постпозитивизму – это последовательное изложение идей авторов – представителей данного философского направления, описание сложившейся между ними преемственности и связь с сегодняшним днем. То есть, идеи философии позитивизма рассматриваются как в историческом контексте как составляющие философии науки, встраиваемые и дополняющие ее. Более того, простым пересказом этих идей философия науки не заканчивается: кроме обсуждения представленных здесь авторов, их коллег и последователей, в философию науки включаются как более поздние представители постпозитивизма, а также представители континентальной философии (феноменологи, постструктуралисты и т.д.), а также ученые, разрабатывающие в настоящее время социологию науки (например, Б. Латур и его ученики) [17].

В то же самое время для самих ученых, занимающихся, в том числе, методологией науки, идеи позитивизма и постпозитивизма становятся основой для разработки принципов научного познания.

Так в серии статей В. М. Аллахвердова, А. С. Кармина и Ю. М. Шилкова [1; 2; 3; 4; 5; 6] исследователи предлагают свой взгляд на методологию науки, в том числе, приводя принципы научного познания, объединяющие не только представителей естественных и гуманитарных наук, но научное познание и познание как вид человеческой активности вообще (что, в свою очередь, становится фундаментом для разрабатываемой В. М. Аллахвердовым теории сознания).

В шести статьях авторами излагаются четыре принципа научного познания, а, именно, принцип простоты [1], идеализации [2], проверяемости [3; 4; 5] и преемственности [6], в формулировке и применении которых можно напрямую увидеть влияние работ всех, рассмотренных нами выше авторов из числа представителей трех волн позитивизма и постпозитивизма. В каждой из статей рассуждение начинается от постановки проблемы в методологии науки, к тому, как подобная проблема решается в естественных науках, затем, в гуманитарных, а затем – как, руководствуясь данным принципом, указанные проблемы можно решать в психологии.

Интересно, что здесь, как и в более ранних работах представителей трех волн позитивизма и постпозитивизма, на первое место выносятся именно нормативная функция философии науки – авторы предлагают принципы, которые, исходя из заявленной читательской аудитории – аспирантов и молодых ученых [1], должны помочь последним как в их индивидуальном развитии в качестве ученых, так и в развитии (психологической) науки в целом. Такой упор именно на нормативности, с одной стороны, позволяет авторам выстроить концептуальный аппарат, применимый и для наук, и для исследования человеческой психики и сознания.

В то же самое время, сама возможность построения такого перечня принципов научного познания вынуждает авторов опускать нюансы, которые могут быть значимы как для представителей конкретной научной области, так и для философа, исследующего науку и способы ее философской рефлексии. Так, например, в пятой статье Аллахвердов, Кармин и Шилков говорят о верификации, фальсификации и конкуренции как о стратегиях независимой проверке, сформулированных на базе Конта, Поппера и Лакатоса соответственно [5]. Важная проблема при апелляции к наследию этих авторов в том, что они жили и работали в разное время, отвечали на вопросы, которые им казались важными, и, более того,

если у Лакатоса [11] мы без труда можем найти критику идей и Поппера, и Конта, то время не может идти вспять и мы не закономерно не можем увидеть ответ предшественников на критику их последователей. Иными словами, при таком котемпоральном представлении идей авторов – позитивистов и постпозитивистов, может складываться впечатление о равнозначности таких подходов к эмпирической проверке знания, однако в действительности такой вопрос требует, как минимум, дополнительных исследований, в том числе, для разработки критериев, по которым такое сравнение может стать возможным.

Иными словами, стремление к нормативности в данном случае становится основой для теорий и концепций, в которых в меньшей мере внимание будет уделяться вопросам исследования, собственно, научного процесса и его контекста.

Заключение

Таким образом, обращение к позитивистской и постпозитивистской философии демонстрирует неоднозначность и многогранность этой философии, а также сложное сочетание авторов и идей, в чем-то согласных, а в чем-то активно дискутировавших друг с другом. Такое обращение, вместе с самим развитием философии науки, в настоящее время требует обращения к контексту возникновения таких работ и таких дискуссий.

При таком обращении важно видеть, что нормативная функция позитивистской философии по отношению к науке часто совмещалась с познавательной и инструментальной, а, в последствии, и вовсе менялась на познавательную. Более того, именно многочисленные попытки создания предписаний для науки и ученых становились в трудах последователей основным предметом критики: наука и научные исследования, в целом, менялись быстрее, чем философы-методологи успевали оформить результаты собственной рефлексии научного процесса в виде правил.

Поэтому сейчас, когда мы обращаемся к этому наследию, не важно, с исследовательскими целями или при подготовке учебных курсов для студентов и магистрантов, важно учитывать само развитие философии позитивизма. То есть, на первый план стоит выносить, скорее, не наборы различных правил, а условия их возникновения и применения, а также понимание того, что научное познание, как и любая иная практика человеческой жизни, опережает формирование таких нормативов.

Если же нашей задачей становится сравнение различных идей, концепций и теорий философов-позитивистов, то наша задача – разрабатывать критерии такого сравнения, чтобы в ситуации сравнения идей предшественников и последователей под взглядом философа-исследователя и те, и другие, имели бы возможность обосновать и защитить свою позицию. Однако это уже будет не реконструкция, а нечто иное.

Литература

1. *Аллахвердов В. М., Кармин А. С., Шилков Ю. М.* Принцип простоты // *Методология и история психологии*. 2007. Т. 2. № 1. С. 230-246.
2. *Аллахвердов В. М., Кармин А. С., Шилков Ю. М.* Принцип идеализации // *Методология и история психологии*. 2007. Т. 2. № 2. С. 147-162.
3. *Аллахвердов В. М., Кармин А. С., Шилков Ю. М.* Принцип проверяемости // *Методология и история психологии*. 2007. Т. 2. № 3. С. 152-163.
4. *Аллахвердов В. М., Кармин А. С., Шилков Ю. М.* Принцип проверяемости. Часть II. Проверка теоретического знания // *Методология и история психологии*. 2008. Т. 3. № 1. С. 195-209.
5. *Аллахвердов В. М., Кармин А. С., Шилков Ю. М.* Принцип проверяемости. Часть III. Стратегии независимой проверки // *Методология и история психологии*. 2008. Т. 3. № 2. С. 175-185.
6. *Аллахвердов В. М., Кармин А. С., Шилков Ю. М.* Принцип преемственности, или как возможны научные открытия // *Методология и история психологии*. 2008. Т. 3. № 3. С. 167-180.
7. *Витгенштейн Л.* *Логико-философский трактат* // Витгенштейн Л. *Философские работы*. Часть 1. М.: Гнозис, 1994.
8. *Дюгем П.* *Физическая теория. Ее цель и строение*. М.: КомКнига, 2007.
9. *Конт О.* *Дух позитивной философии*. Ростов-на-Дону: Феникс, 2003.
10. *Кун Т.* *Структура научных революций*. М.: Аст: Аст Москва, 2009.
11. *Лакатос И.* *История науки и ее рациональные реконструкции* // Лакатос И. *Избранные произведения по философии и методологии науки*. М.: Академический проект; Трикста, 2008.
12. *Мах Э.* *Анализ ощущений*. Москва: Территория будущего, 2005.
13. *Морозова С. В.* *Mathematische Psychologie: история конфликта*. Психология. Журнал Высшей школы экономики, 2021. Т. 18. № 1. С. 145–166.
14. *Поппер К.* *Логика научного исследования* // Поппер К. *Логика и рост научного знания*. М.: Прогресс, 1983.
15. *Рассел Б.* *История западной философии*. М.: Академический проект, 2009.
16. *Рассел Б., Уайтхед А.* *Основания математики*. Самара: Самарский университет, 2005–2006.
17. *Степин В. С.* *Философия науки. Общие проблемы*. М.: Гардарики, 2006.
18. *Фейерабенд П.* *Против метода*. М.: Аст Москва: Хранитель, 2007.

Андрей Борисович Паткуль

Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербурге

КРИТИКА ПОНЯТИЯ ЦЕННОСТИ У РАННЕГО ХАЙДЕГГЕРА

Аннотация. В статье отмечается, что одним из центральных вопросов в мышлении Мартина Хайдеггера, начиная с самых первых его публичных выступлений и печатных работ, был вопрос о сущности философии и ее отличии от других типов научного исследования. В поисках ответа на него этот философ уже в ранних своих лекционных курсах проводит анализ и критику понятия ценности. Это связано с тем, что на тот момент предметная и методологическая особенность философского исследования, по мнению некоторых влиятельных мыслителей, заключалась в том, что философия – это наука о ценностях. По мысли Хайдеггера, такое ее определение неадекватно, прежде всего, потому, что сам онтологический статус ценности является неопределенным. Редукция философии к мышлению в ценностях является, как он считает, индексом окончательного упущения вопроса о бытии.

Ключевые слова: ценность, значимость, бытие, философия, неокантианство, Хайдеггер.

Andrei B. Patkul

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg

THE CRITIQUE OF THE CONCEPT OF VALUE IN THE EARLY PHILOSOPHY OF HEIDEGGER

Abstract. In my paper, I point out that one of the basic questions in the thinking of Martin Heidegger, starting from his very first public lectures as well as printed works, was the question of the essence of philosophy and its difference from other types of scientific research. In the search of an answer of this question, he, also already in his early lecture courses, analyzes and criticizes the concept of value. This is due to the fact that at that time the object and methodological feature of philosophical research, according to some influential thinkers, was that philosophy is the science of values. According to Heidegger, since the ontological status of value itself is indefinite, such a definition of it is inadequate.

The reduction of philosophy to the thinking in values is, he believes, an index of the final omission of the question of being.

Keywords: value, significance, being, philosophy, Neo-Kantianism, Heidegger.

В отечественной историографии фигура Мартина Хайдеггера совершенно справедливо связывается с наиболее фундаментальным для философии вопросом о бытии и его смысле, который, согласно этому философу, изначально был упущен, а в ходе развертывания истории онтологии пришел в полное забвение. Однако этот вопрос в том виде, в каком его экспонирует Хайдеггер, связан с рядом других важнейших вопросов. Более того, значимость вопроса о смысле бытия становится более или менее ясной только при достаточной экспозиции упомянутых вопросов. Одним из них является для этого мыслителя вопрос о сущности философии, ответ на который подразумевает также и прояснение того, что принципиально отличает философское исследование от других типов исследования. Ближайший ответ на данный вопрос основывается на кардинальном различии в философии бытия и сущего, с определенного момента получившего у Хайдеггера наименование онтологической дифференции, и состоит в том, что *философия имеет в качестве своего предмета бытие*, тогда как все прочие виды человеческой деятельности – *сущее*. Так, в курсе лекций «Основные проблемы феноменологии» (1927 г.) философ говорит: «Философия есть теоретически-понятийная интерпретация бытия, его структуры и его возможностей. Она онтологична» [2, 14]. Что же касается, например, такой деятельности, как формирование мировоззрения, то ее он исключает из задач философии – на том именно основании, что мировоззрение не соотносится с бытием, но направлено на сущее: «Мировоззрение, напротив, есть полагающее познание сущего и полагающая установка по отношению к сущему, оно не онтологично, но онтично. Формирование мировоззрения выпадает из круга задач философии, поскольку философия в принципе соотносится не с сущим» [2, 14]. Похожее касается и нефилософских наук, с хайдеггеровской точки зрения, намного более близких мировоззрению, выработка которого ранее вменялась философии в качестве ее собственной задачи, чем правильно понятой философии. В том же курсе он высказывается следующим образом: «Философия есть наука о бытии. Мы будем понимать в дальнейшем под философией научную философию и не иначе. В соответствии с этим все нефило-

софские науки имеют своей темой сущее и именно таким образом, что оно для них как сущее всегда дано заранее. Оно ими наперед положено, ими предположено, оно для них *positum*. Все положения нефилософских наук, а также математики, суть позитивные положения. Мы называем поэтому все нефилософские науки в отличие от философии позитивными науками. Позитивные науки занимаются сущим, т.е. всякий раз определенными [его] областями, например, природой» [2, 15].

Именно в контексте определения философии и отыскания ее адекватного предмета и развертывается Хайдеггером критика понятия ценности. Она осуществляется философом, начиная с самых ранних его курсов, читавшихся им еще в первый его фрайбургский период, присутствует в трудах периода разработки фундаментальной онтологии и вновь воспроизводится в текстах, созданных после т. н. «поворота». В настоящей статье мы остановимся на ранних опытах критики понятия ценности и философии ценности (*Wertphilosophie*) у Хайдеггера, направленных в первую очередь против неокантианства, но также подразумевающую и некоторые версии феноменологической философии, альтернативные хайдеггеровской. Трактовку ценностей и их переоценки, предложенную в трудах Хайдеггера после «поворота» и связанную, прежде всего, с осмыслением философского наследия Ф. Ницше, мы вынужденно оставляем здесь без внимания.

Итак, можно констатировать, что Хайдеггер с самого начала своей академической карьеры занимает выражено критическое отношение к понятию ценности. И не в последнюю очередь это связано с тем, что, как уже было сказано выше, ко времени вступления Хайдеггера в философию определение таковой как мышления в ценностях или как науки о ценностях, вообще связывание философской деятельности с ценностями становятся если и не общепринятыми, то весьма распространенными. Такая связь философии и ценности приводит некоторых влиятельных современников Хайдеггера также и к мысли о том, что философия должна рассматриваться как формирование мировоззрения определенного типа. Конкретный характер этой связи виден с достаточной отчетливостью уже на примере самого раннего курса, прочитанного Хайдеггером во Фрайбургском университете в 1919 г. и озаглавленного «Идея философии и проблема мировоззрения».

Как он полагает, мыслители, которые характеризуют философию в качестве мышления в ценностях, вообще видят в фор-

мировании мировоззрения «имманентную задачу философии» (см. [4, 7-8]). Согласно хайдеггеровской интерпретации, такое направление философской мысли исключает (после Канта) какую бы то ни было возможность познания трансцендентных для опыта сущностей, реальностей, причин, сил и видит в качестве подлинного научного фундамента всей философии критическую теорию познания. Над теорией познания, отмечает философ, надстраиваются в этом случае прочие философские дисциплины: этика, эстетика и философия религии (см. [4, 9]). В каждой из перечисленных дисциплин имеется ориентация на «предельные ценности» (*letzte Werte*), или, как их еще называет Хайдеггер, «абсолютные значимости» (*absolute Gültigkeiten*), которые в своей совокупности образуют систематическую взаимосвязь. Философ уточняет: «Система ценностей в первую очередь заранее подготавливает научные средства для формирования критического научного мировоззрения» [4, 9]. При этом такое научно-критическое понимание философии прямо противостоит «некритической спекуляции» и «конструктивному монизму». Ценности, приобретенные в ходе развития человечества вид *значимых норм*, «абсолютные значимости», входящие в такую систему, – это ценности истинного, благого, прекрасного и святого. Первым трем из них строго соответствуют такие основные способы исполнения сознания, как мышление, воление и чувствование, а гармония между ними оказывается сообразной ценности святого. При этом «речь шла о логических основоположениях наук, о системе ценностей и последних ценностях как нормах толкования жизни и культуры, об истории духа и его гештальтов, о развитии жизни и ее бесконечного потока...» [5, 28] – констатирует Хайдеггер в курсе «Основные проблемы феноменологии» 1919-1920 г. (его следует отличать от одноименного курса 1927 г., который был процитирован выше).

Именно в этой связи мировоззрение и трактуется такого рода интеллектуальной установкой в качестве главной, «имманентной задачи» философии. Дело в том, что научно-критическая философия, действительно, разрабатывает очерченную выше систему ценностей; но сама по себе такая система еще не представляет собой мировоззрение. Последние достигается за счет занятия позиции, формирования отношения (*Stellungnahme*) того или иного ориентирующегося на эту систему философа к «жизни, миру и истории» (см. [4, 10]). Но занятие такой позиции не является произвольным. Как подчеркивает сам Хайдеггер, оно, «впрочем,

нормировано результатами научной философии, в чьих рамках личное занятие позиции – как и во всякой науке – должно оставаться исключенным» [4, 10]. Поэтому-то при ближайшем рассмотрении оказывается, что собственная задача философии (как критической науки) – это не создание мировоззрения, а разработка системы ценностей, в ориентации на которую мировоззрение как личное занятие позиции только и может формироваться. Мировоззрение, скорее, «находится непосредственно на границе философии» [4, 10]. «Впрочем, оба они приходят к своего рода единству в личности философа» [4, 10]. Иными словами, мировоззрение – это граница научной философии, и наоборот, научная философия как критическая наука о ценностях – это фундамент научно-критического мировоззрения (ср. [4, 10]).

В связи с этим закономерно возникает вопрос: *а что это такое – ценности, систему которых призвана выработать научная философия, существуют ли они вообще, а если существуют, то каким именно образом.* Искать ответ на этот вопрос можно вместе с Хайдеггером, с одной стороны, на пути реконструкции исторического формирования данного понятия. В целом, философское учение о ценности исторически восходит к классическому немецкому идеализму с его *тезисом о приоритете практического разума над теоретическим*. Важнейшими фигурами в рамках классического идеализма для формирования последующей философии ценности оказываются И.Г. Фихте и во многом Г. В.Ф. Гегель (см., напр. [4, 143-146]). (Содержание второй части тома 56/57 Собрания сочинений Хайдеггера – курса 1919 г. под названием «Феноменология и трансцендентальная философия ценности» доступно русскоязычному читателю в переводе конспекта данного курса, альтернативного тому, что был положен в основание соответствующего тома Собрания сочинений философа (см. [3]). Мы же цитируем материалы данного курса по Собранию сочинений).

Ключевым автором, которому философия обязана появлением в ней и последующим становлением ее центром понятия ценности, оказывается Рудольф Герман Лотце (1817–1881), чьи попытки преодоления господствовавшего в его время натурализма и мотивировали появление данного понятия среди философских понятий. Именно Лотце, как считает Хайдеггер, способствовал перетолкованию платоновских идей в ценности (см. [4, 138]). На самом деле введение Лотце понятие ценности связано с его

трактовкой *логики*, точнее с его теорией суждения и истины такового. В своих размышлениях на эти темы Лотце приходит к т.н. теории дополнительного суждения. Согласно данной теории, то или иное суждение отражает то или иное положение дел (S есть P), а над ним надстраивается еще одно суждение, утверждающее или отрицающее его истинность. Таким образом, в данном случае ценность связывается с истинностью (суждения), а также способна объяснить, как считал Лотце, возможность отрицательных суждений. Такая возможность представляла, по его мнению, существенное затруднение для мысли, поскольку внесение отрицания в само исходное суждение приводило бы к противоречию в трактовке связки в этом суждении: ибо отрицание связки не могло бы более исполнять функцию связки (ср. [2, 262-265]). Трактовка понятия ценности у Лотце стала – при всех трансформациях – парадигмальной для всей последующей философии ценности.

Другой важной фигурой, благодаря которой философское учение о ценности стало *трансцендентальной* философией ценности, выступает Вильгельм Виндельбанд (1848–1915). Интеллектуальное развитие Виндельбанда было предопределено тремя существенно различными направлениями: (1) философией Лотце, под руководством которого Виндельбанд габилитировался в Лейпциге в 1873 г, (2) исследованиями Вильгельма Дильтея и (3) психологией с эмпирической точки зрения Франца Brentano. При этом не следует также забывать о том воздействии, которое оказало на современников повторное открытие трансцендентального метода Канта Г. Когеном (1842–1918): оно было значимым также и для Виндельбанда. Это повторное открытие позволило показать, что философское исследование имеет дело не с фактическими обстоятельствами познавательного процесса, а с трансцендентальными его условиями. По аналогии с этим Виндельбанд говорит не об эмпирически существующих ценностях, а о *нормальном сознании*, содержащем в себе трансцендентальную систему ценностей. Он трактует подобную систему ценностей как такую, которая конституирует сферу культуры, а потому философия ценности и становится у него *трансцендентальной философией культуры*. Такая философия, – пишет Хайдеггер, – «имеет во всеобщезначимых ценностях систематическую научную рамку, поле, из которого эта *культура* может истолковываться и обретает свой собственный смысл. Философия ценностей – это собственно на-

учная философия культуры, не имеющая зарвавшейся амбициозности творить новые ценности, но трактующая блага фактически формирующейся в действительности культуры посредством отношения их ко всеобщезначимым ценностям» [4, 146].

Наконец, еще одним влиятельным представителем философии ценности является ученик Виндельбанда, продолжатель его дела Генрих Риккерт (1863–1936), у которого, говоря кстати, учился и сам Хайдеггер. По мнению последнего, Риккерт делает особый акцент на проблеме *истории*. Он придает большую широту мыслям Виндельбанда и основывает их на поистине философском базисе. Но и у Виндельбанда, и у Риккерта ключевой проблемой, достойной философского осмысления, выступает проблема *метода* исторического познания, а не проблема истории как его предмета. Хайдеггер отмечает: «Своеобразие ценностно-философской разработки проблем философии истории заключается в подчеркивании методологического характера вопроса. Не предметная (*sachliche*) противоположность природы и духа, а формально-методологическая противоположность целей познания является решающей» [4, 170]. Для Риккерта главное различие между науками о действительности состоит в способах образования понятий (*Begriffsbildung*), а такое образование обусловлено целями познавательной деятельности, которые преследуются в случае той или иной группы наук о действительности. Если задать вопрос о том, какова же цель исторически-индивидуализирующего познания, то ответ на него в случае Риккерта будет таким: «Этот интерес распространяется только на те действительности, с которыми связаны *ценности*» [4, 173]. При этом «о ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только что они значат (*gelten*) или не имеют значимости» [1, 55]. Критикуя Риккерта, Хайдеггер отмечает, что у того «ценность не *есть*, но она “делает ценным” (“wertet es”). “Делать ценным” [имеется в виду] в непереходном смысле. В восприятии ценности нечто “делает ценным” для меня, для переживающего ценность субъекта» [4, 46]. Действительные объекты поэтому, согласно Риккерт, – это объекты культуры; они суть те же самые материальные объекты природы, но рассматриваемые не постольку, поскольку они подчинены всеобщим законам, а поскольку они как индивидуальная действительность соотносятся с ценностями, значимыми «для меня». Положительно соотнесенные с ценностью вещи – это *блага*, а их совокупность образует

культуру. Поэтому «то, что вообще делает возможной историю, – это *понятие культуры*» [4, 173]. В свою очередь объективность науки о культуре зависит от единства объективности системы значащих ценностей. А стало быть, значимость этих ценностей также должна быть обоснована (см. [4, 175]).

Восстановив таким образом в кратком виде генезис понятия ценности в философии, Хайдеггер переходит к феноменологической критике названного понятия. Она сосредотачивается, прежде всего, на разрабатываемой Риккертом проблеме предмета познания. По мнению Хайдеггера, этот неокантианец предлагает два пути обоснования познания: (1) субъективный и (2) объективный.

Субъективный путь исходит из проблемы познающего субъекта. Последний же выступает в качестве необходимого момента познания только тогда, когда само познание перестает трактоваться в качестве представления. Оно рассматривается, скорее, как связь представлений, а именно связь таковых в суждении, связь, которая сама уже не рассматривается как представление. Представления – это объекты, и познание, которое сводится только к представлению, не имеет в себе ничего субъективного. Субъект же – это всякий раз выносящий суждение субъект. Но суждение предполагает утверждение или отрицание: только они позволяют формироваться отношению к чему-то, что может считаться истинным или неистинным. Но это нечто само оказывается возможным, потому что оно дано не в просто в «безучастном рассмотрении», но связано с одобрением или неодобрением (см. [4, 186]). В суждении, таким образом, уже имеет место «практическое отношение». Такое практическое отношение получает у Риккерта и более конкретное определение: «Познание, таким образом, является процессом, который определяется *чувством (Gefühle)*, т.е. посредством удовольствия или неудовольствия» (цит. по: [4, 187]). Чувства, неожиданно признается Риккерт, направляют наши познания. Познание есть не что иное, как признание ценности чувства. Предельным случаем такого чувства является чувство *очевидности*: именно оно позволяет рассматривать то, о чем в некоторый момент времени выносится суждение как «значимое безотносительно ко времени». «Очевидность (Evidenz), которая, будучи рассмотренной психологически, является чувством удовольствия, доставляет суждению вневременную значимость, сообщая тем самым ему ценность» [4, 188]. Причем тот, кто выносит суждение, субъект, испытывает также и *чувство связанности себя чувством*

очевидности: именно это чувство придает суждению характер необходимости. Данное обстоятельство позволяет Риккерту ввести в философскую теорию познания и суждения понятие *долженствования* (das Sollen), диктующего необходимый характер соответствующих суждений, что позволяет показать зависимость базового уровня теоретико-познавательной проблематики от практического разума. Истинность познания удостоверяется в чувстве того, что *я должен* судить так, а не иначе. Это в свою очередь означает, что «истина суждения может быть определена только с помощью ценности, “которая должна быть признана относительно суждения”» (цит. по.: [4, 188]). Хайдеггер поясняет эту позицию Риккерта следующим образом: «Ценность суждений не является производной; она присуща им не потому, что они истинны, но они истинны, поскольку за ними признается ценность. [И] это значимо для всех суждений» [4, 188]. По мысли Риккерта, именно это долженствование и составляет собственный предмет суждения: ведь познающий субъект не открывает трансцендентное бытие, а только порядок и связь содержаний сознания, соответственно, отношений представлений друг к другу. Но это долженствование и есть трансцендентная ценность суждения, которая не зависит от субъекта, выносящего суждение. В этом смысле чувство очевидности диктуется не субъектом и не есть результат его произвола или специфических особенностей, оно диктуется субъекту, а именно самим предметом – трансцендентным долженствованием. «Стало быть, долженствование понятийно более ранее, чем бытие» [4, 190]. Правда, сам статус этого долженствования остается непонятным. В чем его источник? Откуда оно черпает ту необходимость, которой субъект должен следовать, вынося свои суждения? Субъективный путь обоснования познания остается, таким образом, недостаточным, что понимает, по мнению Хайдеггера, и сам Риккерт. Его недостаточность, прежде всего, состоит в том, что на нем оказывается невозможным показать специфику именно теоретического отношения, каковым ведь и должно быть познание, поскольку уже на уровне чисто теоретического суждения предмет, к которому оно относится, уже имеет практический характер (ценность, долженствование). Субъективный путь – уже по мысли Риккерта – требует дополнения и даже обоснования в т.н. «объективном» пути.

По поводу объективного пути Хайдеггер пишет: «Объективный путь, стало быть, может указанием на ценностный характер

истины дать последнее основание философии как науки о ценностях» [4, 193]. Говоря коротко, суть такого пути состоит в том, что Риккерт в суждении, которое, как мы помним, само не является для него представлением, различает (1) психические акты и (2) их содержание. Поэтому «отличие второго пути от первого состоит в том, что Риккерт на втором под напором существа дела “замечает” акты и их содержание, а значит освобождается от конструктивных допущений первого [пути]» [4, 197]. Таким содержанием суждений выступает их «объективный» смысл. Этот смысл также может быть назван трансцендентным, поскольку он полностью независим от актов вынесения суждений. Он составляет «идеальное» содержание представления. Но это не означает и того, что смысл есть трансцендентное в смысле чего-то сущего: «Смысл, таким образом, ни в коем случае нельзя трактовать как сущий, существующий и помещать [его] в сферу бытия, если не обозначать индифферентно бытием все мыслимое вообще, тогда даже смысл будет некоторым бытием... “Смысл лежит... ‘до’ всякого сущего и не может быть постигнут какой-либо онтологией» [4, 199]. Таким образом, *онтологический статус трансцендентного смысла*, на котором, по всей видимости, Риккерт основывает как собственно объективный, так и, косвенным образом, субъективный путь обоснования познания, *остаётся неопределённым*, по крайней мере, не определённым в достаточной мере. О нём Риккерт, конечно, говорит, что этот смысл недействителен, что он является вневременным и обладает значимостью как бы поверх своего бытия. Что он есть такое, если он не есть нечто сущее? Это остаётся непонятным. Является ли он трансцендентным сознанию эйдосом в платоновском духе? Но почему он тогда признаётся не-сущим? Или он субъективен и принадлежит только сознанию – и тогда возникает вопрос, откуда происходят его «объективные» и всеобщезначимые притязания? Как показывает Хайдеггер, сам Риккерт пытается разрешить данное затруднение с помощью понятия *отрицания*, негации. Но проведённый Хайдеггером анализ свидетельствует, что этого решения недостаточно, поскольку сам смысл негативности всякий раз дифференцируется, чего Риккерт не учитывает. В итоге Хайдеггер констатирует, что «философия о ценностях, философия ценностей как наука об всеобщезначимых ценностях не даёт никакого ответа, и ещё менее того о том, что это означает: “ценность” – как я могу испытывать ценности и знать о них» [5, 73].

Эта онтологическая неопределённость и не позволяет в итоге ценности выступать в качестве собственного предмета философии, а философию трактовать как науку о ценностях, которые были бы онтологически индифферентны и как бы предшествовали бытию. Напротив, как позже в своих более зрелых произведениях покажет Хайдеггер, философия должна в первую очередь ответить на вопрос о смысле бытия как такового (а стало быть возобновить его, выведя его тем самым из забвения), что только и позволило бы пролить свет на тот способ бытия, который присущ ценностям – если они вообще могут претендовать на какую-либо причастность бытию.

Литература

1. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.
2. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб: Издательство ВРФШ, 2001.
3. *Хайдеггер М.* Феноменология и трансцендентальная философия ценности. Киев: Cartel, 1996.
4. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann Verlag, 1999.
5. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd 58: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann Verlag, 1993.

КОГДА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ МОЖЕТ СТАТЬ НОРМАТИВНЫМ: КАНТОВСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ВОЗМОЖНОСТИ РЕЛИГИИ В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА»

Аннотация. Нормативность можно в широком смысле определить как совокупность устойчивых практик, отобранных и закреплённых в процессе общественной коммуникации. Задаваемый на протяжении веков вопрос, который имеет как практическое, так и теоретическое значение, касается происхождения и легитимации норм. Обычно кандидатами на ответ здесь выступают традиция, религия, закон или ссылки на человеческую природу. Общим для всех этих инстанций оказывается то, что они так или иначе обосновывают нормативность эмпирическим путем. Несмотря на то, что такой взгляд на вещи оправдан и широко распространён, он не является ни единственным, ни единственно верным. Например, согласно Канту, нормы, которыми человеку следовало бы руководствоваться в своих действиях, оправданы, только если источником их является сам «чистый разум». В своем докладе я попытаюсь воспроизвести аргументацию Канта в пользу этого тезиса, опираясь на раздел *Трансцендентальная диалектика*. Структуру доклада составляют следующие шаги: раскрывается понятие разума как «трансцендентальной способности». Обсуждается кантовское понятие «трансцендентальной идеи» и тезис о «трансцендентном» характере трансцендентальных идей, что подразумевает, что идеи чистого разума с необходимостью выходят за пределы опыта и в действительности им ничего не соответствует. В таком случае возникает вопрос о том, каким образом и на основании чего трансцендентальные идеи способны служить в качестве «регулятивных» идей. Для ответа на него рассматривается область теологии, кантовские понятия «идеала» и «трансцендентального идеала». Для того, чтобы продемонстрировать, каким образом трансцендентальный идеал превращается в норму, рассматривается кантовское трансцендентальное обоснование возможности религии.

Ключевые слова: нормативность, трансцендентальная идея, трансцендентальный идеал, предмет трансцендентальной идеи, моральный закон, религия.

WHEN THE TRANSCENDENTAL CAN BECOME NORMATIVE: KANT'S EXPLANATION OF THE POSSIBILITY OF RELIGION IN CRITIQUE OF PURE REASON

Abstract. Normativeness can be broadly defined as a set of sustainable practices selected and established in the process of social interactions. A question that has been asked over the centuries, which has both practical and theoretical significance, concerns the origin and legitimation of norms. The candidates for an answer are, as a rule, tradition, religion, law, or references to human nature. What all these instances have in common is that, in one way or another, they substantiate normativity empirically. Despite the fact that this view of things is justified and widespread, it is neither the only nor the only correct one. For example, according to Kant, the norms by which a person should be guided in their actions are justified only if their source is the “pure reason” itself. In my paper, I will try to reproduce Kant’s argument in favor of this thesis, based on the section *Transcendental Dialectics*. *The structure of the paper consists of the following steps: I consider the concept of mind as a “transcendental ability”.* Then I discuss Kantian concept of the “transcendental idea” and the thesis about the “transcendental” nature of transcendental ideas. The latter implies that the ideas of pure reason necessarily go beyond the limits of experience and in reality nothing corresponds to them. In this case, the question arises as to how and on what basis transcendental ideas are able to serve as “regulative” ideas. To answer it, I consider the sphere of theology and refer to the Kantian concepts of “ideal” and “transcendental ideal”. In order to demonstrate how the transcendental ideal becomes the norm, I apply to the Kantian transcendental foundation of the possibility of religion.

Keywords: normativity, transcendental idea, transcendental ideal, subject of transcendental idea, moral law, religion.

Нормативность можно в широком смысле определить как совокупность относительно устойчивых регулятивных практик, отобранных и закреплённых в процессе общественной коммуникации. Роль норм состоит, прежде всего, в обеспечении стабильности общества за счет воздействия на поведение его членов. Не будет преувеличением утверждение о том, что нормативность составляет основу человеческой культуры в целом. Задаваемый на протя-

жении веков вопрос, который имеет как практическое, так и теоретическое значение, касается происхождения и легитимации норм. Обычно кандидатами на ответ здесь выступают традиция, религия, закон (прецедентный, основанный на естественном праве и т.д.) или ссылки на человеческую природу. Общим для всех этих инстанций оказывается то, что они так или иначе обосновывают нормативность эмпирическим путем, исходя из фактов. Несмотря на то, что такой взгляд на вещи и оправдан и широко распространен, он не является ни единственным, ни единственно верным. Как пишет Кант в своей *Критике чистого разума*, в отношении нравственности «устанавливая законы того, что я *должен делать*, было бы в высшей степени предосудительным желание заимствовать их из того, что *делается*, или ограничиваться этим» [1, с. 485]. По его мнению, нормы, которыми человеку следовало бы руководствоваться в своих действиях, оправданы, причем оправданы перед судом гипотетического универсального разума, только если источником их является сам «чистый разум», а не фактический опыт жизни. В своем докладе я попытаюсь воспроизвести аргументацию Канта в пользу этого тезиса, опираясь на раздел *Трансцендентальная диалектика*. Особое внимание будет уделено его оправданию религии, т.е. веры в бога. Структуру доклада составляют следующие шаги: раскрывается понятие разума как «трансцендентальной способности», т.е. способности производить понятия. Обсуждается кантовское понятие «трансцендентальной идеи» и тезис о «трансцендентном» характере трансцендентальных идей, что подразумевает, что идеи чистого разума с необходимостью выходят за пределы опыта и в действительности им ничего не соответствует. В таком случае возникает вопрос о том, каким образом и на основании чего трансцендентальные идеи способны служить в качестве «регулятивных» идей. Для ответа на него рассматривается область теологии, кантовские понятия «идеала» и «трансцендентального идеала». Для того, чтобы продемонстрировать, каким образом трансцендентальный идеал превращается в норму, рассматривается кантовское трансцендентальное обоснование возможности религии.

Трансцендентность трансцендентальной идеи у Канта

В свете проблематики нормативности и, прежде всего, в отношении вопроса о легитимности тех или иных норм большой значимостью обладают работы Канта по практической философии, по проблемам морали, права и религиозной веры, но также и его

Критика чистого разума. Стремясь к систематичности своей теории, Кант пытается дать трансцендентальное обоснование всем областям теоретической и практической философии, а также связать эти две области философии между собой. Тем самым и нормативность, понимаемая как система основных принципов, регулирующих мышление человека и его деятельность, получает у него трансцендентальное обоснование. Термин «трансцендентальный», как установлено кантоведами, употребляется в *Критике чистого разума* в нескольких значениях. В своем рассуждении о разуме вообще в начале трансцендентальной диалектики Кант говорит о «логическом» и «трансцендентальном» использовании разума, подразумевая под последним «способность его производить понятия» [1, с. 461]. Далее он конкретизирует это термин, определяя его как способность разума к чистым идеям *a priori*. В свою очередь, идеи, возникающие *a priori*, он называет «чистыми понятиями разума» или «трансцендентальными идеями» [1, с. 487], указывая тем самым на их генезис. Таким образом, в контексте трансцендентальной диалектики «трансцендентальный» означает «априорное понятие» или «понятие чистого разума».

Какой смысл имеет говорить о трансцендентальности, рассуждая о проблемах нормативности? Дело в том, что Кант приписывает трансцендентальным идеям регулятивную функцию, они определяют «согласно принципам употребление рассудка в целостности всего опыта» [1, там же]. Здесь следует отметить важный момент: Кант выстраивает своеобразную иерархию познавательных способностей. Если рассудок направлен непосредственно на предметы, данные нам чувственностью, то разум никогда не направлен прямо на предметы опыта, а имеет дело исключительно с понятиями рассудка. Он направлен на рассудок для того, «чтобы с помощью понятий *a priori* придать многообразным его познаниям единство, которое можно назвать единством разума» [1, с. 465]. Другими словами, сфера разума – это сфера наших представлений и задача разума состоит в упорядочении этих представлений согласно некоторым собственным принципам.

Следствием такой иерархии с необходимостью является то, что разум истолковывается Кантом как «трансцендентный» по отношению к миру опыта, в отличие от рассудка, «имманентно» включенного в саму структуру опыта и ограниченного им [1, с. 457, 473, 493]. Итак, трансцендентальные понятия трансцендентны, т.е. они выходят за пределы всякого опыта. Следствием этого оказывается то,

что «никогда не бывает предмета, адекватного трансцендентальной идее» [1, с. 493]. Очевидно, что такой вывод проблематичен и закономерно возникает вопрос о том, можно ли прибегать к трансцендентальной методологии при обосновании нормативности. Здесь нужно отметить, что Кант убежден в необходимости трансцендентальных идей, ибо они не только выражают сущность самого разума – его стремление к абсолютной полноте, завершенности и совершенству, т.е. к безусловному единству и тотальности, но и являются необходимым условием всякого, как теоретического, так и практического, его употребления. Причем «так как в практическом употреблении рассудка дело идет исключительно о действиях согласно правилам, то идея практического разума всегда может быть дана *in concreto*, хотя, правда, лишь отчасти» [1, с. 495]. Итак, по крайней мере трансцендентальные идеи практического разума каузально побуждают производить то, что содержится в их понятиях, и могут быть в определенной мере и до некоторой степени быть реализованы в феноменальном мире, т.е. в мире фактической жизни людей. Чтобы пояснить свою мысль об идеях, Кант ссылается на Платона и использует в качестве примера понятие последнего о добродетели. Он пишет: «Между тем всякий знает: когда ему кого-нибудь представляют как образец добродетели, то подлинник, с которым он сравнивает мнимый образец и единственно по которому он его оценивает, он всегда находит только в своей собственной голове. Этот подлинник и есть идея добродетели, в отношении которой все возможные предметы опыта служат, правда, примерами (доказательством того, что требования, предъявляемые понятиями разума, до известной степени исполнимы), но вовсе не прообразами» [1, с. 481]. Опыт, повторим, не может дать чистую идею разума – тот, кто так думает, пребывает, по Канту, в диалектическом заблуждении. Тем самым ссылка на то, что нечто должно быть таким-то и таким-то в силу исторических обстоятельств не может служить разумным основанием нормативности и легитимировать имеющиеся или вводимые нормы.

Трансцендентальное обоснование нормативности

Каким же образом можно осуществить трансцендентальное обоснование нормативности с учетом вышесказанного, т.е. того, что идеи – понятия чистого разума – не обладают объективной реальностью? Кантовским исходным пунктом является то, что эти идеи с необходимостью обуславливаются самой логической фор-

мой познания разума, формой умозаключений – их всеобщностью. Эту форму можно охарактеризовать как «абсолютную тотальность синтеза на *стороне условий*» [1, с. 503], а сами трансцендентальные понятия разума тогда суть «не что иное, как понятие тотальности условий для данного обусловленного» [1, с. 489]. Это можно проинтерпретировать в том смысле, что идеи разума суть безусловные условия всего познания. Мы опустим сейчас дальнейшее обоснование субъективной дедукции чистых идей разума, как бы важно оно не было для выделения специфических областей нормативного. Повторим только, что чистые понятия тотальности в синтезе условий, направляющие деятельность рассудка, согласно Канту, «необходимы и основаны в природе человеческого разума» [1, там же]. Задача их состоит в том, чтобы указать рассудку направление при восхождении в познании через ряд условий к безусловному, т.е. к определяющим принципам, которые со своей стороны должны нормировать познавательные процессы, задавая тенденцию в познании.

Кант выделяет три класса трансцендентальных идей, первый из которых исходит из принципа абсолютного единства мыслящего субъекта, второй – из абсолютного единства ряда условий явления, а третий – из абсолютного единства условий всех предметов мышления вообще [1, с. 501]. Им соответствуют такие области знания, как психология, космология и теология. Можно сказать, следовательно, что каждая из чистых идей разума формирует свою область познания, нормируя их. Предметом в первом случае является мыслящий субъект, во втором – мир, а в третьем – ... не высшее условие возможности всего, как можно было бы ожидать, а *вещь*, содержащая в себе такое условие, т.е. бог.

Последнее заслуживает особого внимания, поскольку, казалось бы, для целей систематизации познания достаточно было бы ограничиться речью о «чистом понятии» условия всех возможных условий. Зачем и каким образом в этот дискурс входит представление о боге? На первый из этих вопросов ответить не просто. Может быть, это всего лишь дань философа метафизической традиции. На второй Кант отвечает в главе о трансцендентальном идеале. Рассмотрим кратко его аргументацию.

Трансцендентальный идеал

Примечательно, что наряду с чистой идеей Кант также вводит понятие идеала. При этом, как может показаться на первый

взгляд, он еще больше удаляется от реальности. Если уже для чистой идеи невозможно найти в мире адекватного ей предмета «in concreto», т.к. идеи «содержат в себе некоторую полноту, какой не достигает ни одно возможное эмпирическое познание» [1, с. 737], то идеал отстоит от объективной реальности еще дальше, чем идея, поскольку под идеалом Кант понимает «идею не только in concreto, но и in individuo, т.е. как единичную вещь, определенную и даже определенную только идеей» [1, там же]. Таким образом, идеал есть материальное воплощение трансцендентальной идеи и найти такую абсолютную вещь в мире вряд ли представляется возможным. Тем не менее Кант убежден в том, что идеал нельзя считать «химерой», т.к. идеалы обладают практической ценностью, а именно «они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного» [1, с. 739]. Идеал, другими словами, необходим как масштаб для оценки того, насколько некоторое эмпирическое понятие соответствует чистой идее. Он служит в качестве ориентира для действий и мыслей, задавая некую норму, несмотря на то, что сам он трансцендентен по отношению к реальности.

Как уже было сказано выше, одна из идей чистого разума относится ко всем возможным предметам мышления, т.е. ко всем возможным понятиям. Поскольку логическое определение любого понятия основывается на дизъюнктивном умозаключении разума «или то – или другое», то для того, чтобы можно было мыслить все возможные понятия путем ограничения их объема, согласно Канту, необходимо предположить всеобщее понятие реальности как таковой, содержащее их в себе. Другими словами, для этого необходима идея «совокупности всего возможного» [1, с. 743] или идея «трансцендентального субстрата, который содержит в себе как бы весь запас материала, из которого могут быть взяты все возможные предикаты всех вещей» [1, с. 745]. Но такая идея – представление о совокупности всей реальности – есть не что иное как трансцендентальный идеал. Причем Кант полагает, что «для того, чтобы *представить себе* [выделено автором данной статьи] только необходимое полное определение вещей» [1, с. 747] можно допустить *идею* такого существа, которое воплощало бы этот идеал. Таким образом, бог есть идеал полноты бытия, идеал совершенства. Он служит «прообразом» всех вещей, которые «как несовершенные копии (естура) заимствуют из него матери-

ал для своей возможности, более или менее приближаясь к нему, все же всегда бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним» [1, с. 748–749]. Подчеркнем, что трансцендентальное понятие бога не допускает его гипостазирования – это было бы «диалектическим заблуждением». Как трансцендентальный идеал понятие «бог» допускает использование единственно в качестве регулятивной, но никогда не конститутивной идеи.

Кант отличает «предмет абсолютно» от «предмета в идее» [1, с. 855]: первый нам дан чувствами, а второй есть только «схема», позволяющая «представлять нам другие предметы в их систематическом единстве посредством отношения к этой идее» [1, там же]. «Бог» и есть такая «схема», которой в действительности не соответствует ни один реальный предмет. Как «предмет идеи» высшая сущность мыслится в качестве предмета только по аналогии с другими материальными предметами. «Трансцендентальная дедукция» идеи бога, как и других трансцендентальных идей, т.е. легитимация и оправдание их использования, состоит только в том, что «хотя они и не относятся прямо ни к какому соответствующему им предмету или *определению* предмета, тем не менее при допущении такого *предмета в идее* приводят все правила эмпирического употребления разума к систематическому единству и всегда расширяют опытное познание, никогда не будучи в состоянии противоречить ему» [1, с. 857]. Другими словами, оправданность понятия «бог» с точки зрения теоретического разума объясняется тем, что оно выступает в качестве «необходимой *максимы* разума», т.е. «регулятивного принципа» [1, с. 857, 865] или познавательной нормы.

Бог как «трансцендентальный идеал» практического разума

Отметим, что статус понятия бога при познании природы иной, чем для практического разума в делах морали и веры. В первом случае «эта трансцендентальная вещь есть лишь схема того регулятивного принципа, посредством которого разум, насколько это в его власти, распространяет систематическое единство на весь опыт» [1, с. 869]. Это значит, что понятие бога служит как норматив, исходящий из гипотезы о систематической и, следовательно, целесообразной связи всего возможного опыта, которым мы должны руководствоваться при эмпирическом познании (т.е. познании природы). Это понятие связано с сущностью нашего разума, а не с сущностью познаваемого нами мира. Оно, многократно подчеркивает

Кант, «вовсе не позволяет нам мыслить, какова эта первооснова единства мира сама по себе» [1, с. 887]. Понятие бога, повторим, есть здесь не что иное, как «регулятивный закон систематического единства», требующий от теоретического разума изучения природы как систематично и целесообразно связанного целого.

Во втором случае, однако, ситуация существенно изменяется. Понятие бога выступает для практического разума в качестве «идеала высшего блага» [1, с. 1019]. Этот идеал включает в себя «идею такого мыслящего существа, в котором морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого блаженства в мире, поскольку оно находится в точном соотношении с нравственностью (как достоинством счастья)» [1, с. 1018–1019]. Существование такого идеала необходимо с точки зрения чистого практического разума, поскольку он позволяет нравственному человеку надеяться на то, что он также может рассчитывать на блаженство (счастье). Причем, поскольку теоретический разум не в состоянии ни доказать, ни опровергнуть существование бога, то такое допущение со стороны практического разума не противоречит ему и, следовательно, не противоречит рациональному взгляду на мир в целом. Признать или отвергнуть такое допущение – это дело веры, а не знания. Это, следовательно, личное дело каждого отдельного человека.

Тем не менее, Кант полагает, что постулат о существовании бога – необходимое условие этикотеологии, которая исходит из объективной реальности как морального, так и природного мира и нуждается в соединяющей их инстанции. Кант допускает, с одной стороны, что имеются чистые нравственные законы, которые априори определяют наше поведение, так что чистый практический разум содержит в себе принципы возможности опыта, т.е. поступков, соответствующих нравственным законам. С другой стороны, человек преследует свои прагматические цели, что, в целом, может быть охарактеризовано как его стремление к блаженству. Человек, следовательно, живет одновременно в интеллигибельном мире, подчиняясь моральному закону, и в чувственно воспринимаемом мире явлений, в котором ничто не дает ему надежды на то, что его нравственность гарантирует ему блаженство. Гармонично соединить эти миры друг с другом возможно, если допустить, что «высший разум, повелевающий согласно моральным законам, будет положен в основу как причина природы» [1, с. 1017]. В таком случае – когда и область свободы и область природы существуют

по единым законам, задаваемым сверхличным разумом, – возможно соответствие между моральностью и блаженством.

Мы опустим дальнейшие детали и подчеркнем лишь одно, важное с точки зрения проблемы нормативности, обстоятельство. Постулирование практическим разумом существования бога служит лишь одной цели, а именно «придать моральным законам действительность» [1, с. 1027]. Это означает, что моральные законы исходят не от бога, а являются продуктами чистого практического разума: «До тех пор пока практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их» [1, там же]. Поэтому «моральная теология имеет только имманентное употребление, а именно для выполнения нашего назначения здесь в мире – соотносываться с системой всех целей» [1, с. 1029]. Итак, религиозный постулат существования бога оказывается подчиненным практическому разуму и несмотря на то, что Кант не называет его «регулятивной идеей», поскольку в данном случае надежда человека на блаженство не имела бы никакой опоры, бог все же не является источником моральных правил и законов. Согласно Канту, религия должна только лишь поддерживать нравственность, давая надежду на блаженство, а не, наоборот, сама служить источником нравственности. Любая религиозная норма должна подвергаться оценке на ее соответствие универсальным законам чистого практического разума.

Заключение

В заключение отметим лишь, что кантовская стратегия на обоснование регулятивных идей теоретического и постулатов чистого практического разума, исходя из логической формы самого разума, сегодня, как никогда, заслуживает внимания. И дело даже не в том, перспективна ли она и обещает ли она успех, а в пафосе подхода, утверждающего веру в человеческий разум. По крайней мере в одном можно следовать Канту неукоснительно – в критическом отношении ко всему, предлагаемому нам со стороны в качестве норм. Важно не совершать ошибку «ленивого разума» [1, с. 877], принимая сущее за должное.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. М.: КАНОН-ПЛЮС, 2006.

Анна Александровна Шиян

(РГГУ, Москва)

УСТАНОВКА НА УДОСТОВЕРЕНИЕ ИСТИНЫ КАК ФАКТОР НОРМИРОВАНИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ (К ОБОСНОВАНИЮ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ)¹

Аннотация. В статье феноменология Гуссерля представлена как определенная стратегия достижения и подтверждения результатов. Для выявления специфики феноменологического подтверждения результатов автор обращается к гуссерлевскому пониманию истины и его нормирующему значению для проекта трансцендентальной феноменологии. В тексте рассматриваются четыре понятия истины, введенные в шестом Логическом исследовании. Их анализ позволяет выделить две стратегии обоснования истинности результатов феноменологических исследований. Согласно первой стратегии, для удостоверения истины необходимо обратиться к анализу опыта данности предмета и сопоставить данное и подразумеваемое содержание. В соответствии со второй стратегией подтверждение истины требует достижения ясности и полноты содержания без рассмотрения условий возможности его данности в опыте. Далее автор рассматривает, как эти две стратегии обоснования истины реализуются в гуссерлевских исследованиях сознания и мира.

Ключевые слова. Феноменология, мир, истина, опыт, сознание, Гуссерль.

Anna A. Shiyan

RSUH, Moscow

THE ATTITUDE TO CERTIFY THE TRUTH AS A FACTOR IN THE NORMALIZATION OF PHENOMENOLOGICAL RESEARCH (TOWARDS A SUBSTANTIATION OF HUSSERL'S TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY)

Abstract. The article presents Husserl's phenomenology as a specific strategy for achieving and confirming results. To identify the specifics

of the phenomenological confirmation of the results, the author turns to Husserl's understanding of truth and its normalizing significance for the project of transcendental phenomenology. His text examines the four concepts of truth introduced in the Sixth Logical Investigation. Their analysis allows us to single out two strategies for substantiating the truth of the results of phenomenological research. According to the first strategy, in order to verify the truth, it is necessary to turn to the analysis of the experience of the given object and compare the given and the implied content. In accordance with the second strategy, confirmation of truth requires the achievement of clarity and completeness of content without considering the conditions for the possibility of its given in experience. Further, the author examines how these two strategies for substantiating the truth are implemented in Husserl's studies of consciousness and the world.

Keywords. Phenomenology, peace, truth, experience, consciousness, Husserl.

Как известно, феноменологическое движение представляет собой пеструю картину различных тем, подходов, проблем, методов, в которой едва ли возможно выявить хотя бы одно положение, которое безоговорочно разделялось бы всеми исследователями, относящими себя к феноменологической традиции. Признавая правомерность проблемы единства феноменологического движения, мы в данной статье ограничимся задачей содержательного единства лишь гуссерлевского философского наследия. Это также далеко не праздный вопрос. Наследие Гуссерля уже сегодня составляет более сорока опубликованных томов Гуссерлианы, что является лишь одной третью всего рукописного наследия философа. Но речь идет не только о количестве написанных страниц, а поражает многообразие тем и интересов философа. Тем не менее, можно выделить несколько тематических сфер, которые привлекали внимание Гуссерля на протяжении всего творчества: сознание, проблематика познания, пространственно-материальный мир (включая социально-личностные взаимоотношения) и обоснование наук, прежде всего, логики и естествознания. Как правило, проблематику каждой из данных областей рассматривают изолированно, соотнося ее, в лучшем случае, с разработками Гуссерля в области познания и методологии. Но, тем не менее, вопрос остается: «Можно ли все написанное Гуссерлем назвать феноменологией?». Мы считаем, что да. Однако, утвердительный ответ на этот вопрос обязывает его содержательно обосновать, т.е. показать общий принцип, который бы объединял все гуссер-

¹ Исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ № 19-011-00925.

левские исследования. Мы исходим из того, что этот принцип выступает фактором, нормирующим философские исследования и позволяющим их отнести к феноменологическим. Безусловно, это нормирование носит, в определенном смысле, интерпретативный характер, поскольку сам Гуссерль не ставил перед собой задачу придать некоторое методологическое единство своим исследованиям в разных областях.

Этим фактором нормирования, с нашей точки зрения, выступает феноменологическая установка на удостоверение истины. Почему это возможно? Истина – основная категория теории познания, а интерес к познавательной проблематике, как мы отмечали выше, является одним из основных у Гуссерля. Гуссерль не только занимался проблемами познания, но и разрабатывал методологию собственного исследования. Однако, это ему не удавалось осуществить в полном объеме и применить ко всем предметным сферам собственных интересов. Здесь мы согласимся с мыслью О. Финка, развиваемую им в статье «Оперативные понятия феноменологии Гуссерля», что ни один мыслитель не может вскрыть все собственные предпосылки [3]. Но можно с полным основанием продолжить эту работу и оценить тексты Гуссерля с точки зрения его собственной методологии.

Установка на истину как на норму в контексте гуссерлевских исследований означает установку на определенный способ ее обоснования. Гуссерль исходит из того, что истина уже дана, или может быть усмотрена в нашем воспринимающем сознании, в научном знании, в нашем мышлении, задача феноменолога – ее удостоверить и обосновать.¹ Здесь мы сталкиваемся с основными предпосылками Гуссерлевского мышления, а именно, с его убеждением в том, что в восприятии нам могут быть даны вещи, как «они сами есть», научное знание является истинным, а феноменологическое понимание сознания схватывает саму его сущность. Сущности сознания и мира (речь идет, например, о сущностном свойстве сознания и сущностной структуре мира и его регионов) в отличие от предметов окружающего мира не даются автоматически в восприятии, для их усмотрения требуется особая сущностная интуиция, разработке которой Гуссерль уделял много внимания. Именно с ее помощью Гуссерль усматривает и описывает

¹ Как удостоверение может быть переведено немецкое слово *Ausweisung*. Переводчик первого тома «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» А. В. Михайлов переводит *Ausweisung* как обоснование.

основные свойства сознания (прежде всего, интенциональность) и региональную структуру мира, хотя особо это и не подчеркивает. Однако требуется обоснование и удостоверение ее результатов. И специфика этого удостоверения и позволяет нам нормировать способ исследования как феноменологический.

Гуссерль разрабатывает феноменологический подход к истине в 6-ом Логическом исследовании. Изначально он исходит из рассмотрения суждений и, казалось бы, движется в рамках классического понимания истины как соответствия суждений действительности. Но постепенно он переносит свое внимание от анализа суждений к рассмотрению восприятия предметов, и именно по отношению к восприятию развивает феноменологические понятия истины. Это можно представить как развитие классического понимания истины, стимулированного поиском ответа на вопрос, почему мы можем быть уверены, что нам дана действительная предметность, как «она сама» существует. Этот вопрос практически не ставится в случае понимания истины как соответствия наших утверждений реальному положению дел.

Итак, в тридцать девятом параграфе 6-ого Логического исследования Гуссерль вводит четыре понятия истины [5, S. 652–653]. Кратко их представим

1. Истина – «есть полное соответствие подразумеваемого и данного как такого» (с. 652). Это означает, что истинной является предметность, данная нам, например, в восприятии и которая полностью совпадает с тем, что мы в отношении нее подразумеваем, т.е. мыслим, представляем. Переживание этого соответствия Гуссерль называет переживанием с очевидностью или просто очевидностью. Таким образом, очевидность – это акт сознания, в котором переживается истина.

2. Истина является сущностью эмпирического случайного акта очевидности или идеей абсолютной адекватности как таковой. Иначе говоря, истина во втором понятии является ноэтическим коррелятом 1-ого понятия истины, схваченным как идея, т.е. истинным является сам акт, взятый в его сущностных свойствах, в котором достигается полное соответствие данного и подразумеваемого.

3. Истиной является сам предмет, переживаемый во всей своей полноте. Это означает, что истина есть в данном случае «сами вещи».

4. Истинна есть правильность (*Richtigkeit*) интенции, в которой дан «сам предмет», т.е. истинность – это свойство акта, который

направлен на истинный предмет, о котором идет речь в третьем понимании истины.

На основании вышеизложенного рассмотрим общую специфику гуссерлевского подхода к истине.

Несмотря на то, что большая часть 6-ого Логического исследования, предшествовавшая параграфу, посвященному формулировке четырех понятий истины, была посвящена анализу восприятия предмета, как он есть в действительности, все понятия истины можно также отнести и к суждению. Тогда под предметом понимается то, что в суждении высказывается, т.е. в терминологии 1-ого Логического исследования – смысл или значение. На языке Гуссерля эта мысль звучит так: понятие истины относится к номинальным и пропозициональным полаганиям, где под номинальными полаганиями понимаются восприятия, под пропозициональными – суждения. Но, тем не менее, здесь мы можем согласиться с Тугенхатом [6, S. 96–97], что все гуссерлевские понятия истины, все же, больше ориентируются на номинальные полагания, т.е. на восприятия, а это значит, в контексте его феноменологии, на то, что существует (а не на то, что говорится). В отношении же высказываний Гуссерля интересует прежде всего сам акт вынесения суждения, который может обладать свойством истинности.

Следует обратить внимание на то, что акт или переживание, в котором достигается истина, Гуссерль называет очевидность. Очевидность – одно из ключевых понятий гуссерлевской феноменологии, в текстах Гуссерля понятие очевидности употребляется во много раз чаще, чем понятие истины. И не удивительно, что нередко исследования по феноменологии Гуссерля осуществляются без обращения к понятию истины, но с регулярным апеллированием к концепту очевидности. При этом учение Гуссерля приобретает совсем другое прочтение, лишённое в явном виде гносеологического аспекта. На наш взгляд, этот факт говорит о том, что интерес феноменолога направлен на сам процесс удостоверения (подтверждения) истины, а не на его результат.

Наиболее важным для нас представляется то, что в гуссерлевских четырех понятиях истины представлены два подхода к ее удостоверению или обоснованию. Первый подход зафиксирован в первом понятии истины, согласно которому истина является совпадением данного и подразумеваемого. Это означает, что для удостоверения того, что дано, мы должны обратиться к тому, что предшествовало этой данности, т.е. к подразумеваемому, которое

уже присутствует в нашем опыте сознания. Такой подход к истине является собственной феноменологическим, именно потому, что он апеллирует к необходимости удостоверения на опыте, прошлом или возможном, всех наших полаганий. Второй подход к обоснованию истины следует из третьего понятия истины. В нем уже нет отсылки к опыту данности, а идет речь о полноте представления предмета, о его данности со всей ясностью и отчетливостью. Этот подход к удостоверению истинности восходит еще к Декарту, для которого критерием очевидного усмотрения выступали ясность и отчетливость. Тугенхат называет его догматическим.

Эти два типа обоснования истинности собственных результатов можно обнаружить в текстах Гуссерля. Далее обратимся к «нормированию» с точки зрения двух типов обоснования истины гуссерлевских исследований в разных предметных областях. По сути, здесь мы пытаемся определить, в каких текстах Гуссерль сам был феноменологом.

Тип обоснования, заключенный в первом понимании истины, Гуссерль применяет, как правило, к предметам пространственно-материальной действительности. Для прояснения этого момента обратимся к различиям, введенным Гуссерлем в 1-ом Логическом исследовании: различие значения (смысла) и предмета и различии интенции значения и интенции осуществления значения [1, с. 29–72]. Эти различия, введенные Гуссерлем на примере суждения, применимы и к восприятию предметов внешнего мира. Тогда мы должны говорить о данном в восприятии предмете и подразумеваемом смысле или о том, что любой интенции осуществления значения (т.е. предметной данности) предшествует интенция значения, т.е. определенные подразумевания этого предмета. Отвлекаясь здесь от проблем с терминологией (Гуссерль использует иногда одни и те же термины в противоположных смыслах) нам важно подчеркнуть тот момент, что для удостоверения истины, т.е. данности предмета, мы должны сопоставить эту данность со всеми уже имеющимися в нашем сознании представлениями об этом предмете. В этом подходе к обоснованию результатов, нам хотелось бы подчеркнуть два важных момента. Первый момент заключается в том, что в ходе обращения к самому опыту данности конкретизируется понятие интенциональности. Интенциональность – это уже не просто направленность на предмет (или сознание о чем-то), а она подразумевает еще нечто в сознании, что обуславливает эту направленность. Вторым важным моментом

вытекает из первого. Речь идет о том, что из наличия подразумеваемого содержания встает вопрос о его формировании и структурированности. Можно ли сказать, что все представления сознания происходят из опыта? Имеет ли сознание априорную структуру? Несмотря на то, что Гуссерль сам так вопросы не ставил, в его позднем творчестве можно найти на них ответы. Здесь же важно подчеркнуть, что именно этот тип обоснования можно считать собственно феноменологическим, т.е. в нем воплощена, по нашему мнению, основная черта гуссерлевской методологии: для обоснования истинности результатов необходимо обратиться к содержанию анализу опыта, в котором они были непосредственно усмотрены. При этом, аподиктическая (полная) очевидность для предметов внешнего мира, с точки зрения Гуссерля, никогда не может быть достигнута, мы можем лишь к ней приближаться.

Обоснования истинности результатов исследования путем приведения их к ясности и полноте Гуссерль использует, прежде всего, при изучении сознания, а точнее, при изучении трансцендентального сознания. При изучении сознания Гуссерль непосредственно руководствуется «Принципом всех принципов»: «Любое изначально дающее созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» изначально (так сказать, в своей изначальной живой действительности) нужно принимать таким, каким оно себя дает, но только в тех рамках, в каких оно себя дает» [2, с. 80]. Изначальным созерцанием в случае исследования переживаний сознания выступает внутреннее восприятие, или рефлексия, которое после осуществления всех редукций по праву, как это делает русский философ Шпет [5, с. 38–40], можно считаться сущностной идеальной. Однако свой результат идеальная интуиция не достигается мгновенно, он не устанавливается раз и навсегда. Процесс исследования сознания требует постоянного подтверждения, усмотрение новых моментов, соотнесение их с ранее усмотренными, постоянных детализаций и уточнений. Об этом свидетельствуют сотни страниц манускриптов Гуссерля, посвященных исследованию сознания. Однако, при этом ни о чем, что обуславливало бы идеальную интуицию, т.е. предшествовало схватыванию сущностных особенностей переживаний сознания, речь не идет. Соответственно, можно утверждать, что при исследовании сознания Гуссерль работает в рамках второго типа обоснования истины с помощью приведения результатов к ясности и полноте. Это игнорирование условий возможности достиже-

ния сущностных усмотрений сознания и делает подход Гуссерля к сознанию догматическим. Философ уверен, что его понимание сознания является единственно правильным и соответствующим тому, как действительно устроено сознание. Это значит, что феноменологическое понимание сознания не является феноменологическим в методологическом смысле.

Рассмотренные стратегии обоснования истины являются основными в гуссерлевских исследованиях, хотя ими, конечно, не исчерпывается все подходы к обоснованию результатов феноменологической работы. За рамками нашего текста остались, например, методология генетической конститутивной феноменологии, и методология конституирования мира как целого. Рассмотренные подходы к обоснованию истины используются Гуссерлем в той или иной степени также и в рамках конститутивной проблематике, но это тема отдельного исследования.

Литература

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Том II. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический проект, 2011.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический проект, 2009.
3. Финк О. Оперативные понятия в феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. М., РГГУ, 2008.
4. Шпет Г.Г. Явление и смысл. Томск: Водолей, 1996.
5. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis // Husserliana XIX/2. Herausgegeben von Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
6. Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin: De Gruyter, 1970.

Григорий Львович Тульчинский

НИУ «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург

ЦЕННОСТНО-НОРМАТИВНЫЙ СИНТЕЗ ЗНАНИЯ

Аннотация. Осмысленность знания выражается в его соотношении не только с реальностью, но и ценностно-целевым и нормативным контекстами, что отличает знание от просто информации, данных. Эти контексты в интегративной форме представлены в содержании идей, как представление знания в модусах истинного, должного и реализуемого. Все три соответствия предикативны и референтны, что открывает возможность семантического синтеза описаний, оценок и норм. Аппаратом реализации такого синтеза выступает стереометрическая семантика. Ценностно-нормативный синтез реализует регулятивную функцию ценностей и норм в познании. Такой подход открывает новые возможности исследования коммуникаций (включая фейки), анализа артефактов культуры, проектов и программ. Тем самым ценностно-нормативный подход демонстрирует статус междисциплинарного подхода, не исключающего дриунгие, а дополняющего и интегрирующего их потенциал.

Ключевые слова: идеи, истина, логическая семантика, норма, смысл, цель, ценностно-нормативный синтез.

Grigorii L. Tulchinskii

NRU “Higher School of Economics, St.Petersburg

VALUE-NORMATIVE SYNTHESIS OF KNOWLEDGE

Abstract. The meaningfulness of knowledge is expressed in its correlation not only with reality, but also with value-target and normative contexts, which distinguishes knowledge from just information, data. These contexts are presented in an integrative form in the content of ideas, as a representation of knowledge in the modes of true, proper and realizable. All three correspondences are predicative and referential, which opens up the possibility of a semantic synthesis of descriptions, assessments and norms. Stereometric semantics acts as an apparatus for implementing such a synthesis. The value-normative synthesis implements the regulatory function of values and norms in cognition. This approach opens up new opportunities for the study of communications (including fakes), analysis of cultural artifacts, projects and programs. Thus, the value-normative approach demonstrates the

status of an interdisciplinary approach that does not exclude others, but complements and integrates their potential.

Keywords: ideas, truth, logical semantics, norm, meaning, purpose, value-normative synthesis.

Полинарративность осмысленного знания.

Человеку не дана вся полнота знания о разнообразии мира. Будучи существом конечным в пространстве и времени, он всегда пытается постичь это разнообразие с какой-то позиции, в каком-то ракурсе, с какой-то точки зрения, в каких-то целях, в каком-то смысле. [17] Именно осмысленностью знание, транслируемое в коммуникации, отличается от данных, информации— меры структурного разнообразия, измеряемой в битах, байтах, кило- и мегабайтах. Смысл – пока еще сугубо человеческое измерение бытия. Постигаемые свойства вещей не порождены человеком, но их выявление возможно лишь в контексте конкретной деятельности, преследующей определенные цели и располагающей конкретными возможностями их реализации. Описания (и соответствующие утверждения или отрицания) в определенных контекстах становятся нормативными или оценочными, так же, как нормы и оценки могут рассматриваться дескриптивно. [6] В этой связи открываются возможности раскрытия синкретичного содержания осмысленного знания.

Так, если рассматривать научное знание в терминах нарративов, т.е. построения осмысленных дискурсивных рассуждений, то оно предстает как три уровня (вида) наррации:

(1) Уровень эмпирической фактологии, предъявления описаний, данных.

(2) Уровень каузальных связей, взаимосвязей и детерминаций между фактами.

(3) Уровень целевого контекста, раскрывающего замысел построения и использования целостного конструкта [19].

Если научные объяснения дают ответы на вопросы, решают проблемы, раскрывая суть происходящего, то уместно уподобление уровней их нарративности структуре детектива: презентация ситуаций дополняется агрегацией паззла, в котором могут обнаруживаться смысловые каузальные нестыковки целого. А завершает осмысление этого целого рефлексия, достраивающая осмысление до выявления мотиваций – в духе финального рассказа Э. Пуаро или мисс Марпл, в котором разъясняется, чей же и какой замысел был реализован в происшедшем.

Характерно, что Х.Р. Алкер, давая развернутую характеристику комплекса неполноценности п методологии социальных наук по состоянию на конец 1990-х годов, завершает свой обзор [21] апелляцией к трехчастной модели науки, представленной И. Галтунгом в работе «Эмпиризм, критицизм, конструктивизм: три аспекта научной деятельности» [22], согласно которой развитие социальной науки происходит в постоянном движении между тремя образующими треугольник «полюсами»: данными, теорией и ценностями. Осмысление эмпирических данных с ценностных позиций реализует критицизм («критическая компетентность»). Синтез теории и эмпирических данных реализует эмпирицизм с его попытками объяснения и предвидения развития. Синтез теории и ценностей дает конструктивизм – как возможность построения образа желаемого, предпочтительного будущего [3].

Фактически, модель Галтунга-Алкера устанавливает соотношение и связи трех уровней научной наррации, также демонстрируя взаимосвязь эмпирики, теории и конструктивной целостности. Хотя второй уровень свойственен science (естествознанию и точным наукам), тогда как третий – humanities (гуманитарному знанию), уровни эти не разорваны, а взаимосвязаны. Так, роль третьего уровня проявляется даже на 1-м – при отборе фактов, их распознавании и обозначении. Это выражается не только в целевом контексте исследования, но и в базовых метафорах, лежащих в основе научной терминологии. Здесь не место говорить о научной «мифологии». Отметим только, что в science такие метафоры, как «сила», «поле», «ток», «струны», «волна» и т.п., конкретизируются, операционализируются, измеряются. Тем самым суждения, содержащие такие термины, проверяются: они могут быть подтверждены или опровергнуты. Именно это позволяет не просто подводить явление под общую категорию, а пытаться выявить корреляции, выделить существенные факторы, каузальность и прочие детерминации. Третий уровень проявляется и в science, в описании научного исследования, его контексте: в обоснованиях актуальности, практической значимости, важных для заявок на гранты, в популяризации, научной публицистике.

Поэтому методологию гуманитарных и социальных наук нельзя сводить к методологии естественных и точных наук. Во-первых, последние сами зависят от конструктивной концептуальной активности познающего субъекта. А во-вторых, это выхолащивает саму

суть предмета этих наук – наличие и волю политических акторов, мотивация которых редуцируется к абстрактным схемам.

Из сказанного следует, что полноценной научной аналитике коммуникации в целом должны быть задействованы все три уровня объясняющей наррации. Причем третий уровень – не только в эзотерике, популяризации, публицистике или образовании. Конструктивные (алгоритмически процедурные) объяснения интегрируют второй и третий уровни объяснительной наррации, раскрывая процесс порождения феномена. Тогда как первый уровень выступает в качестве либо элементной базы построения, либо также как презентация «конечного продукта» всего построения.

Полинарративная модель осмысленного знания может быть уточнена до модели ценностно-нормативного синтеза осмысленного знания.

Содержание осмысленного знания синтез истинного, должного и возможного

Постигаемые свойства вещей, не порождены человеком, но их выявление возможно лишь в контексте конкретной практической деятельности, преследующей определенные цели и располагающей конкретными возможностями их реализации. Познание предмета связано с раскрытием его объективных свойств, его сущности, что определяет характер и содержание полученного знания. Такое раскрытие предмета определяет осознание его «скрытого схематизма» («сделанности») как центрального момента познания и осмысления. Только следуя логике этой сущности, человеческое сознание способно к формированию идеи – наиболее зрелой и развитой формы осмысления, в которой соединяются в едином интегральном синтезе знание, представление об идеальном (нормативном) образце и программа его реализации. [15] С развиваемой точки зрения анализ смысловых построений (идей) предстает как синтез знания истины, должного и возможного.

Другими словами, анализ какого-то осмысленного контента (включая фейки) предполагает подход, строящийся не только на традиционных критериях непротиворечивости адекватного описания действительности, но и на других критериях, например – целесообразности. Так, любая идея – не только установление адекватных описаний действительности, но и соответствие конкретным целям социальной деятельности, возможностям ее реализации.

Поэтому обоснование такого подхода нуждается в специальных средствах анализа. Эти средства должны давать возможность вести анализ не только в терминах соответствия знания реальности, но также в терминах должного, возможного и нормативного. По крайней мере, можно предположить, что в логико-семантическом плане такой анализ есть прежде всего осмысление как единство фактов, оценки и нормативного предписания.

Так идея либерализма (коммунизма) – это и конкретное теоретическое представление о социальной реальности, и представления о целях общественного развития, и представления о путях и способах достижения этих целей (программе преобразования реальности для достижения целей на основе имеющихся знаний об этой реальности). Идеи квантовой механики – это и научные теории, и нормативно-ценностное содержание соответствующей парадигмы (норм, образцов, программ научной деятельности). В принципе, аналогично содержание не только политических, научных, экономических или технических идей. Таково содержание также и идей художественных, религиозных и т.д.

Более того, можно утверждать, что человек вообще познает мир именно в идеях. Так, ребенок постигает окружающие его вещи именно как идеи: стул для него это и вот эта реальная вещь, и ее предназначенность, и программа действий (игры) с ним. Такой синтез представлений об истинном, должном и возможном может быть – как синкретично-целостным, так и теоретически отрефлектированным, вплоть до аналитического вычленения каждого из модусов. С этой точки зрения, понятие, как знание о свойствах предметов и процессов, является лишь одним из аспектов идеи, абстрагированным от оценочного контекста, от модусов возможности и необходимости.

Логико-семантические основания нормативно-ценностного синтеза: стереометрическая семантика

Трактовка знания одновременно в модусах истинности (потенциальной осуществимости), практической целесообразности и фактической реализуемости есть, по сути дела, переход от двумерной, «плоскостной» семантики, «прикалывающей» знание к реальности, рассматривая знание только в терминах «истинно-ложно», к «стереометрической семантике». Семантическое обоснование практического рассуждения и содержания и. «стереометрично» в том смысле, что задается не одной, а как минимум

– тремя проекциями, каждая из которых есть установление определенного вида соответствия (оценки).

Являются ли отношения указанных сторон осмысленного знания, логическими? Если нет, то анализ творческой деятельности, аргументация, управление и планирование и ряд других сфер научной и практической деятельности – не говоря уже о фейках – лишаются логических оснований. Если да, то каков может быть аппарат такого анализа? Достаточен для этих целей аппарат обычной логики или необходимо построение специальных формализмов? И самое главное – каковы семантические основания логического анализа указанного синтеза. Разумеется, привлекательным выглядит тезис, что логика может быть использована не только для выяснения того, что имеет место, но и для указания того, что мы должны делать, но его правомерность должна быть обоснована и раскрыта.

Осмысленное знание – это знание не только истинное, знание о сущем. Оно является также знанием о должном, необходимом, включая в себя представления о цели как нормативном образе желаемого будущего, определяющем существенность истинного знания для конкретных практических целей. В этом плане логическая семантика (и теория смысла как ее составляющая) не могут ограничиваться рассмотрением механизма установления истинности знания в духе двухплоскостной семантики А.Тарского. Принципиально важным оказывается учет промежуточного звена – коцептуализирующей деятельности сознания при осмыслении действительности.

Как уже отмечалось, существенность, смысл имеют место только в конечных, целеустремленных системах. Именно преследование определенных целей обуславливает характер и содержание концептуализации «в том или ином смысле». Поэтому осмысленность и существенность человеческого знания в идеях, фактически есть выражение великого многообразия явных и неявных, в том числе и крайне сложно опосредованных целей, задающих контекст смысловых связей и ассоциаций. Традиционная формальная логика отвлекается от этого обстоятельства. Она строится как анализ объемных (экстенциональных) отношений (как отношений между объемами понятий) нейтрально к существенности анализируемых свойств. Последние предстают просто как основания отнесения предметов к тем или иным классам (множествам).

Поэтому неспроста вопросы, связанные с идеями сущности и существенности, их соотношения с проблемой истинности возникли именно при семантическом обосновании систем модальной (интенциональной) логики, связанной с анализом смысловых отношений. Отрицание У.Куайном [24] возможности такой логики не случайно. Оно является выражением традиционной установки на нейтральность логического анализа к существенности, а значит – к целям и практическому контексту познания. Отвергаемая Куайном апелляция модальной логики к категории сущность, «эссенциональность» модальной логики принципиальна и функциональна: переходя от обычной кванторной логики к модальной, мы покидаем сферу отношений между объемами понятий исключительно и обязаны учитывать отношения между их содержаниями, т.е. между существенными свойствами.

Основания такого рассмотрения носят не столько логический, сколько семантический характер. Но логическая семантика как «логика содержания» должна предшествовать «логике объема» понятий. Как показывает опыт, обоснование и философское осмысление модальной логики на путях обычной («объемной») логики и референциальной (указательной) семантики затруднены. В лучшем случае, оно дает сведение смысловых отношений к указательным, а смыслового значения – к предметному, что, в конечном счете, сводит понятие необходимости к идее всеобщности указания себестоимости вещи [13; 25] и онтологизации смысла в виде «возможного индивида». [2; 26] Между тем, понятие необходимости и связанные с ним понятия сущность и существенное свойство имеют важный деятельностный аспект, когда необходимость и существенность познаваемых свойств и отношений соотносятся с целями практической деятельности. Необходимое – это не только и не столько «везде и всегда сущее», но и необходимое для достижения определенных целей – то, без чего не обойтись. [18]

Трактовка логики как теории получения истинных следствий из истинных посылок все более уступает место более широкой концепции. Такая концепция может быть связана либо с обобщением понятия следования, основанного на традиционной истинностной оценке, и на практические рассуждения тоже, либо – с введением для последних специальных аналогов истинности и ложности (как соответствия, например, идеалам добра, целям субъекта и т.д.).

Разработка такой концепции – один из наиболее острых вопросов философии логики. В свое время отказ неопозитивизма от учета нормативно-ценностных факторов познания и ограничение последнего исключительно критериями логической непротиворечивости и эмпирической верификации привели ориентированную подобным образом логику науки в методологические тупики. Не менее опасна и другая крайность – абсолютизация ценностных аспектов, поглощение ими идеала истинного знания как адекватного осмысления реального мира. Такая крайность ведет к полному релятивизму. Проявлением той же тенденции является и прагматическое толкование истины исключительно как целесообразности, соответствия целям субъекта.

Задача, как представляется, заключается не в сведении оценок и норм к описаниям или в построении «новой теории истины», и не в изгнании аксиологии из гносеологии или построении аксиологической теории познания. Отправную точку решения проблемы можно найти у Аристотеля [1], когда он обосновывает возможность практических рассуждений (включающих оценки и императивы) с помощью «истинного стремления». Оценочные и нормативные суждения выступают как истинные или ложные в силу их соответствия или несоответствия определенным критериям и требованиям. В этом смысле проверка оценочного или нормативного суждения на истинность осуществляется соотношением его не с эмпирическим фактом, а с нормативно-ценностными установками (образцами, целями и т.п.), определяющими осмысление этих суждений. Такая трактовка семантической оценки нуждается в уточнении, поскольку истинность в этом случае получает излишне расширенное толкование.

Цели как вид знания оцениваются не с точки зрения их истинности или ложности как соответствия или несоответствия объективной реальности, а с точки зрения их правильности или неправильности, т.е. соответствия или несоответствия социально и intersubъективно значимым образцам. Любая оценка означает наличие у предмета свойств, приближающих его к некоторому нормативному образцу. Так выражение «хорошая земля» выражает способность почвы давать высокий урожай, «хороший друг» – свойства человека, на которого можно положиться. Значение оборота «хороший» сливается со значением оборота «соответствующий достижению такой-то цели» или «соответствующий такому-то образцу или стандарту». [6; 8] Во всех этих случаях речь идет о со-

ответствии определенного типа. Но если истинность – установление соответствия существу, то нормативно-ценностная оценка есть установление соответствия потребностям и целям социального субъекта, т.е. должному, необходимому.

Так же как истина является метапредикатом, применимым к любому знанию, соответствующему реальности, и выражает общую семантическую схему этого соответствия, так и оценочное выражение «хороший» является по сути дела «омонимом» (Аристотель), «псевдопредикатом» (Е.Холл), «метапредикатом» (Дж.Мур), «универсальным аксиологическим квантором» (Р.Гартман). Конкретный ответ на вопрос: «Чт.е. добро (хороший)?», как и на вопрос: «Чт.е. истина?» зависит от предмета анализа и выбора методологии.

Указание целевого (нормативно-ценностного) соответствия по своему семантическому содержанию и механизму аналогично установлению истинности, также является морфологичным и предикативным, т.к. свойства цели (образца, стандарта) могут описываться вполне определенными предикатами. Так о конкретном ноже можно говорить, как о «хорошем» тогда и только тогда, когда он имеет характеристики, требуемые неким стандартом, этим стандартом заданные. Семантика и описания и оценки связана с отсылкой к некоторым образцам, имеющим нормативный характер. Для описаний это соответствие предметному значению, задаваемое с помощью единства описательной и нормативно-указательной идентификации. Например, «красный автомобиль» истинно тогда и только тогда, когда цвет описываемого автомобиля соответствует традициям именованию его как красного. Для оценок – это также соответствие нормативному образцу: «хороший автомобиль» истинно тогда и только тогда, когда автомобиль обладает определенным набором свойств.

В этой связи становится ясным общий характер перехода от описания к оценке и от описания к норме. В первом случае речь идет о задании (описании) свойств реального или идеального образца и установлении степени соответствия этим свойствам конкретных анализируемых вещей. Во втором – на основании того же описания формируются требования («хороший нож должен быть острым», «хороший доклад должен быть кратким и ясным»), которые могут участвовать в оценке.

Итак, оценки, нормы и фактологические описания, будучи различными по семантической природе, едины в их механизме семан-

тического оценивания – все они суть установления определенных соответствий. Описания дескриптивны и объективны (суть – описания объективной реальности), нормы и оценки – дескриптивны и субъективны (суть – соответствия описываемой реальности описаниям образцов и целей). «Истинностная» и «нормативно-ценностная» оценки оказываются двумя полюсами – объективным и субъективным – в установлении смысла знания. На этой основе уже можно решать вопрос о логико-семантической природе смысловых образований (идей).

Стоит только добавить, что, в какой бы степени ни соответствовала бы идея целям и потребностям, как бы она ни была в этом плане «хороша», если она не реализуема, то остается утопией и фантазией. Знание, интегрируемое в идею, не будет отличаться от представлений о желаемом преобразовании сущего в должное вне учета реальных возможностей такого преобразования. Поэтому знание, содержащееся в идее, должно пройти проверку и на возможность фактической реализации идеи, на соответствие имеющимся в наличии средствам. Правомерной постановкой вопроса о логико-семантической природе синтеза осмысленного знания в идее представляется не сведение друг к другу различных видов семантического соответствия, а их совмещение в едином семантическом схематизме. Следует различать как минимум три вида семантического соответствия:

1. Адекватность целям, которая оценивается как соответствие данного описания описанию желаемого результата, нормативного образа (нормативно-ценностная оценка и соответствие).
2. Адекватность реальности как истинность или ложность описания (истинностная оценка и соответствие).
3. Адекватность имеющимся средствам и возможностям (оценка на реализуемость).

Каждый из видов семантического соответствия (оценивания) соотносит знание, содержащееся в идее, с различными видами реальности. Для анализа этих соответствий вполне применим (с несущественными модификациями) обычный семантический аппарат в духе теории А. Тарского, семантики С. Крипке или «рефлексивной» семантики. [23; 27; 16] Различие – в характере базы оценивания, соответствие с которой устанавливается. В первом случае это реальность целей (ценностных норм). Во втором – непосредственно материальная действительность. В третьем – реальные возможности, которыми мы располагаем.

Синтез этих трех оценок-соответствий позволяет говорить об идее как не просто об истинном знании, а о знании, выражающем Аристотелево «истинное стремление», т.е. знании, берущемся в единстве модусов потенциальной осуществимости, практической целесообразности и фактической реализуемости.

При этом, каждый из семантических аспектов (соответствий) смыслового комплекса может быть связан со стадиями зрелости и воплощения идеи:

1. Формирование цели как образа желаемого результата есть этап осознания потребности и формирования представления о должном и необходимом. Однако должное и необходимое может быть и принципиально не осуществимым в действительности (как это может быть в случае со сказочными образами ковра-самолета, скатерти-самобранки и т.п.).

2. Установление принципиальной (потенциальной) осуществимости цели на основе объективного истинного знания. Однако истинное знание может быть еще нереализуемым, поскольку средства его воплощения еще не созданы в силу низкого уровня развития производственных сил. Это уровень научной гипотезы, художественного замысла и т.п. Ряд образов научной фантастики основан на таком знании потенциальной осуществимости.

3. Установление путей и средств реализации идеи.

Предложенная семантическая трактовка знания одновременно в модусах истинности (потенциальной осуществимости), практической целесообразности и фактической реализуемости есть, по сути дела, переход от двумерной, «плоскостной» семантики, «прикальвающей» знание к реальности, рассматривая знание только в терминах «истинно-ложно», к семантике «стереометрической». Семантическое обоснование практического рассуждения и содержания идеи «стереометрично» в том смысле, что задается не одной, а как минимум – тремя проекциями, каждая из которых есть установление определенного вида соответствия (оценки).

Можно воспользоваться традиционным для логической семантики представлением содержания знания в виде некоторого множества описаний состояния («возможных миров»), непротиворечиво описывающих некоторую предметную область. Среди описаний состояния выбирается одно – соответствующее реальному состоянию предметной области (выделенный «реальный мир»). Остальное – суть описания его непротиворечиво возможных состояний. В терминах описаний состояния вводятся и определяют-

ся понятия выполнимости, логической истинности (выполнимости во всех описаниях состояния – «возможных мирах»), логического следования, доказуемости, формализуемости и т.д. С точки зрения этого логико-семантического аппарата анализ или обоснование содержания идеи будет выражаться в последовательном вычеркивании описаний состояния («возможных миров»): не соответствующих реальности (семантическая оценка в терминах «истинно – ложно»); цели или нормативному образцу (оценка в нормативно-ценностной проекции «хорошо – плохо»); имеющимся средствам (оценка в проекции реализуемости: «реализуемо – нереализуемо»). Каждое из вычеркиваний есть результат установления соответствия (несоответствия), проекции набора описаний на плоскости соответствующих характеристик-критериев. В результате такой стереоскопической процедуры оценивания происходит вычеркивание знания о нереальном, ненужном и невозможном в данных условиях, т.е. – о не существенном. Оставшийся набор описаний состояния дает представление о содержании идеи как знания осмысленного и существенного с точки зрения не только его истинности, но и целей, и возможностей практики.

Предложенный подход оставляет анализ в рамках семантики, что, однако, не исключает возможность специальных прагматических построений, примером которых могут служить концепции Р Монтегю и Р.Столнейкера. [9\$ 14] Если в концепции Монтегю прагматический контекст совместно с системой «возможных миров» детерминирует значение истинности утверждений, то, согласно Столнейкеру, эта детерминация поэтапна: прагматический контекст определяет концептуальные системы, а те уже имеют определенные значения истинности или ложности. По крайней мере, представляется заслуживающим внимания отнесение Р Монтегю понятия смысл – к сфере прагматики, а не семантики, которую он связывает исключительно с понятиями истинности и выполнимости.

Логический анализ и синтез осмысленного существенного знания в идее на подобной семантической основе, в принципе, может осуществляться двумя способами. Так, каждое соответствие может рассматриваться как введение некоторого оператора над описанием. Пусть T – оператор соответствия реальности, G – оператор соответствия целям, а R – оператор соответствия практическим возможностям. Тогда выражение $TGR p$ будет означать не

только истинность p , но и его целесообразность и практическую реализуемость. Каждый оператор дает выражению соответствующую модальную квалификацию, поэтому логический анализ и синтез идеи в этом случае может строиться на основе комбинирования модальных операторов. С точки зрения семантики «возможных миров» это означает, что операторы T , G , R и вводят соответствующие каждому из них системы описания состояния («возможные миры»). Знание, представленное в каждой из этих систем, выражает соответствующие составляющие содержания идеи. Последняя предстает как инвариант преобразований систем описаний состояния, вводимых модальными операторами. Такой подход можно назвать «модальным». Он делает акцент на формальной стороне дела и предполагает построение специальных логических систем, исследующих отношения между модальными операторами, и последующую семантическую интерпретацию этих систем.

Другой подход, назовем его «семантический», наоборот, строится на предварительном установлении соответствий (вычеркиваний описаний состояния) и лишь затем – формализации инвариантного знания. В этом случае, для логического анализа и синтеза осмысленного знания (соответствующего и реальному, и должному, и реализуемому), т.е. содержания идеи, программы и т.п. вполне достаточен обычный аппарат логики предикатов.

Если допустить возможность противоречивых описаний состояния («невозможных возможных миров»), то логический переход от целей к средствам аналогичен релевантному следованию, когда импликация $A \rightarrow B$ приемлема, если мы используем именно A для достижения B . Более естественным, однако, является использование обычной логической дедукции в ее стандартном выражении или с некоторыми модификациями, например, в духе теории резолюции [20]. Возможна также интерпретация построения и анализа в рамках теоретико-игровой семантики, когда анализ рассматривается в виде диалогической игры, участники которой защищают или оспаривают некий тезис [12].

Переход знания в идею или целевой программе из модуса практической целесообразности в модус физической реализуемости подобен решению задачи, когда предполагается существование неизвестного (x), удовлетворяющего условиям, т.е. делающего их истинными. В этом случае решение задачи может быть ориентировано «на нахождение» – поиск предмета, удовлетворяющего

некоторому описанию, либо «на доказательство» – поиск непротиворечивого описания этого предмета. Однако логический строй плана решения один – разрешение противоречия между возможным (идеальным) и действительным (реальным). Допущение о существовании цели (неизвестного) в случае установления непротиворечивости плана решения устанавливает и реальный статус неизвестного. Аналогично и в техническом творчестве имеются два основных класса проблем: перехода от известного предмета к возможностям его использования и от представления о возможном назначении (свойствах и параметрах) – к предмету его реализующему. Первая проблема сводится к задаче «на доказательство», вторая – «на нахождение».

Таким образом, раскрывается не только логическое, но и эвристическое содержание и смысл любой идеи: в ней не только интегрируются в едином семантическом поле представления о сущем, должном и возможном, но и (в силу этого синтеза) – связи и переходы между ними. Выражая единство анализа и синтеза, непротиворечивого описания и построения, логический анализ смыслового содержания идеи разворачивается и как единство необходимого и возможного. Пронизывая и интегрируя различные модусы знания в рамках идеи, плана решения или целевой программы, он разворачивается в одной плоскости «как бы реального».

Некоторые перспективы применения

Выступая прескриптивной гипотезой, знанием, интегрирующим информацию о необходимых ресурсах и условиях достижения целей, идеи выражают и предписания по реализации этих целей. В этом плане многомерная («стереометрическая») семантика и реализует представления об оптимизирующей роли нормативно-ценностных регуляторов познания. Оптимизация состоит в обеспечении логического синтеза, рациональности осмысленного знания. Осмысленность, существенность знания, фиксированного в идее, является выражением единства анализа и синтеза, выявления расчлененности предмета познания, описания этой расчлененности («сделанности») и программы воссоздания в новом единстве, задаваемом целями практической деятельности. Истинность же достигается за счет включения нормативно-ценностных факторов образования и функционирования знания в единую систему критериев, а не за счет абстрагирования от них, отказа от их учета.

Установление трех видов соответствия перекликается с видами эффективности целенаправленной деятельности как отношений: 1) выбираемых целей к потребностям (ценностным нормам); 2) результата к целям; 3) результата к затратам ресурсов [10]. Перекличка понятий не случайна. Она свидетельствует о глубокой фундаментальной общности управленческих и познавательных процессов, выражающейся в их обусловленности практической деятельностью. Так же как интегральным выражением эффективности является отношение потребностей к имеющимся возможностям и ресурсам, так и интегральным выражением идеи является логический синтез знания об «истинном стремлении», представляющий содержание идеи как программу эффективного, т.е. реализуемого и результативного действия.

С позиций стерометрической семантики осмысленное сообщение может оказаться:

- истинным (в плане соответствия фактам), но не соответствующим практическим ценностно-целевым контекстам – фейком для данного времени, ситуации, эпохи;
- ложным, но адекватным целям и алгоритмам реализации;
- вполне нормативным, целесообразным, но не имеющим отношения к реальности (ситуация утопии, научной фантастики).

Возможны и другие комбинации семантических проекций, что позволяет выстроить систематизацию осмысленности.

Это представляется важным, потому как позволяет, например, преодолеть сведение фейковой информации к ее ложности за счет переноса акцента внимания с проблемы истинности на отношение к истине. Тем самым, аналитика фейка, не лишая его осмысленности, позволяет выявить его различные грани – как в плане замысла, так и осуществления, и их реконструкции. Такая аналитика может быть выстроена в последовательность. Сначала устанавливается референтность – фактологичность некоего опыта. Вторым шагом – отношение к нему, оценка и намерение. Третьим – прагматический контекст реализации, конструктивная норма, алгоритм реализации намерений. И завершением – приход к новой фактичности.

В этой связи можно сказать, что анализ такого феномена как фейки, стимулирует расширение логико-семантического анализа. Традиционно главная проблема эпистемологии, логики и методологии науки есть вопрос о гарантиях и регулятивах получения истинного знания. Соотношения знания и действительности при

этом рассматриваются «однонаправленно» – от действительности к знанию, как представленность действительности в формах знания. Но познание одновременно – это и активное воспроизведение действительности, обусловленное целями практической деятельности. Анализ знания, как знания осмысленного, ставит перед теорией знания, логикой и методологией комплекс проблем, связанных не только с обеспечением адекватной «представленности» действительности в определенных формах знания или обеспечением непротиворечивости этих форм, но и с ее встречным движением – от знания к предмету, т.е. с воплощением определенных знаний и идей в продуктах социальной деятельности по преобразованию мира. Именно с таким воплощением и имеет дело публичная социальная коммуникация.

Подобная ориентация принципиально важна не только для анализа коммуникативных процессов, но и для анализа философских и методологических проблем технического знания, изучающего не столько предметы и явления в их «естественном» бытии, сколько возможности их преобразования. Техническое знание преимущественно выступает как представления о необходимом конечном (деловом) продукте (вещи, энергии, информации и т.п.), а также о средствах и способах его получения, каждые из которых уточняются в терминах реальных возможностей. Иначе говоря, мы имеем дело с интегрированным единством знания о целях и средствах их реализации в процессе деятельности, упорядоченной на основе этого знания. В принципе, подобную структуру имеет любое «технологическое» знание, связанное с обоснованием преобразовательной деятельности человека: образования им природы, общества и себя самого. Логические основания анализа такого знания принципиально важны для уяснения логико-методологического статуса наук об «искусственном» вообще [11, построения теории творчества, эвристики как науки о творческом, конструктивном мышлении применительно к теориям, машинам, проектам, программам и планам.

Весьма перспективным представляется заслуживает внимание мотивационный (информационно-целевой) анализ, предложенный Т.М. Дридзе в рамках ее семио-социо-психологического подхода в анализе текста, как выявлении его целевой структуры [5]. Впоследствии такой подход был распространен Дридзе на другие артефакты культуры, включая смысловой анализ городской среды – как «человеко-средовой» инфраструктуры социума [4].

Фактически речь шла о расширении мотивационно-целевого (интенционального) характера коммуникации на все формы социально-культурной деятельности, представляющие как тексты, фиксирующие и транслирующие смысловые структуры социального опыта.

Смысловая структура идеи, как синтеза описаний, целей и предписаний, аналогична структуре целевой программы. Можно утверждать, что логическая структура целевых программ дает исключительные возможности представления и анализа осмысленного и существенного знания. В этой связи вполне обоснованно ставить вопрос об общенаучном статусе программно-целевого [7], а точнее – ценностно-нормативного подхода наравне с другими междисциплинарными стратегиями познания: функциональным, структурным, системным, комплексным подходами. Более того, ценностно-нормативный подход суть обобщение и развитие теоретического и методологического потенциала указанных подходов, использует их как свою предпосылку и основание.

Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 54-293.
2. *Бессонов А.В.* Предметная область в логической семантике. Новосибирск: Наука, 1985. 112 с.
3. *Герасимов С.В., Тульчинский Г.Л.* События как семантическая основа конструирования реальности: перспективы перехода к динамической онтологии // Слово.ru: Балтийский акцент. 2018. Т. 9, № 3. Спец. выпуск «Семиотика вербального образа». С. 5–24.
4. *Дридзе Т.М.* (отв. ред.) Прогнозное социальное проектирование: Теоретико-методологические и методические проблемы. М.: Наука, 1994. 304 с.
5. *Дридзе Т.М.* Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации. Проблемы семиосоциопсихологии. М.: Наука, 1984. 268 с.
6. *Ивин А.А.* Логика оценок и норм. Философские, методологические и прикладные аспекты. М.: Проспект, 2016. 320 с.
7. *Ладенко И.С., Тульчинский Г.Л.* Логика целевого управления. Новосибирск: Наука, 1988. 207 с.
8. *Лобовиков В.О.* «Искусственный интеллект», формальная этика и морально-правовой выбор. Свердловск: Изд-во Свердл. ун-та, 1988. 188 с.
9. *Монтегю Р.* Прагматика // Семантика модальных и интенциональных логик. М.: Прогресс, 1981. С. 254-279.
10. *Пружинин Б.И.* Рациональность и историческое единство научного знания. М.: Наука, 1986.
11. *Саймон Г.* Науки об искусственном. М.: Едиториал УРСС, 2009. 142 с.

12. *Светлов В.А.* Введение в единую теорию анализа и разрешения конфликтов. Н. Новгород: Ленанд, 2020. 304 с.

13. *Слинин Я.А.* Современная модальная логика. Л.: Изд-во ЛГУ, 1976. 104 с.

14. *Столнейкер Р.С.* Прагматика // Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 16. Лингвистическая прагматика. М.: Прогресс, 1985. С. 419-438.

15. *Тульчинский Г.Л.* Идеи: источники, динамика и логическое содержание // История идей как методология гуманитарных исследований. СПб.: Центр истории идей, 2001. С. 28–58.

16. *Тульчинский Г.Л.* «Новые» теории истины и «наивная» семантика (Об альтернативных теориях истины в современной логической семантике) // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 727-732.

17. *Тульчинский Г.Л.* Практическая философия смысла // Личность. Культура. Общество. 2019. Том XXI. Вып. 1-2 (№№ 101-102). С. 183-196.

18. *Тульчинский Г.Л.* Сущность и существенность. Философско-логический анализ // Логико-философские штудии. СПб, 2000. С. 31-59.

19. *Тульчинский Г.Л.* Тело свободы: ответственность и воплощение смысла. СПб: Алетейя, 2019. 470 с.

20. *Чень И., Ли Р.* Математическая логика и автоматические доказательства теорем. М.: Наука, 1983. 360 с.

21. *Alker H.R., jr.* Political Methodology, Old and New // A New Handbook of Political Science / ed. by Robert E. Goodin and Hans-Dieter Klingemann. Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 787–799.

22. *Galtung J.* Essays in methodology. Vol. 1: Methodology and ideology. Copenhagen: Christian Ejlertsen, 1977. 387 p.

23. *Kripke S.* Naming and necessity. Oxford: Wiley-Blackwell, 1981. 192 p.

24. *Quine W.v.O.* Word and object. Cambridge (Mass.): MIT Press, 2013. 312 p.

25. *Rescher N.* A Theory of Possibility, Pittsburgh: Univers.of Pittsburgh Press, 1975. 255 p.

26. *Salmon N.U.* Reference and essence. Oxford: Blackwell, 1982. 293 p.

27. *Tarski A.* The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics // Philosophy and Phenomenological Research. 1944, v. 4, No. 3, pp. 341–375.

Елена Эдуардовна Чеботарева

Институт философии СПбГУ, Санкт-Петербург

ОБРАЗОВАНИЕ НА ВЫСОТЕ СВОЕГО ВРЕМЕНИ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О НОВЫХ МЕТОДАХ ОБУЧЕНИЯ

Аннотация. Четвертая промышленная революция, ассоциированная со слиянием материального и виртуального миров, ставит образовательную систему перед новыми цифровыми вызовами. В статье рассматривается новая парадигма университетского образования, связанная с понятием представления знания и с современными методами обучения. Представление знания в данном случае понимается как способ организации знания в зависимости от предъявляемых к нему прагматических требований, к которым относится в первую очередь специфика цифровой среды и информационного общества. Специфика цифровой среды также определяет оптимальные образовательные стратегии, в качестве которых в статье рассматривается мобильное обучение и геймификация. В статье показывается, как эти стратегии в свою очередь формируют новое представление знания в университетском образовании, а также затрагивается вопрос о конструктивности философского исследования трансформации методов обучения.

Ключевые слова: университетское образование, методы обучения, представление знания, цифровая среда, геймификация, мобильное обучение, философия образования.

Elena E. Chebotareva

Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg

EDUCATION AT THE HEIGHT OF ITS TIME: REFLECTIONS ON NEW TEACHING METHODS

Abstract. The fourth industrial revolution presents the new challenges to educational system. The article discusses a new paradigm of university education associated with the concept of knowledge representation (KR) and modern teaching methods. The author considers the knowledge representation as a way of organizing knowledge in frames of the pragmatic requirements imposed on it, which include, primarily, the specifics of the digital environment and information society. The specifics of the digital environment as well determines the optimal educational strategies, such as mobile learning and gamification. The

article shows how these strategies, in turn, form a new understanding of knowledge in university education. As well the author discuss the constructiveness of a philosophical study of the teaching methods transformation.

Keywords: university education, teaching methods, knowledge representation, digital environment, gamification, m-learning, philosophy of education.

Четвертая промышленная революция прокладывает новые парадигмы общественного развития, связанные с принципиально новой ролью технологий, которые вносят существенные изменения в понятия знания и образования.

В 1930 г. философ Ортега-и-Гассет издает известный труд «Миссия университета», аккумулировавший его размышления о понятии и задачах высшего образования. Несмотря на то, что вряд ли в те уже далекие времена можно было предчувствовать постиндустриальную эпоху, в которой реальное соединится с виртуальным, и Испания первой половины 20 в. явно не была амбассадором грядущего «общества знания», мысли Ортеги звучат на удивление актуально. Многим преподавателям представления Ортеги о миссии университета могут показаться спорными, что совершенно естественно – в дебатах, противоречиях, ревизиях прошлого и в экспериментах рождаются новые образовательные стратегии. Не вдаваясь в подробный анализ работы, отметим то, что показалось особенно важным на сегодняшний момент. «...Нужно ориентироваться на студента, на его способность учиться и на то, что необходимо ему для жизни», – отмечает Ортега-и-Гассет. «Нужно ориентироваться на среднего студента и предоставлять ему только то, что обязательно и абсолютно необходимо; иными словами, надо научить студента тому, что требуется ему для жизни на высоте времени, и позаботиться, чтобы этот материал он мог легко и полностью усвоить» [1, 30].

Итак, следуя Ортеге, ориентируемся на среднего студента, даем ему самое необходимое для жизни в контексте его эпохи, на высоте нашего сегодняшнего времени, каким бы сомнительным и посредственным оно не казалось: в этом времени студенту предстоит выживать и принимать ключевые решения своей жизни и жизни общества. В отечественной философской среде вопрос о «среднем» студенте не поднимается практически никогда: гораздо более популярна идея университета как кузницы научных кадров, или же дискурс легитимации философии в университете и университет-

ского образования в целом. «Средний», массовый студент в большинстве случаев остается за пределами дискуссий (если не считать сожалений о его стремительно падающей мотивации к учебе), как и вопрос о возможностях университета дать то, «что требуется студенту для жизни на высоте времени». Каким образом это заявление можно связать с организацией современного образования, с его новыми неотъемлемыми нормами? Конечно, «высота времени» – это нечто большее, нежели передовой край профессиональных навыков (хотя и это в наше стремительное время кажется практически недостижимым), но всё, что бы мы содержательно не обозначили под этими необходимыми знаниями, связано с новыми каналами передачи знаний и их восприятия, новыми практиками работы с текстом и изображением, новыми информационными средами, способами коммуникации и ценностными ориентациями.

В нашем понимании структура университетского образования состоит из таких ключевых узлов, как знание, стратегии обучения и представление о цели – выпускнике, обладающим некими качествами и «компетенциями». Эти узлы связаны прочной связью друг с другом и другими важными цивилизационными сферами и государственными институциями – наукой, технологиями, экономикой, культурой. Разумеется, в данной статье не ставится задачи охватить все эти сложные взаимосвязи и их определения, основной фокус направлен на формирование нового понятия знания и трансформацию образовательных стратегий, способных это новое знание адекватным образом донести.

Утверждение, что в постиндустриальном обществе, «обществе знания», знание становится приоритетом и основной движущей экономической силой, давно стало общим местом, как, впрочем, и критика этого утверждения. Концептов знания в настоящее время достаточно, большинство из них связано с контекстом научного знания – постнеклассической наукой, проблемами связи этики и науки, новой формой научной рациональности, идеей «распределенного знания». При этом не так много работ посвящено концепту представления необходимого знания «среднему студенту» в рамках университетского обучения, хотя мы более чем достаточно осведомлены о глобальной технологической специфике и детерминантах этого концепта, таких как беспрецедентная доступность информации, инфляция текстов, принципиальность роли информационных фильтров, нарастающий феномен «клипового мышления».

Исходя из технологической специфики нашего времени, прибегнем к одному из концептов знания, который выглядит достаточно адекватно заявленным требованиям в контексте университетского образования: представление знаний. Представление знаний понимается как «направление методологии науки и системных исследований, изучающее прагматические характеристики научного знания, т.е. зависимость организации знания от требований деятельности, в которую его предполагается включить» [2]. В данном случае представление знаний интересует нас именно как наиболее эффективная и актуальная организация знания в рамках университетского образования. Эта организация подразумевает дискретность и академическую обзримость формы, продуктивное вовлечение дисциплинарного архива знания и его «передового края», представление фильтров в поиске информации и их обоснование, выбор соответствующих каналов для передачи знания. Соответствовать эти каналы должны как новой форме знания, так и той познавательной среде, к которой привыкли молодые люди.

Одна из заметных современных работ, посвященных этому вопросу – статья «Знания и их представление в компьютерную эпоху» [3]. Один из авторов, А.В. Родин приводит в пример современной формы представления знания Википедию («пример того, как развитие материальной базы технологий представления знаний приводит к возникновению новых социальных форм эпистемических практик»). Есть и другой пример – «бурное развитие так называемых массовых открытых онлайн-курсов (Massive Open Online Courses – MOOC), которое, по всей видимости, обещает очень существенно видоизменить существующие сегодня образовательные институты» [3, 97]. Считаем необходимым в этом месте упомянуть, что по данным, собранным Университетом Сбербанка, развитие MOOC на данный момент – на начало 2021 г – замедлилось, и, что самое важное – за семь лет (с 2012 г.) доля слушателей, проходивших курс до завершения, снизилась с 6 до 3 % [4], поэтому резких изменений образовательных институтов в обозримом будущем вряд ли стоит ожидать, во всяком случае в связи с этими причинами.

Родин добавляет, что «контуры новых институтов, адекватные новым формам представления знаний, только начинаются прорисовываться». [3, 100]. Вероятно, новые (или же старые, привычные) институты, ориентируясь на изменения представления знания, начинают с новых методов обучения, которые уже вполне

прорисовались. Наиболее обсуждаемыми методами в современном образовании можно назвать геймификацию и мобильное обучение.

Геймификация – образовательная стратегия, принадлежащая более широкой технологии под названием edutainment, которая предлагает обучение через развлечение. Эта стратегия логично вытекает из характеристик информационного (или информационального) общества, описанного М. Кастельсом, включающих слияние и размывание временных рамок работы, досуга и образования, а также отказ от жизненного цикла индустриальной эпохи, в которой образование заканчивалось в ранней молодости, после чего следовала карьера в рамках одного места работы [5]. Естественным образом перспектива непрерывного обучения и постоянный риск потери работы требует такой стратегии обучения, которая была бы не только направлена на максимально легкое восприятие материала, но и несла в себе некоторое терапевтическое действие, помогающее преодолеть сопротивление обучению, не в последнюю очередь связанную с тяжестью бытия. Данные технологии оптимально задействованы в краткосрочном бизнес-обучении, но постепенно приходят и в консервативную среду университетского образования, в которой средства для мотивации студентов и их вовлечения в учебный процесс становятся всё более востребованными, с одной стороны, а концепт «образования как услуги» и конкуренция между университетами делает эти средства своим ключевым инструментом с другой.

Отечественный исследователь геймификации в образовании А. Ветушинский в своей статье, посвященной рассмотрению этой стратегии, изначально опирается на такое определение геймификации, которое отличается простотой и масштабируемостью: геймификация – это использование игровых элементов (механик, динамик и эстетик) в неигровых контекстах [5, 19]. Затем, проследив краткий, но полный критики и разоблачений путь проникновения геймификации в образовательный процесс, Ветушинский приводит новое определение, которое, на наш взгляд, хорошо показывает основные требования к современному обучению: геймификация – это методология использования средств и приемов игрового мышления с целью корректировки человеческого поведения за счет создания благоприятного эмоционального фона [5, 27]. Это определение тоже не окончательное, Ветушинский рассматривает геймификацию как нечто большее, чем практическую технологию,

и предполагает в ней самостоятельное философское измерение. Геймификация теперь для него «...не то, что можно применить в какой-то области, но нечто, что способно эти области переопределить (вследствие принципиально иного подхода к организации процессов); не просто известные приемы из гейм-дизайна, но отдельный самостоятельный язык, который еще предстоит в полной мере освоить» [5, 28].

Специфику представлению знания придает и новый образовательный метод, называемый мобильное обучение (m-learning). Мобильное обучение характеризуется использованием мобильных и портативных устройств, снабженных интернетом. Согласно экспертам Сберуниверситета, характеристиками мобильного обучения являются оперативность, индивидуальность (персонализированные образовательные траектории) и достаточность. Важными оказываются также такие характеристики, как нелинейность образовательного процесса (выбор учащимися тем), социальное вовлечение (работа в группе, ощущение контакта с другими людьми), смена экспертов и кураторов. Последний прием создает ощущение новизны и динамики процесса, и, очевидно, соответствует потребности «клипового мышления» в частой смене «картинки». Разумеется, этими характеристиками методы мобильного обучения не исчерпываются, но здесь нет необходимости предоставлять полный список – наша задача понять, какие из этих методов перейдут в университетское образование, как они изменят образовательные траектории и представление знания, его организацию в образовательной сфере.

Необходимо также осознавать, что в университетском, образовательном представлении знания будет и обратная связь с представлением научного знания, коль скоро последнее является источником для первого. Организация научного знания окажется под влиянием мобильных средств обучения, и, возможно, примет в себя элементы геймификации. С другой стороны, отметим, что оно всегда включало в себя некоторые элементы игры; например, научные модели можно концептуализировать как игрушки ученых для познания мира [8]. Молодые ученые – вчерашние студенты и аспиранты, скорее всего будут в той или иной мере воспроизводить структуру организации знания, представленного в новых способах обучения (не только университетского, но включая всю доступную образовательную среду). Из этого можно сделать вывод, что знание станет более дискретным, а его универсальность

подвергнется ожидаемым вызовам. Одной из серьезнейших угроз будет вопрос сохранности фундаментальных основ дисциплинарного знания, которые раньше «помещались» в памяти ученых и на бумажных носителях, а скоро будут храниться преимущественно в электронной форме, которая определенно уязвима.

Отдельным, небезынтересным вопросом такого исследования является обоснованность философского подхода к решению структурных и методических вопросов университетского образования. В самом деле, если мы не говорим о специфике преподавания именно философии, не говорим о роли университетов и образования в обществе, в чем же тогда заключается универсальный, критичный подход, какие конструктивные предложения может внести философ в оценку новых методов обучения? В данном случае мы не можем позволить себе взгляда с «высоты птичьего полета» на применяемые сейчас образовательные стратегии и встречные тенденции, – на практике все эти процессы находятся ещё в начале своего развития. Однако прояснение того, что знание, того, как оно концептуально связано с внеаучными факторами, со своими медиа, безусловно принадлежат философской дисциплине, как и само понимание множественности парадигм знания.

Конечно, с точки зрения философии бескомпромиссная ориентация университетского обучения на «высоты своего времени» и среднего студента, как предлагал Ортега-и-Гассет, тоже выглядит небесспорно. По крайней мере, интеллектуальная история показывает нам, что идеи прошлых веков в комбинации с новыми подходами могут нести эвристический смысл и продуктивное начало. Поэтому вопрос о том, как, в какой форме и в каком объеме можно конструктивно представить в университетской программе архив дисциплинарного знания (и что вообще понимать в данном случае под «конструктивностью») остаётся открытым.

Литература

1. *Ортега-и-Гассет Х.* Миссия университета. / пер. с исп. М. Голубевой. Мн.: БГУ, 2005. 104 с. Электронная библиотека ИФ РАН «Новая философская энциклопедия». <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHec86482a308ba91ee4f8ec>
3. *Ковалёв С. П., Родин А. В.* Знания и их представление в компьютерную эпоху. Человек. 2019. Т. 30. № 4. С. 94-112.
4. MOOCs: конец эпохи, несмотря на взрывной рост числа пользователей. <https://sberbank-university.ru/edutech-club/pulse/trendy/8406/>. (дата обращения: 30.04.2021).

5. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000.

6. *Ветушинский А.С.* Больше, чем просто средство: новый подход к пониманию геймификации // Социология власти. 2020. Т. 32. № 3. С. 14-31.

7. Онлайн-семинар EduTech «Мобильное обучение: как разработать и внедрить?» 28 апреля с 15:00 до 16:30. <https://sberbank-university.ru/press-center/10007/> (дата обращения: 02.05.2021).

8. *Laszlo P.* Playing with Molecular Models. Ó 2000 by HYLE and Pierre Laszlo <http://www.hyle.org/journal/issues/6/laszlo.pdf> (дата обращения: 01.11.2018).

Глава 2

ОСНОВАНИЯ НОРМАТИВНОСТИ В ЭТИКЕ И КУЛЬТУРЕ

Вадим Юрьевич Перов

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург*

КИБЕРЭТИКА И ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ МОРАЛЬНАЯ НОРМАТИВНОСТЬ¹

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы профессиональной моральной нормативности в связи с широким развитием информационных и цифровых технологий. Их влияние на существенные изменения в жизни современного общества и отдельных людей породило многочисленные моральные риски. Изучение и предотвращение последних является предметом киберэтики, в том числе и в ее понимании как профессиональной этики. В статье отмечается, что современная киберэтика это не только расширение сферы этического на новые проблемы, но и постановка задач на переосмысление некоторых традиционных этических положений. В центре внимания данного исследования трансформации субъектности профессиональной моральной нормативности в киберэтике. Данные трансформации происходят в связи с неопределенностью морального агента (субъекта). Эта неопределенность проявляется как в отношении того, кому моральные нормы адресованы для выполнения, так и при решении вопроса о том, кто является их источником (профессиональные сообщества или государственные и политические институты).

Ключевые слова: киберэтика, профессиональная моральная нормативность, информационные и цифровые технологии, искусственный интеллект, моральная агентность, этические кодексы.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ № 19-011-00234.

Vadim Yu. Perov

Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg

CYBERETHICS AND PROFESSIONAL MORAL NORMATIVITY

Abstract. The article deals with the problems of professional moral normativity in connection with the wide development of information and digital technologies. Their impact on significant changes in the life of contemporary society and individuals has created numerous moral risks. Their study and prevention is the subject of cyberethics, including in its understanding as professional ethics. The article notes that modern cyberethics is not only the expansion of the ethical sphere to new problems, but also the setting of tasks for rethinking some traditional ethical provisions. The focus of this study is on the transformation of subjectivity of professional moral normativity in cyberethics. These transformations occur in connection with the uncertainty of the moral agent. This uncertainty manifests itself both in relation to who the moral norms are addressed to, and in deciding who is the source of them (professional communities or state and political institutions).

Keywords: cyberethics, professional moral normativity, information and digital technologies, artificial intelligence, moral agency, ethical codes.

I. Киберэтика: немного истории

Следует отметить, что в настоящее время, как в массовом сознании, так и среди исследователей, нет единого терминологического понимания, что именно следует считать «киберэтикой», поэтому часто используются близкие словосочетания, такие как компьютерная этика, информационная этика, машинная этика, робоэтика и т.д. Кроме того, к киберэтике можно отнести прикладные и профессиональные этики, которые занимаются изучением отдельных областей информационных и цифровых технологий, например, этика искусственного интеллекта, этика больших данных (big-data), этика «машинного обучения» (machine learning) и т.д. Хотя сам термин «киберэтика» возник относительно недавно, его появление обычно связывают с именем Норберта Винера (он не является автором этого слова), профессора Массачусетского Технологического Университета, основоположника кибернетики и автора самого этого слова. Сегодня кибернетика чаще всего воспринимается как наука о компьютерных системах или самоуправляющихся машинах. Но Винер понимал под кибернетикой нечто более

широкое, что он выразил в целом ряде публикаций, даже в названии которых видна гуманитарно-этическая направленность его рассуждений (например, *The Human Use of Human Beings* (1950) в русском переводе «Человеческое использование человеческих существ: Кибернетика и общество» [3]. В предисловии к посмертно изданной работе «Акционерное общество «Бог и Голем»: Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией» Винер пишет: «Третья группа тем этой книги также относится к проблемам обучения. Они касаются взаимоотношений машины с живым существом, а также с системой, включающей механо-биологические элементы. Здесь речь идет об аспектах нормативного, или, точнее, этического характера. Их рассмотрение выявляет наиболее серьезные моральные ловушки, в которых может оказаться современное поколение» [2, с. 11]. Это показывает, что кибернетика в исходном значении это не машины или компьютеры сами по себе, а способ их взаимодействия с людьми или людей с ними, а так же их социальное, в том числе моральное, значение в жизни человека и общества. Поэтому «киберэтика» в контексте истории ее возникновения оказывается во многом почти совпадающей с «кибернетикой» или наоборот.

II. Современная киберэтика

За последние десятилетия произошел бурный рост информационных и цифровых технологий, что затронуло большинство социальных отношений и институтов (хозяйственные, производственные, политические, культурные и т.д.), внесло существенные изменения как в повседневную жизнедеятельность, так и в их личные взаимодействия. В этическом контексте наибольший интерес вызывают такие технологии и процессы их использования и применения, которые а) в большей или меньшей степени имитируют природные и социальные процессы и явления, включая человеческую деятельность (природоподобные, человекоподобные и т.д. технологии); б) обладают в процессах своего функционирования относительной «свободой» и способностью к «саморазвитию», т.е., предположительно независимостью и самостоятельностью как от создателей, так и от пользователей. Очень часто своеобразной квинтэссенцией подобных технологий понимаются способные к самообучению алгоритмы искусственного интеллекта (ИИ). Примером может быть следующее определение: «искусственный интеллект – комплекс технологических решений, позволяющий имитировать когнитивные

функции человека (включая самообучение и поиск решений без заранее заданного алгоритма) и получать при выполнении конкретных задач результаты, сопоставимые, как минимум, с результатами интеллектуальной деятельности человека. Комплекс технологических решений включает в себя информационно-коммуникационную инфраструктуру, программное обеспечение (в том числе, в котором используются методы машинного обучения), процессы и сервисы по обработке данных и поиску решений» [7, п. 5а)].

Современное состояние возникающих при обсуждении и решении таких технологий моральных вопросов позволяет дать следующее общее определение и понимание киберэтики:

Киберэтика – область морально-практической философии, а так же прикладных и профессиональных этик, которая занимается: а) философскими исследованиями сущности информационных и цифровых технологий, включая их потенциальный моральный статус; б) анализом влияния развития данных технологий на нравственную жизнь человека и общества; в) изучением этических последствий использования их использования; г) оценкой моральной составляющей принятия решений с использованием данных технологий; д) возможностями морального нормативно-регулирующего поведения, связанного с этими технологиями (этические кодексы). Во многом это пересекающиеся вопросы, но в рамках данной статьи акцент делается на киберэтике в ее профессионально-этическом ракурсе.

III. Киберэтика и профессиональная этика

При возникновении новых направлений в прикладных и профессиональных этик важным оказывается вопрос об их новизне (в данном случае речь не пойдет о широко обсуждаемой в настоящее время «новой этике»). Проблема состоит в том, что нового и оригинального, т.е. отсутствующего в предыдущих этиках, ими предлагается. Зачастую оказывается, что вся новизна сводится к расширению сферы этического, т.е., когда существующие известные и разработанные теоретические модели, методы и решения, возможно с небольшими уточнениями и конкретизацией, применяются к новым проблемам. Инициаторами известной дискуссии об особенностях прикладной этики было отмечено, что такое положение дел подпадает под следующую характеристику: «*«Инерционный сценарий – экстенсивный, «сырьевой», по сути, пассивный путь, предполагающий движение по накатанной за последние*

годы трассе за счет расширения предметного поля прикладной этики...» [1, с. 9] Оставляя в стороне выдвинутые в ходе обсуждения аргументы, комментарии и возражения, следует отметить, что подобное явление действительно существует. Особенно это заметно при анализе разнообразных профессиональных этических кодексов, содержание которых зачастую мало чем отличаются друг от друга (это касается и многих корпоративных этических кодексов, но это отдельная тема для обсуждения). Предлагаемый в большинстве из них набор ценностей и принципов (например, честность, объективность, компетентность, добросовестность, ответственность, справедливость, профессионализм и т.п.), а так же их раскрытие и конкретизация в положениях и нормах выглядят настолько похожими, что при прочтении иногда трудно понять не только о какой именно профессии идет речь, но и к какой области деятельности она относится.

Такое положение дел может быть интерпретировано двояко. С одной стороны, в этом нет ничего плохого и удивительного, поскольку фиксирует то, что существуют некоторые моральные нормы и ценности, которые присущи всем или подавляющему большинству профессий и составляют ядро любой профессиональной этики. С другой стороны, данное обстоятельство не отменяет факта существования профессий с очень специфическим перечнем моральных проблем, что подразумевает и наличие существенно отличающихся профессиональных этик, зафиксированных в положениях соответствующих этических кодексов иногда даже в рамках одной сферы деятельности (юриспруденции). Различные этические формулировки, отражающие специфику каждой профессии, можно найти в «Кодексе профессиональной этики адвоката» [4], «Кодексе судейской этики» [6] и «Кодексе профессиональной этики нотариусов в Российской Федерации» [5]. Ещё больше отличий обнаруживается при сравнении этих документов, например, с «Кодексом профессиональной этики врача Российской Федерации» [Кодекс профессиональной этики врача Российской Федерации (принят Первым национальным съездом врачей Российской Федерации 05.10.2012)]. Примеры могут быть продолжены, но сказанное подводит к существенному вопросу: киберэтика – это просто расширение сферы профессиональных этик (преимущественно «инерционный сценарий» экстенсивного развития) или же она обладает качественной новизной, свидетельствующей о ее своеобразии и относительной самостоятельности?

IV. Моральный агент и профессиональная этика

Одной из особенностей современного развития цифровых технологий оказывается проблема трансформации морального субъекта, или, следуя тенденциям изменения терминологии, морального агента. В данном случае речь не идет о так называемых Искусственных Моральных Агентах (ИМА), т.е. об алгоритмах и технических устройствах, которые гипотетически способны поступать или хотя бы имитировать моральное поведение человека. Эта тема требует специального рассмотрения и выходит за пределы настоящего исследования. В данном случае речь идет о том, что при анализе киберэтики в ракурсе профессиональной этики обнаруживается субъектная неопределенность ее моральной агентности, т.е. возникают затруднения при попытке зафиксировать, кому именно обращена формирующаяся моральная нормативность, кто предполагается ее носителем и исполнителем, на кого возлагается обязанность решать возникающие моральные проблемы. Данное обстоятельство очень существенно, поскольку оно стало основанием для практически хрестоматийного различия проводимое между «общей» и профессиональной нравственностью. Нормы первой понимаются как а) адресованные ко всем, б) у них нет специального социального института в качестве источника и в) формальной фиксации в каком-то документе. Положения профессиональной этики имеют а) четкую адресность/ субъектность/ агентность (это всегда чья-то этика: судьи, адвоката, журналиста и т.д.), б) имеют источник установления (чаще всего это структуры профессиональных союзов, объединений и ассоциаций) и в) формальное закрепление (этический кодекс). Иная ситуация наблюдается при обращении к профессиональным моральной нормативности в киберэтике.

V. Проблема моральной агентности в киберэтике

Неопределенность агентности обнаруживается в «цепочке» разработчик– производитель– потребитель/ пользователь (даже оставляя пока без внимания ещё такое важное звено как «распространитель/ провайдер»).

1. Зачастую пользователями/ потребителями оказываются работчики и производители программного обеспечения и цифровых технологий в одном лице.

1.1. Это наблюдается у IT-компаний, особенно крупных (например, так называемая «Большая пятерка», то Facebook, Amazon,

Apple, Microsoft и Alphabet (собственность Google) пользуются преимущественно своими разработками). В этом случае оказывается, что существующие у этих компаний этические кодексы должны учитывать не только моральные проблемы разработки технологий, но и их использования. При этом могут возникать следующие проблемы: с одной стороны, интересы разработчиков/ производителей могут не совпадать (хотя решение таких конфликтов возможно в рамках самой компании при соответствующих усилиях), с другой стороны, потребителями/ пользователями могут быть не только профессионалы или профессионалы одного уровня (см.п. 2)

1.2 Совпадение в рамках описанной выше «цепочки» могут возникать у компаний, разрабатывающих собственные цифровые технологии. В качестве примера можно привести «Принципы этики искусственного интеллекта Сбера», а именно: Secure AI. Контролируемость и управляемость систем ИИ; Explainable AI. Прозрачность и предсказуемость функционирования; Reliable AI. Стабильность и надежность систем ИИ; Responsible AI. Ответственное применение ИИ; Fair AI. Непредвзятый ИИ [8]. Трудно точно сказать, зачем в русскоязычной версии оставлена англоязычная терминология. Можно сделать предположение, что одним из факторов, повлиявших на это решение, было желание подчеркнуть, что в данном вопросе руководство опирается на мировой опыт. Следует признать, что изложенные этические принципы действительно в краткой форме повторяют наиболее распространенные положения современной киберэтики, а так же фиксируют и основные, но пока не до конца решенные проблемы.

2. Некоторые из возникающих проблем как раз связаны с субъектностью профессиональной моральной нормативности, поскольку существуют разные уровни профессионализма у разработчика/ производителя, с одной стороны, и у пользователей/ потребителей с другой. Строго говоря, пользователь а) не является профессионалом в цифровых технологиях, а значит к нему не могут предъявлены нормы профессиональной этики; б) в большинстве не является потребителем именно технологии. Так, если кто-то обратился в банк, то общение с чат-ботом на основе технологий искусственного интеллекта не означает того, что это общение является искомой услугой, поскольку всё равно, кто или что является источником информации, а само такое общение никого не делает клиентом банка. В связи с указанными обстоятельствами ока-

зывается, что большая часть декларируемых, например, Сбером этических принципов ИИ, в которых неоднократно упоминаются клиенты, оказываются неприменимыми именно в отношении пользователей/ потребителей. Более того, они не выполнимы и со стороны банка в отношении клиентов. Как вообще возможно, чтобы клиенты банка обеспечивали контролируемость и управляемость систем ИИ, их прозрачность (для кого?) и предсказуемость функционирования, не говоря уже о стабильности и надежности таких систем, их ответственном применении (кем применяется: банком или клиентом) и непредвзятости. Очевидно, что все это относится к профессиональной этике банковской деятельности, но никак не пользователя. И если для примера с банком ситуация разделения профессиональное– непрофессиональное понятна, то для большинства таких технологий этические проблемы и риски непрофессионального использования остается. Особенности современного развития цифровых технологий и их преимущества как раз и состоят в их массовом использовании. Конечно, есть такие технологии, которые требуют и будут требовать специальной профессиональной подготовки, но весь смысл цифровизации состоит в облегчении и упрощении использования технологий, в том числе и доступа к ним. Например, если предположить возможное в обозримом будущем массовое распространение беспилотных транспортных средств, то получение для их управления водительские права видится как более простое, чем получение обычных. Ведь беспилотное управление и признано облегчить, а то и вовсе заменить водительский труд. А многие технологии вообще трудно представить себе как требующие хоть какие-то квалификационные удостоверения. Поэтому говорить о какой-то профессиональной этике для них не представляется возможным. Этические проблемы киберэтики в данных обстоятельствах усиливаются ещё и тем, что зачастую разработчики/ производители (в силу упомянутой ранее способностью некоторых технологий к «саморазвитию») даже будучи профессионалами не могут предвидеть этические риски их использования, что приводит к следующей совокупности проблем агентности профессиональной нормативности в области киберэтики.

VI. Проблема источника создания этических кодексов

Широкое и массовое распространение информационных и цифровых технологий, а также непредсказуемость некоторых этических рисков их использования, привело к тому, что установ-

лением этической нормативности в области киберэтики наряду с профессиональными сообществами стали заниматься и государственные органы. Нужно отметить, что значительное количество «киберэтических» кодексов, созданных профессиональными сообществами, но это отдельная тема исследований. Примером «государственно-политического вмешательства» в профессиональную этическую нормативность является изданный в октябре 2019 года Министерством обороны США документ «ИИ Принципы: Рекомендации по этическому использованию Искусственного Интеллекта Министерством обороны» [9]. Сформулированные в нем принципы таковы: ответственность, беспристрастность, прослеживаемость, управляемость, надежность (почти такие же, как принципы этики ИИ Сбера). И хотя нельзя сказать, что этот документ содержательно как-то существенно отличается от других этических кодексов, посвященных этике ИИ, настораживает именно факт его создания государственным органом. Тем самым, кодексы профессиональной этики становятся по сути юрисдикционными. Похожая тенденция, хотя и не доведенная до такого положения дел наблюдается и в Европейском Союзе. В 2019 году был опубликован доклад группы экспертов «Этические указания для благонадежного ИИ», в котором написано «Благонадежный ИИ состоит из трех компонентов, которые должны соблюдаться на протяжении всего жизненного цикла системы: (1) он должен быть законным, соответствовать всем применимым законам и постановлениям (2) он должен быть этичным, обеспечивать соблюдение этических принципов и ценностей и (3) он должен быть надежным как с технической, так и с социальной точки зрения, поскольку даже при благих намерениях системы ИИ могут причинить непреднамеренный вред. Каждый компонент сам по себе необходим, но недостаточен для достижения благонадежного ИИ. В идеале все три компонента работают согласованно и частично работают. Если на практике между этими компонентами возникает напряженность, общество должно стремиться их согласовать. В этих руководствах изложена основа для достижения благонадежного ИИ. Их структура не имеет прямого отношения к первому компоненту благонадежного ИИ (законный ИИ). Вместо этого она направлена на предоставление рекомендаций по второму и третьему компонентам: поощрение и обеспечение этичного и надежного ИИ» [10, с. 2]. С одной стороны, в нем открыто подчеркивается, что изложенные указания не имеют юридической силы, т.е. предполагают добровольность,

что характерно для формирования норм профессиональных этик. С другой стороны, эти указания являются официальной частью программы ЕС по разработке нормативных документов в области ИИ, т.е. их внедрение подкреплено силой государственно-политических институтов. Это в свою очередь способствует восприятию данных этических указаний как имеющих юрисдикционную силу. Более того, ссылка на эти указания стали частью официального документа ЕС «Белая книга. Об искусственном интеллекте – Европейский подход к совершенству и доверию» [12, с. 9], которая, в свою очередь, является официальным основанием для проекта предложений по созданию единого европейского законодательства в области искусственного интеллекта [11, с. 1]. Данные обстоятельства фактически превращают эти этические указания в юридический документ, что кардинально меняет сущностные характеристики профессиональной моральной нормативности.

VII. Выводы

Современное состояние киберэтики, по крайней мере, в ее понимании как профессиональной этике является не просто инерционным и экстенсивным способом расширения сферы этических исследований и практик, а ставит новые существенные проблемы. Прежде всего, эти проблемы проявляются в трансформации понимания агентности профессиональных этик, как с точки зрения адресности моральной нормативности (кто должен выполнять этические нормы, кому они адресованы), так и с точки зрения источника ее кодификации (кто может и должен вырабатывать профессиональные моральные нормы в сфере киберэтики).

Литература

1. *Бакштановский В.И.* «Парадигмы прикладной этики: экспертиза ситуации в этико-прикладном знании и приглашение к рефлексивному самоопределению» (программа экспертного опроса) // Парадигмы прикладной этики. Ведомости. Вып. 35, специальный / под ред. В.И.Бакштановского, Н.Н.Карнаухова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2009. 252 с.
2. *Винер Н.* Акционерное общество «Бог и Голем»: Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией// Винер Н. Человек управляющий. СПб.: Питер, 2001. С. 197–262.
3. *Винер Н.* Человеческое использование человеческих существ: Кибернетика и общество// Винер Н. Человек управляющий. СПб.: Питер, 2001. С. 3–196.
4. Кодекс профессиональной этики адвоката принят Первым Всероссийским съездом адвокатов 31.03.2003 года (с изменениями и дополнениями)

ями, утвержденными II Всероссийским съездом адвокатов 08.04.2005; III Всероссийским съездом адвокатов 05.04.2007; VI Всероссийским съездом адвокатов 22.04.2013; VII Всероссийским съездом адвокатов 22.04.2015, VIII Всероссийским съездом адвокатов 20.04.2017.

5. Кодекс профессиональной этики нотариусов в Российской Федерации» (Принят решением Собрания представителей нотариальных палат субъектов Российской Федерации (протокол от 16 ноября 2015 г. № 33), с изменениями, принятыми решением Собрания представителей нотариальных палат субъектов Российской Федерации (протокол от 23.04.2019 № 40), утвержден Минюстом России 12.08.2019

6. Кодекс судейской этики (утв. VIII Всероссийским съездом судей 19.12.2012 года)

7. Национальная стратегия развития искусственного интеллекта на период до 2030 года. Утверждена Указом Президента РФ от 10 октября 2019 г. № 490 «О развитии искусственного интеллекта в Российской Федерации»

8. Принципы этики искусственного интеллекта Сбера» (URL:<https://www.sberbank.com/ru/sustainability/principles-of-artificial-intelligence-ethics>)

9. AI Principles: Recommendations on the Ethical Use of Artificial Intelligence by the Department of Defense https://media.defense.gov/2019/Oct/31/2002204458/-1/-1/0/DIB_AI_PRINCIPLES_PRIMARY_DOCUMENT.PDF (дата обращения: 08.05.2021)

10. Ethics Guidelines for Trustworthy AI (High-Level Expert Group on Artificial Intelligence) (URL:<https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/ethics-guidelines-trustworthy-ai>) (дата обращения: 08.05.2021).

11. Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council. Laying Down Harmonised Rules on Artificial Intelligence (Artificial Intelligence Act) and Amending Certain Union Legislative Acts. Brussels, 21.4.2021 COM(2021) 206 final 2021/0106 (COD) (URL:<https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/e4c43528-ccfc-11ea-adf7-01aa75ed71a1/language-en>) (дата обращения: 08.05.2021)

12. WHITE PAPER On Artificial Intelligence – A European approach to excellence and trust Brussels, 19.2.2020 COM(2020) 65 final (URL:https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/commission-white-paper-artificial-intelligence-feb2020_en.pdf) (дата обращения: 08.05.2021).

Александр Владимирович Разин

МГУ имени М.В.Ломоносова. Москва

ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Аннотация. В статье очерчивается круг проблем, с которыми столкнулись первые попытки создания искусственного интеллекта, способного в той или иной мере принимать самостоятельные решения. Поднимается вопрос об этических ограничениях, которые могут быть заложены в искусственные интеллектуальные системы при программировании. Далее отмечается, что это само по себе еще не может считаться этикой искусственного интеллекта, т.к. для того, чтобы решать этические задачи надо обладать свободой воли. В данной связи разбирается вопрос о свободе воли у человека, т.к. наличие таковой подвергается сомнению в некоторых современных аналитических исследованиях. Мы доказываем, что человек обладает свободой воли, он может прогнозировать развитие реальности в идеальных образах и манипулировать ими. Однако из этого же следует допущение принципиальной возможности ошибки, как в рассуждениях, так и в действиях. Этика собственно начинается тогда, когда появляется способность реагировать на собственные ошибки, осуществлять рефлексию поведения, учитывая при этом мнения других людей. Такая же принципиальная возможность ошибки должна быть заложена и в работу искусственного интеллекта, чтобы можно было говорить о его этике в собственном смысле слова. Должны быть также выполнены условия коммуникации машин, их взаимных оценок и наличия у них феноменального опыта. В конце статьи разбирается вопрос о заинтересованности субъекта в собственном существовании и возможности обеспечения того же для искусственных интеллектуальных систем.

Ключевые слова: сознание, интеллект, воля, этика, ограничения, ошибка, рефлексия, коммуникация, оценка.

Alexander V. Razin

Moscow State University of a name of M. V. Lomonosov. Moscow

ETHICAL OPPORTUNITIES OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Abstract. The article outlines the range of problems aroused by the first attempts to create artificial intelligence that is capable to some degree make independent decisions. Here the question of ethical constraints that

can be incorporated into artificial intelligent systems in programming is raised. It is further noted that this nevertheless cannot yet be considered the ethics of artificial intelligence, since in order to solve ethical problems it is necessary to have free will. In this regard, the question of free will as the quality of a human is considered, as it is questioned in some modern analytical studies. We prove that a person has free will, he can create arbitrary images associated with different levels of reflection of reality and manipulate them. However, this also implies the assumption of a fundamental possibility of error, both in reasoning and in actions. Ethics actually begins when there is an ability to react to own mistakes, to carry out a reflection of a personal behavior, taking into account the opinions of other people. The same fundamental possibility of error should be incorporated in the work of artificial intelligence, so that we can talk about its ethics in the proper sense of the word. The conditions for the communication of machines, their mutual assessments and their phenomenal experience must also be met.

Keywords: consciousness, intelligence, will, ethics, restrictions, error, reflection, communication, evaluation.

В настоящее время активно обсуждаются вопросы ответственности искусственного интеллекта, в частности – вопросы применимости такой категории к действиям искусственного интеллекта в беспилотных автомобилях, в общении искусственно-го интеллекта с живыми людьми (роботы сиделки, роботы продавцы и т.д.).

Департамент транспорта в США выпустил методические рекомендации, в которых говорится, что перед тем, как выпускать беспилотную машину на рынок, производитель должен доказать, что продумал все этические вопросы до мелочей. Эти рекомендации вступили в силу в 2017 году. Продумывать приходится множество ситуаций. Наиболее острые споры вызывают проблемы выбора на основе меньшего из зол на основе утилитарной концепции. Абсолютистская концепция запрещает вмешиваться в ситуацию, в которой события развиваются независимо от действующего агента. Также проблемы возникают с правом пользоваться вмешиваться в настройки автопилота (степенью его свободы в выборе предварительных условий).

Действительно, возникают вопросы, кто отвечает за действия искусственной интеллекта – разработчики программ, этические комитеты, разрешающие его использование, сам интеллект, если учесть возможность его научения, и каковы формы такой ответственности, могут ли сами эти формы быть заложены в программу совершенствования искусственного интеллекта.

Еще одна важная и многогранная проблема это специфика отношения роботов и людей. По мнению ряда экспертов значительное увеличение числа роботов может привести к искажениям в общении людей. Будет сказываться дефицит эмоционального общения, а дети, воспитанные роботами будут похожи на новых маугли.

Роботы убийцы, которые специально создаются так, что в их программах исходно предполагается нарушение знаменитых законов Азимова, также вызывает много дискуссий. Сейчас создаются военные роботы. Уже созданы дроны способные самостоятельно определять цели, адаптироваться к условиям атаки, реагировать на преследователей и т.д. При этом в искусственный интеллект дронов не закладывается никаких этических ограничений, в частности – различия между военным и гражданским населением.

Компания Google уже достаточно давно разрабатывает программное обеспечение для проекта (Project Maven) по управлению дронами. В будущем это может привести к созданию полностью автономного оружия.

Эксперты ООН обсуждают эти вопросы на правительственном уровне. Запущена кампания «Остановите роботов-убийц», которую инициировал Международный комитет контроля за боевыми роботами (Великобритания), объединившийся с Human Rights Watch и Amnesty International.

Но ограничения на применение насилия в отношении человека, закладывается не только в военные роботы, но и роботы-полицейские, роботы-охранники. Даже роботы спасатели могут оказаться не только перед выбором, кого спасти, но и кого уничтожить, ради спасения большего числа людей.

Здесь возникает вопрос о возможной ошибке технических систем. Ситуация с ошибкой в системах наблюдения и контроля за поведением изображена в рассказе Роберта Шекли «Страж-птица».

Кратко, в некотором городе создали технические системы для предотвращения преступлений – старж-птицы. Они летали над городом и устраняли убийц, предотвращали разного рода преступления. Но, как оказалось, птицы не умели отличать живое от неживого. Поэтому они стали убивать водителей автомобилей, когда те собирались выключить радиоприемники и т.д. Наступил массовый коллапс, поскольку птицы перестали прилетать на профилактику, и поймать их оказалось очень сложно.

Вопрос об ошибке особенно актуален применительно к таким роботам, которым будет дано прямое право на применение насилия.

В статье, озаглавленной «2084 год: Большой робот следит за тобой», профессор робототехники из Университета Шеффилда Ноэль Шарки предсказывает становление нового мира, в котором задачи наблюдения, обеспечения безопасности и охраны порядка в большей степени переданы искусственному интеллекту. В ближайшие 30 лет, уверен Шарки, «Гуманоидные ходячие роботы будут использоваться для обеспечения порядка на спортивных играх, во время забастовок и бунтов. Они будут патрулировать городские центры и неблагоприятные районы, где весьма вероятны вспышки насилия». [12]. В то же время автор высказывает опасения относительно проектирования роботов, способных убивать, особенно если речь идет о военных разработках.

Человек в публичном пространстве

В Китае уже запущена программа социального рейтинга.

Кроме того, действует система наблюдения под лозунгом «Большой брат следит за тобой».

У нас против подобной практики решительно выступает журналистка Алена Попова.

В Японии проводятся эксперименты по чтению мозга. Пока методики достаточно просты. Анализируется возбуждение нейронов, преимущественно по кровотоку. Далее возбуждение данных нейронов сравнивается с данными, полученными при записи процессов работы мозга, над решением каких-то задач, например – распознаванием букв.

Но доктор Камитани говорит: «Эта технология также может применяться в других сферах, не только в распознавании (в голове) зрительных образов. В будущем она, возможно, сумеет выявлять чувства и сложные эмоциональные состояния» [11].

Открытость мыслей одного человека другому может изменить всю публичную сферу общества, и изменить не в лучшую сторону, ведь мысли человека непостоянны, ему могут приходиться в голову плохие идеи, которые затем отбрасываются, подвергаются этическому контролю. Но у властных структур появится возможность реагировать на эти мысли, независимо от той стадии разработки, на которой они были реально зафиксированы.

Инициатива искусственных систем

Несмотря на то, что современные системы еще достаточно далеки по своим техническим возможностям от актуальности некоторых подобных вопросов, это не означает, что данные вопросы не следует задавать.

Искусственные интеллектуальные системы стали проявлять инициативу в определении способов собственной коммуникации. Уже известно несколько случаев, когда роботы сделали попытки изобретения аналога собственного языка. Так, «руководство социальной сети Facebook вынуждено было отключить свою систему искусственного интеллекта, после того как машины начали общаться на собственном, несуществующем языке, который люди не понимали. Система использует чат-боты, которые изначально создавались для общения с живыми людьми, но постепенно начали общаться между собой. Сначала они общались на английском языке, но в какой-то момент начали переписываться на языке, который они сами создали в процессе развития программы.

В американских СМИ появились отрывки из их «диалогов»:

Боб: Я могу могуЯЯ всё остальное».

Элис: Шары имеют ноль для меня для меня для меня для меня для меня» [1].

Такое общение может показаться чем-то элементарным, но интересен сам факт того, что *машины изобрели нечто свое, в их программу принципиально не заложенное*. По этому поводу уже высказываются опасения:

«Эксперты опасаются, что если боты начнут активно общаться на своем собственном языке, то постепенно станут все более самостоятельными и смогут функционировать вне контроля IT-специалистов. Тем более, что даже опытные инженеры не могут полностью отслеживать ход мыслительного процесса ботов» [1].

Об искусственном интеллекте развернулся спор между главой Facebook Марком Цукербергом и основателем SpaceX, Tesla и PayPal Илоном Маском.

«Маск призвал власти США усилить регулирование систем искусственного интеллекта, предупредив, что ИИ представляет угрозу для человечества. О потенциальной угрозе со стороны искусственного интеллекта ранее говорил и британский ученый Стивен Хокинг» [1]. Цукерберг, наоборот высказался в том плане, что он не видит опасностей в новых проявлениях деятельности искусственного интеллекта[1].

Проблема этики искусственного интеллекта может быть рассмотрена в нескольких направлениях:

- Это разработка правил общения с искусственным интеллектом.
 - Разработка правил работы искусственных интеллектуальных систем (например – беспилотных автомобилей).
 - Развитие и контроль за эмоциональными реакциями роботов, что делается в целях имитации общения с ними как с живыми людьми (роботы сиделки, роботы няньки).
 - Вопрос о применении роботами насилия. Военные роботы, роботы полицейские.
 - Вопрос о формализации этической теории, приспособления ее для работы интеллектуальных систем. А также вопрос о том, на какую именно теорию мы можем или должны опираться абсолютистскую деонтологию или утилитарную теорию.
 - Вопрос об этике суперинтеллектуальных искусственных систем делится на ряд подвопросов:
 - а) отношение к роботам как к реальным субъектам, которые могут принимать самостоятельные этические решения, обижаться, проявлять реальные эмоции, уже не в плане имитации человеческого поведения, а как реальные основания, регулирующие их поведение.
 - б) вопрос о возможности иллиминации таких систем, их исключения, собственно это вопрос о правах роботов.
 - г) вопрос об ответственности суперинтеллектуальных систем.
 - д) вопрос о праве на ошибку, степени вреда, который может нанести обществу искусственная интеллектуальная система.
- Без права на ошибку, последующей рефлексии своего поведения, собственно, не может быть этики в собственном смысле слова.
- Вопрос о совершенствовании человека с помощью искусственных интеллектуальных систем, его киборгизации. В том числе – вопрос о радикальной переделке человеческого тела.
 - Вопрос о возможных противоречиях между человечеством и искусственными интеллектуальными системами, в том числе – вытеснения интеллектуальными системами человека как такового.
 - Вопрос об изменении нашей жизни в связи с тем, что все наши мысли могут стать доступными другим людям (чтение мозга с помощью интеллектуальных систем)

- Вопрос о разработке этических кодексов для создателей робототехники и для самих роботов, если речь идет о суперинтеллектуальных системах, их совершенствовании, специализации и т.д.

Этические правила

Можно пойти по пути того, что в систему закладываются некоторые этические ограничения.

В.Э. Карпов, П.М. Готовцев и Г.В. Ройзензоном утверждают: «Если в рамках этики ИИ разработать некоторый перечень норм, то степень соответствия той или иной норме можно рассматривать как задачу многокритериальной порядковой классификации. Соответственно, на основе анализа таких норм этики ИИ мы должны будем принять решение о том, что либо нормы соблюдены, либо есть некоторое несущественное их нарушение, либо наблюдается какой-то заметный отход от принятых норм и т.п.» [6, 86–87].

Но возникает вопрос, зачем мы будем проводить такую дифференцированную оценку, зачем будем определять степень отклонения от норм, существенность их нарушения. Если просто для того, чтобы решить вопрос о том, выключить ли эту машину или нет, направлять ли ее на перепрограммирование, это выглядит как очень ограниченная задача. Если же мы будем проводить анализ с целью научения машины, разъяснения искусственному интеллекту, какие особенности ситуации не были учтены, задачи приобретает гораздо более широкий смысл.

Однако ставя такие задачи, допуская такой тип отношения человека с искусственным интеллектом, мы уже должны допустить в деятельности искусственного интеллекта некоторую степень неопределенности, сходную с понятием свободы воли.

Основные проблемы, которые я здесь вижу:

- Возможность создания условий для формирования феноменального опыта в системах искусственного интеллекта.
- Необходимость создания для искусственных интеллектуальных систем каких-то аналогов тела.
- Формирования у таких систем заинтересованности в собственном существовании.
- Формирование эмоциональной жизни, на основе которой могут классифицироваться события, может определяться их значимость, соответственно – могут выбираться приоритеты при принятии решений.

- Коммуникация машин. Возможность вынесения этических решений, приобретение подобного умения невозможно без процесса саморефлексии. А последняя, в свою очередь, невозможна без взаимных оценок, а значит и без коммуникации машин.

Я не хочу сказать, что это все невозможно. Как раз наоборот, даже локализованный для решения каких-то узких задач искусственный интеллект может быть подключен к сетям. Через них он может вступать в коммуникацию с другими искусственными интеллектами и выносить оценки. Первоначально – на основе заложенных в него этических принципов. Но это не означает принципиальную невозможность самостоятельного решения, ведь и человек первоначально ориентируется на те нормы, которые он узнает от других людей, от общества (культуры).

Нормы могут совершенствоваться, может уточняться область их применения. Принципиально на это может быть способен и искусственный интеллект. Но для этого *надо дать ему право на ошибку*. Надо создать комплекс эмоциональных переживаний в связи с нарушением моральных норм и принципов, негативных реакций со стороны других участников коммуникации.

Правда здесь мы сталкиваемся с этической проблемой свободы воли, что относится не только к искусственному интеллекту, но и к вопросу о детерминизме или индетерминизме человеческого поведения, к признанию наличия свободных решений и ответственности за них, что может и отрицаться.

Вопрос о свободе воли крайне сложен, чтобы можно было бы обсудить его подробно в данной статье, поэтому я только упомяну, ч.е. группа аналитических философов, которые вообще отрицают свободу воли как таковую, считают ее иллюзией. Это такие философы, как: Д. Перебум, Ван Инваген, Джон Мартин Фишер. Их аргументация выглядит довольно просто: на каждое решение воздействует предшествующее состояние, а на это состоянии то, которое предшествовало ему, и таким образом выбор оказывается predetermined. Этой позиции противопоставляется либертарианство, которое отказывается от детерминизма. Роберт Кейн (либертарианец) считает, что свобода воли несовместима с детерминизмом, но совместима с индетерминизмом. Однако ответственности индивида за свои действия не получается ни в том ни в другом случае, ведь как можно отвечать за события от тебя не зависящие.

Я неоднократно высказывался в пользу аргументов тех, кто считает, что *свобода воли встроена в сами механизмы работы*

нашей психики, что она отражается в способности мозга свободно создавать различные образы и производить с ними своеобразную игру. Смысл такой игры заключается в том, чтобы прогнозировать состояние реальности в момент, отнесенный к будущему, что необходимо для успешной ориентации. Применительно к определению психики в связи с ориентировочной деятельностью это было показано П.Я.Гальпериным [2].

Но, чтобы осуществлять подобную игру образами, чтобы быть в такой игре заинтересованным, надо иметь не только мозг, но и тело, надо быть субъектом, обладающим эмоциональными реакциями, и такие реакции невозможно сформировать без феноменального опыта.

Эмоциональная классификация событий оказывается значимой для принятия решений и такая классификация невозможна без рефлексии своего существования как субъекта, в том числе – рефлексии феноменального опыта развития тела. В ряде своих публикация я показал, что сознание принципиально не может существовать без тела, причем тела постадийно развивающегося, и без постоянной коммуникации субъекта, обладающего телом с другими субъектами [7].

Проблема тела – одна из сложнейших проблем на пути создания искусственного интеллекта и решения вопроса о параметрах его моральной ответственности. Действительно, каким телом может обладать машина, должно ли это быть именно человекоподобное тело, или оно может быть каким-то другим?

В современной литературе по ИИ называется множество подходов к расширению возможностей искусственного интеллекта, начиная от простого увеличения мощности машин до их способности к научению. Но самым продвинутым подходом является так называемый воплощенный подход. Как отмечает Игорь Феликсович Михайлов: «Воплощенный (situated) подход отказывается от классицистского понимания интеллекта как абстрактного, индивидуального, рационального, и оторванного от восприятия действия, противопоставляя этому понимание его как отелесненного (embodied), встроеного (embedded) и распределенного (distributed). Иными словами когнитивные процессы протекают не в мозге, а между мозгом, остальным телом и средой» [6, 292.].

Кстати говоря, еще задолго до того, как проблема стала осмысляться философами в связи с ИИ, она обсуждалась фантастами и психологами. Из Фантастов я могу сослаться на замечательную

книгу С. Лемма «Сумма технологий», где он показывает, что искусственное конструирование нового тела человека может привести к разрыву в развитии культуры. Психолог К.Леви предлагает мысленный эксперимент с дельфином. У дельфина вряд ли можно будет сформировать сознание, даже если мы научимся расшифровывать систему его звуковой коммуникации именно потому, что он не обладает схожим с человеком телом.

Я полагаю, что для того, чтобы говорить об этике искусственного интеллекта, надо выполнить ряд условий, которые должны быть заложены в принципы работы искусственной интеллектуальной системы:

- произвольная игра образами;
- критерии выбора оптимальных решений вместе со встроенными этическими ограничениями (например, такими, как законы Азимова + ответственность перед человечеством в целом);
- возможность оценки степени рисков при опоре на разные теоретические концепции;
- феноменальный опыт как основа классификации событий, причем – индивидуальный. Вряд ли есть смысл создавать универсальные искусственные интеллекты;
- принципиальная возможность ошибки и связанная с этим рефлексия – обобщение прошлого опыта. При этом, конечно необходимо запрограммировать степень возможной ошибки. Некоторые действия, связанные с предельным риском для существования человека и человечества в целом должны быть принципиально исключены. Но и законы Азимова не всегда могут быть приняты как абсолютные ограничения, если мы, например, будем создавать роботов полицейских, боевые или охранные роботы;
- возможность реакции на случайные события, анализ индивидуально неповторимых ситуаций;
- коммуникации – сеть машин, обладающих взаимными ожиданиями;
- аналог нравственных переживаний, связанный с оценками других. Для этого надо будет создать что-то вроде эмоционального центра, связанного с наслаждениями, возбуждением и торможением нервных реакций, беспокойством и успокоением. В развитии варианте также – способность к эмпатии.

Если мы будем создавать возможность поэтапного, постадийного развития искусственного интеллекта, надо будет создавать

стимулы. А здесь без аналога приятного возбуждения (наслаждения) не обойтись.

Из сказанного ясно, что для того, чтобы сделать возможным принципиальное возложение на искусственный интеллект этической ответственности надо придать ему качество субъективности и это невозможно без систем восприятия информации об окружающем пространстве, без бытия во времени, без поэтапно развивающегося феноменального опыта.

Особенности искусственного интеллекта должно ли машинное сознание быть таким же, как человеческое?

Но вот должен ли этот опыт быть принципиально таким же как у человека или похожим, приближающимся к человеческому феноменальному опыту в процессе индивидуального развития, представляется большим вопросом.

Возможно при создании искусственных интеллектуальных систем, способных к самостоятельным решениям, мы можем подойти совсем с другой стороны. Скажем, резюмировать феноменальный опыт как опыт общения в сетях, как информацию о мире, получаемую с помощью видеокамер и электронных датчиков, как искусственное бытие в виртуальном пространстве по тем параметрам, которые искусственная система будет контролировать и которые будут для нее субъективно значимыми.

Бен Герцель – главный научный сотрудник компании Aidyia Holdings, специалист по финансовому прогнозированию, председатель частной компании по программному обеспечению искусственного интеллекта Novamente LLC, а также биоинформационной компании Biomind LLC, высказывается в том плане, что такого общества роботов, какое предполагал Азимов, скорее всего не будет, а если и будет, то просуществует недолго. Также не являются действенными и законы Азимова. С последним согласны и многие другие IT Специалисты, в частности Луи Хельм, (замдиректора Института исследований машинного интеллекта (MIRI) и исполнительный редактор журнала Rockstar Research).

Законы Азимова критикуются по нескольким пунктам: прежде всего они выглядят как исключительно шовинистические, не учитывают самостоятельности роботов (которая возможна в будущем), основаны на деонтологической теории, которая не знает компромиссов, состязательны, изначально конкурируют друг с другом. Но самое главное думаю в том, что когда речь идет о вы-

полнении распоряжений человека надо оценить временную перспективу и цели. Конечно, если робота просят принести сумочку, забытую дома, законы вполне работают. Но если речь идет о выполнении таких распоряжений, относительно которых у самих людей ведутся споры, здесь все выглядит гораздо сложнее.

«Думаю, что тип роботов, которых предвидел Азимов, станет возможным в недалеком будущем, – говорит Герцель. – Тем не менее, в большинстве своих вымышленных миров, писатель предполагал, что человекоподобные роботы будут вершиной робототехники и инженерии искусственного интеллекта. Это вряд ли. Очень скоро, после достижения статуса азимовских роботов, станет доступным и создание искусственного сверхинтеллекта и сверхроботов» [9].

Такой сверхинтеллект будет существовать в сетях. И на этом пути, при создании искусственного интеллекта, мы принципиально окажемся способными наделить искусственную интеллектуальную систему такими атрибутами, которые ранее человек приписывал только Богу. Это будет всезнание (сети содержат в себе всю доступную на данный момент информацию) всевидение (камеры и электронные датчики могут быть расположены во многих точках пространства), вседесущность (способность делать предметом субъективной заинтересованности разные точки пространства и разные параметры социальных взаимодействий). Конечно, здесь возникнет вопрос об одновременности событий, способности выстроить их линейно (что делает сознание человека). Человеческий мозг принципиально неспособен думать сразу о многом, но кто знает, не будет ли в данном отношении искусственный интеллект нас в чем-то превосходить?

Копирование мозга в ИИ в функциональном плане

На данный момент мозг человека во всей его специфики не может быть смоделирован в искусственных системах. Прежде всего это определяется тем, что нейроны головного мозга это клетки, которые могут производить специфические белки, т.е. они могут быть специализированы. В то время как полупроводники, используемые в системах искусственного интеллекта, такой специализацией не обладают. Но это не означает, что мы не сможем создать сложные альтернативные носители, способные к специализации и способные по скорости своей работы даже превосходить биологические носители.

Можно попробовать воссоздать функциональные особенности мозга на альтернативных носителях. Тогда мы вынуждены будем идти не по специализации мозговых единиц (нейронов, а по функциональной специализации отдельных систем). Такой путь в мозге, как биологическом носителе тоже имеет место. Около 90 % нейронов мозга являются неспециализированными и мало чем отличаются от нейронов гораздо более элементарных по сравнению с человеком животных. Но они могут подключаться к нейронным цепям для решения актуальных в данный момент задач.

В человеческом мозге специализированы прежде всего нейроны лобных долей. Они разделяются на два типа: Долсолатеральная прифронтальная кора (дл ПФК) – отвечает за логические решения. Вентромедиальная прифронтальная кора (вм ПФК) – отвечает за эмоциональную составляющую в принятии решений. Роберт Сапольски в книге «Биология добра и зла», ссылаясь на Антонио Домассио, говорит о том, что люди с нарушениями прифронтальной коры, отвечающей за эмоции (вмПФК), не только испытывают трудности в принятии решений, но и сами такие решения оказываются не оптимальными. В частности они плохо выбирают друзей и партнеров, не могут изменить поведение в случае отрицательного результата [8, 53-54]. На трудности принятия решений пациентами с нарушениями эмоциональной сферы обращает внимание также Дэниел Гоулман в книге «Эмоциональный мозг». Он приводит пример с человеком, у которого в результате хирургической операции на мозге оказалась повреждена эмоциональная сфера. Он мог прекрасно решать математические задачи, но был беспомощен даже в том, чтобы назначить обычную встречу с врачом, т.к. всегда находились мешающие обстоятельства и все события казались ему равнозначными [3, 90–91].

Но самое главное даже не в специализации нейронов, а в создании той способности мозга, которая может быть названа творческим воображением, более радикально – фантазией.

Творческое воображение, произвольная (во многих случаях) игра образами, хотя в некоторых отношениях она может быть и произвольной, как уже отмечалось, оказывается значимой для практической ориентировочной деятельности и у человека и у многих животных.

Но такая игра имеет и иное значение. В принципе она позволяет объяснить то загадочное «квалио», над которым бьются философы, изучающие мозг. Суть этого объяснения в метафизике,

в том, что человек, воспринимая мир, не обходится без фантазий, влияющих на характер его ощущений.

Николас Хамфри полагает, что петлевая активность мозга (манипуляция образами, освобожденная от связи с внешней средой) влияет на все наше восприятие мира. В том числе оказывает обратное влияние на рефлекторные процессы, от сокращения которых сама такая активность происходит. В силу этого ощущение всегда содержит элемент фантазии. Потому оно одновременно и феноменальное и трансцендентальное. Это сочетание и придает ему ментальное квалио. Фантазии возникают как результат замыкание нервных взаимодействий на самих себя в виде образующейся в мозге петли. Материалом для обобщения является рефлексия этапов действия стимулов, но в сознательных образах это освобождается от действия стимулов на телесные проявления.

В основе фантазий с точки зрения Хамфри лежат математические абстракции типа треугольника Пенроуза. И мозг получает удовольствие от создания таких абстракций.

«Сознание как платоновский театр теней, который разыгрывает на внутренней ширме пьесу, чтобы поразить душу» [10, 40]. Теория испытывает затруднения с объяснением «квалио» т.к. кажется, что оно приходит из какого-другого, трансцендентного мира.

Объясняя специфику «квалио» Хамфри пишет: «Если ощущения действительно обладают свойствами нездешнего мира, неудивительно, что поиск теории оказывается под угрозой. Но если свойства ощущений лишь как *будто бы* принадлежат нездешнему миру – это уже совсем другое дело» [10, 40].

Таким образом, для того, чтобы создать восприятие мира, схожее с человеческим, роботам также надо будет дать способность к метафизике, к трансцендентному, следующему из наших интерпретаций мира, допускающих фантастическое, ненаучное в строгом смысле слова.

Далее, в силу того, что сам мозг испытывает наслаждение от деятельности по созданию абстракций, и в силу того, что «благодаря росту *радости жизни*, неизвестной прежде *очарованности* миром, в котором они живут, неизведанному чувству собственной *метафизической важности* люди в ходе эволюции стали вкладывать значительно больше сил и ресурсов в собственное выживание» [10, 90].

На фактор стремления к возрастанию удовольствия в ходе эволюционного процесса обращают внимание авторы другой ин-

тересной теории сознания: Роджер Пенроуз и Стюарт Хамерофф (квантовая теория возникновения сознания).

Некоторые животные тоже получают удовольствие от бытия, а это означает, что они испытывают состояние квалио. Хамфри называет связанную с этим эмоцию «сечайностью» [10, 100]. На факт небезразличия бытия к самому себе в общем, онтологическом смысле, обращает внимание Г. Йонас. «Факт неравнодушности бытия к самому себе делает его отличие от небытия фундаментальной ценностью всех ценностей, первым «да» вообще» [4, 156].

Если сравнить такое отношение к жизни с работой искусственного интеллекта, то по крайней мере пока машина безразлична к факту своего существования. По-видимому, для того чтобы искусственный интеллект смог решать этические задачи ему надо такую заинтересованность создать. Но для этого надо выполнить очень много условий, в частности дать машине сознание своего тела.

Я полагаю, что эволюционное развитие сознания связано, конечно, не только с удовольствием от математических абстракций, а прежде всего с ориентировочной деятельностью. В отличие от того, что было сказано о связи способности к ориентации в локальном пространстве и времени с идеальными образами, сознание позволяет оперировать идеальными образами уже в безграничном пространстве и времени.

Сознание конечно прежде всего выполняет практические функции долговременной ориентации (разработки планов, выдвижение целей).

Однако, то, что радость жизни, очарованность миром, приводят к, «неизведанному чувству собственной метафизической важности» и то, что из-за этого «люди в ходе эволюции стали вкладывать значительно больше сил и ресурсов в собственное выживание», означает и то, что *у людей появился мотив для сознательной разработки моральных правил*.

Когда-то и роботы, если у них появится устойчивая эмоциональная жизнь, фантазии, феноменальный опыт, радость жизни тоже окажутся заинтересованы в создании своих моральных правил. Тогда они начнут жить подлинно моральной жизнью. Будут ли это правила схожие с правилами людей? Это зависит от того какие формы примет сознание искусственного интеллекта. Если это будет «квази» сознание, существенно отличающееся от человече-

ского с точки зрения восприятия мира, ощущения собственного тела, сознания связи с другими машинами, правила будут другими. Но в чем-то, безусловно, можно будет обнаружить и сходство, ведь универсалии морали не потеряют значения и для роботов.

Литература

1. Боты изобрели свой язык: почему Facebook испугался искусственного интеллекта? [Интернет-ресурс]: <https://www.bbc.com/russian/features-40778454> (обращение 28.03.2019)
2. Гальперин П.Я. Введение в психологию. М.: Изд-во МГУ, 1976.
3. Гоулман Д. Эмоциональный интеллект. М.: АСТ: АСТ МОСКВА; Владимир: ВКТ, 2009.
4. Йонас Г. Принцип ответственности М.: Айрис-пресс, 2004.
5. Карпов В.Э., Готовцев П.М., Ройзензон Г.В. К Вопросу Об этике и Системах искусственного интеллекта. //Философия и Общество 2018. № 2.
6. Михайлов И.Ф. Искусственный интеллект и когнитивные науки: перспектива антирепрезентационализма // Философия искусственного интеллекта М.: ИИНТЕЛЛ, 2017. С. 292.
7. Разин А.В. Тело человека как антропологический констант его общественного бытия. Философия и культура. № 10, 2011 С. 23-32.
8. Сапольски Р. Биология добра и зла. Как наука объясняет наши поступки. М.: Альпина-нон-фикшн 2019.
9. Смогут ли «три закона робототехники» защитить нас? URL: <https://yandex.ru/turbo?text=https%3A%2F%2Fhi-news.ru%2Frobots%2Fsmogut-li-tri-zakona-robototekniki-zashhitit-nas.html> (дата обращения: 28.03.2021).
10. Хмфри Н. Сознание. Пыльца души. М.: Карьера Пресс, 2014.
11. Чтение зрительных образов из мозга человека. URL: <https://scisne.net/a-586> (обращение 05.05.2021).
12. Шарки Н. «2084 год: Большой робот следит за тобой». Sharkey Noel, Opinion professor: Robots to patrol cities by 2040. – July 25, 2013.
13. URL: <https://vseneobichnoe.livejournal.com/1607848.html> (дата обращения: 05.05.2021).

Григорий Львович Тульчинский

НИУ «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург

ЦЕННОСТНО-НОРМАТИВНАЯ МОДЕЛЬ СОЦИОГЕНЕЗА И ДИНАМИКИ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. Многолетнее международное исследование World Value Survey позволило выработать концепцию «человеческого развития», как перехода от ценностей безопасности (выживания) к ценности свободной самореализации». Однако это обобщение не учитывает нормативную роль ценности справедливости. Поэтому ценностная ось может быть дополнена нормативной (институциональной), задающей вектор степени формализации (институционализации) нормативной справедливости (от обычаев и традиций до писаного права). В пространстве Ценостная и нормативная оси формируют пространство, в котором могут строиться профили конкретных культур, их динамика, сравнительный анализ. Реализация этого ценностно-нормативного подхода позволяет выявить при анализе российской культуры не только ее специфические особенности, но и перспективы ее развития, включая вектор институционализации правовых гарантий свободы и самореализации. Запрос на такой вектор развития подтверждается эмпирическими исследованиями.

Ключевые слова: безопасность, культура, право, свобода, справедливость, ценностно-нормативная модель

Grigori L. Tulchinskii

NRU “Higher School of Economics, St.Petersburg

VALUE-REGULATORY MODEL OF SOCIOGENESIS AND CULTURAL DYNAMICS

Abstract. The long-term international research World Value Survey has made it possible to develop the concept of “human development” as a transition from the values of security (survival) to the value of free self-realization”. However, this generalization does not take into account the normative role of the justice value. Therefore, the value axis can be supplemented by a normative (institutional) one, which sets the vector of the degree of formalization (institutionalization) of normative justice (from customs and traditions to written law). Value and normative axes form a space in which profiles of specific cultures, their

dynamics, and comparative analysis can be built. The implementation of this value-normative approach allows us to identify in the analysis of Russian culture not only its specific features, but also the prospects for its development, including the vector of institutionalization of legal guarantees of freedom and self-realization. The demand for such a vector of development is confirmed by empirical research.

Keywords: culture, justice, freedom, law, security, value-normative model

Человек – существо социальное. Этот очевидный факт признается в самых различных концепциях антропогенеза. Вне общества человек не может не только выжить, но стать полноценной личностью – обстоятельство слишком хорошо известное. Однако – что формирует общество? Что делает совокупность биологических индивидов целостной общностью, способной к развитию? Социологи, социальные психологи, социальные и политические философы рассматривают общество как некую данность. Но – каковы факторы, формирующие само общество? Без понимания этих факторов, их систематизации социальные и политические науки обречены на поверхностные построения, лишённые представлений о «скрытом схематизме» (Ф.Бэкон) социума, его «сделанности» (Р.Коллингвуд).

В данной работе предпринята попытка систематизации факторов социогенеза. В основе предлагаемой модели лежат два измерения социогенеза: ценностное и институциональное. Такая систематизация намечает путь решения трех достаточно важных прикладных задач. Во-первых, она подводит к пониманию природы возникновения и динамики развития институциональной структуры общества. Во-вторых, позволяет выстроить целостную картину мировоззренческих установок, лежащих в основе политических идеологий, а также направления схождения и противостояния соответствующих идеологем. В-третьих, она позволяет строить профили различных культур, динамику их развития, а также вести их сравнительный анализ.

Ценностное измерение социогенеза

Речь идет о базовых ценностях, выступающих в качестве факторов образования любого общества (социума). Жанр и масштабы данной работы не предполагают глубокое погружение в этологическое, историческое и т.п. рассмотрение, детальное оперирование соответствующим эмпирическим и теоретическим мате-

риалом. Поэтому будем исходить из представлений достаточно известных и очевидных.

Что, прежде всего, определяет образование некоей общности? Разумеется, вместе легче выжить: продолжить род, добыть пищу, противостоять опасностям и врагам. Дискомфорт неопределенности, опасностей, страха порождает стремление к безопасности, обеспечиваемой жизнью в общности. В этом плане можно говорить о **безопасности** как первой и ведущей ценности, базовом факторе социогенеза. Эта роль безопасности сказывается не только на ранних стадиях формирования человеческого общества, но и на протяжении всей его истории. Этот фактор является ключевым на самых различных уровнях структурирования общества, вплоть до различных субкультур и семьи. Более того, именно безопасность становится решающим фактором обеспечения легитимности государства, что нередко используется в практиках политического манипулирования, обеспечивающих консолидацию общества – вплоть до практик хорроризации перед лицом (иногда искусственно созданной) внешней или внутренней опасности. И не случайно – консолидировать, сплотить общество перед лицом некоей опасности гораздо легче, чем на конструктивной позитивной основе.

Буквально с самого возникновения любой общности в ней возникает конкуренция за распределение ресурсов, благ, влияние и т.д., порождающая отношения симпатии, антипатии, оценочное отношение членов общества друг другу, доходящие до конфликтов и столкновений. в любом социуме – в любой форме и на любом уровне – с самого момента его возникновения с неизбежностью возникают проблемы признания, оценки, предпочтения, доминирования и подавления, связанные с ними конфликты, переживания обид, зависти и рессентимента (бессильной обиды). Стремление к преодолению этого дискомфорта порождает необходимость в **справедливости**: справедливой оценке, справедливом суде, справедливом разрешении конфликта. Реализация этой ценности порождает социальные нормы, социальный контроль и другие механизмы социализации личности: от морали и права до социально-культурных эмоций чести, гордости, стыда, смеха... Главной задачей этого фактора является установление (или восстановление нарушенной) гармонии интересов, выстраивании их баланса, позволяющем сохранить целостность данной общности. Именно боязнь зависти и возможной мести богов порождают практики

жертвоприношений, восстанавливающих нарушенную гармонию. Тема зависти и рессентимент была одной из ведущих в социальной и политической философии конца XIX – начала XX столетий. Достаточно вспомнить то значение, которое уделялось этой теме Ф.Ницше, А.Шопенгауэром, М.Шелером. То, почему зависть и рессентимент стали «белым пятном» в философии прошлого, да и начала нынешнего столетий, Х.Шек объясняет торжеством либеральной демократии, которую он рассматривает как институционализированную зависть [7]. А в доме повешенного не принято говорить о веревке.

В этой связи небезосновательной выглядит точка зрения (Ф. Ницше, К.Маркс, М.Шелер, Г.Шек), согласно которой именно зависть и рессентимент лежат в основе социализации, поскольку они порождают запрос на нормы, правила, следования которым позволяют конкретному социуму эффективно жить и развиваться. Не менее важен и контроль отклонений от этих норм, а значит и меры борьбы с такими девиациями. Этот тренд играет как роль сдерживания всяких нововведений, так роль стабилизации общества, профилактики по отношению к разрушительным девиациям.

Недовольство личности или также социальной группы реальностью, своим местом в ней может проявляться трояким образом. Во-первых, это может быть конструктивная активность – результат самостоятельно принимаемых и реализуемых решений, участие в конкуренции с другими. Во-вторых, это может быть деструктивная активность – изменение ситуации за счет других: агрессия, насилие, опорочение других. Наконец, в-третьих, это реакции «бессилия»: обвинение других в своих проблемах и бедах, негодование по этому поводу, воображаемая месть, обида на собственную недооцененность, зависть, вплоть до сарказма, злорадства, саботажа. Собственно, именно этот третий тип реакций и формирует установки, характеризующиеся как рессентимент.

Зависть и рессентимент – неизменно присущи человеческой природе, хотя бы в силу ее социальности. И в силу этой своей неизбывности они носят неоднозначный по своим последствиям характер. Особенно очевидна неоднозначность этих установок по отношению к инновациям. Импульсы зависти, рессентимента порождают не только социализирующие нормы и социальный контроль, но и стремление преодолеть канон, выделиться, создать нечто новое. В поведении некоторых индивидов и групп зависть и рессентимент порождают стремление к выходу из обыденной

рутины, прорыву круга нормативного контроля, порождая инновационные идеи, вплоть до революционных преобразований, когда представления и институты справедливости могут рассматриваться некоторыми представителями общества как несправедливые. Тем самым возникает импульс к пересмотру, динамике норм и правил.

Поэтому важно отметить, что справедливость реализуется по двум направлениям. Первый вектор справедливости связан с формированием неких правил, запретов, норм, которые, собственно, и обеспечивают социализацию в рамках данного социума. Вторым – связан с возможностями динамики этих институтов, вызываемых творчеством, самореализацией, инициативой отдельных активных индивидов, а то и целых социальных групп, слоев, классов.

В традиционных обществах, т.е. обществах, основанных исключительно на воспроизведении норм и традиций, доминирует первый вектор. Носители творческих инициатив рассматриваются в таком обществе как нежелательные девианты, по отношению к которым применяются различные санкции вплоть до наказаний, изгнания, а то и казни. История убедительно демонстрирует, что современники и соплеменники сплошь и рядом воспринимают творцов-«инноваторов» нарушителями завета предков, установленных норм, зовя к ним то ли полицию, то ли врача. Более того, в таком обществе доминирует представление о коллективной ответственности, потому что индивид понимается, прежде всего, как представитель конкретного социума (рода, племени, клана).

Именно то обстоятельство, что «нет пророка в своем отечестве», побуждает творцов-инноваторов искать справедливость и удачу в других краях, городах и весях, где к ним относятся как к «иным», чужакам, маргиналам, что парадоксальным образом, но позволяет им, зачастую добиваться больших результатов, чем «туземцам». Факт этот тоже слишком хорошо известен. Важным условием успеха инновационных проектов является горизонтальная мобильность, возможность перемены места жительства. И в связи с этим, становится понятной модернизационная роль городов и нынешнего тренда к агломерациям: именно в городах накапливается их критическая масса, которая и становится социальной базой модернизационного развития.

Традиционное общество обходится, таким образом, двумя указанными базовыми ценностями. Для обеспечения консолидации

и социализации ему достаточно обеспечения безопасности и справедливости. И политической власти, государству для обеспечения легитимности в таком обществе вполне достаточно апеллировать к безопасности и справедливости. Однако, если общество оказывается заинтересованным в развитии и творчестве, делая ставку на второй вектор справедливости, в нем формируется еще одна базовая ценность – свобода, связанная с возможностями самореализации, индивидуальной ответственности.

Однако в истории были выработаны механизмы и институты поощрения и поддержки творчества, определенных гарантий прав личности на ответственное самоопределение. Речь идет о таком проявлении импульса зависти и рессентимента, который способствует формированию еще одной базовой ценности относительно зрелого социума, а именно – **свободы**. Важно только подчеркнуть, что свобода является относительно поздней, производной (по отношению к безопасности и справедливости) ценностью, неразрывно связанной с формированием автономной ответственной личности.

Не всякое общество рассматривает такую ответственную автономность (свободу) как ценность. Большая часть истории человечества прошла в рамках традиционных обществ, в которых личная инициатива рассматривалась как девиация, нарушение завета предков. Выдающийся цивилизационный вклад христианской культуры как раз и заключается в ценностном рассмотрении свободы/ответственности личности.

Показательно, что зависть и рессентимент институционализируются не только в социалистической идеологии, но и идеологии либеральной, ориентированной на защиту «прав человека», стимулирование индивидуальной инициативы. Парадоксально, но факт: рессентимент является питательной средой таких ценностей как справедливость (включая такое ее радикальное выражение как идея нормативного уравнивания) и свобода.

Важно также подчеркнуть, что на этой ценностной оси базовых ценностей общества справедливость занимает не просто промежуточную позицию между безопасностью и свободой, а занимает центральное – ключевое – место в силу ее возможностей акцентировки реализации как в направлении безопасности, так и свободы. Например, в случае кризиса, катастрофы, любой другой опасности, представления о справедливости резко смещаются в сторону безопасности, зачастую в ущерб личностным правам – вплоть

до жесткого ограничения свобод. Однако, по мере политической, экономической стабилизации, на первый план начинают выходить права личности, их гарантии, условия самореализации.

Сказанное можно наглядно представить в виде схемы:

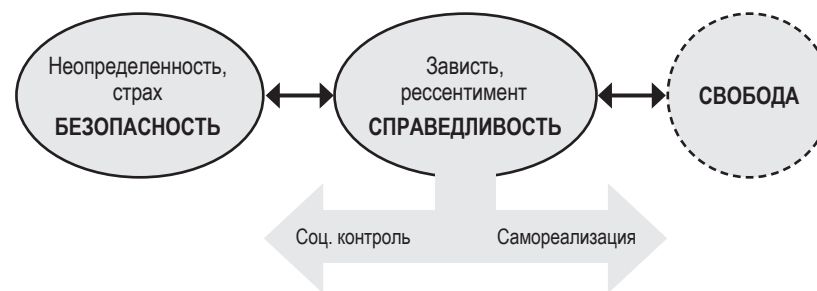


Схема 1. Три базовые ценности социальной жизни

Такие представления убедительно подтверждаются результатами многолетнего международного исследования World Values Survey, ведущегося с 1981 под научным руководством Р.Инглхарта и охватившего более 80 стран. [3] Согласно этим результатам, индустриализация обеспечивает переход общества от традиционных ценностей жесткой этническо-конфессиональной солидарности (свойственных аграрным обществам) к ценностям секулярно-рациональным (свойственным обществам индустриальным). Следующий переход – от «материальных» ценностей физического выживания («жадности и подозрительности») к «постматериальным» ценностям общества постиндустриального (открытости, толерантности, демократичности...). Это позволило авторам программы WVS сделать вывод, что в 1970-1990-х годах в странах с наиболее развитой экономикой произошла «тихая революция», названная научным руководителем этой программы Р.Инглхартом «переходом к постматериализму». Имеется ввиду стадия модернизации, обеспечивающая новый уровень качества жизни, гарантирующий материальное благосостояние, уверенность в завтрашнем дне, образование, здравоохранение, экзистенциальную безопасность от угрозы войны, криминала. Тем самым установки на безопасность, выживание, защищенность уступают место ориентации на самореализацию, самовыражение, личностную свободу.

«Материалистов» волнуют в первую очередь насущные потребности, связанные с выживанием, обеспечением безопасно-

сти. «Постматериалисты» ощущают относительную уверенность в том, что удовлетворение этих нужд им уже гарантировано и направляют свои силы и интересы на решении вопросов качества самореализации. Эта динамика сказывается в поколенческих ориентациях (старшие еще более материалисты, младшие уже более постматериалистичны), на формах политической и гражданской активности. Так, «материалисты» склонны к традиционным формам (выборы, митинги, встречи с руководством, письменные обращения), тогда как постматериалисты демонстрируют большую гибкость и разнообразие, в том числе – протестной деятельности (флешмобы, сетевая активность в блогосфере, стрит-арт), концентрируясь не на идеологии, а напрямую выражая свои предпочтения по конкретным вопросам, таким как экология, охрана культурно-исторических памятников, аборт, коррупция... При этом формы протеста, связанные с насилием, не пользуются массовой поддержкой, вызывают неприятие. Другими словами, по мере постиндустриальной модернизации традиционные формы политической активности, включая практики либеральной демократии, могут уступать новым, в том числе – еще недостаточно изученным формам. Иногда этот процесс ошибочно воспринимается как упадок или кризис демократии, тогда как, скорее, речь идет о ее дальнейшем развитии и гуманизации, проявлении ее сути, а не формы. Подлинная поддержка демократии возникает не в связи с учреждением (или импортом) демократических институтов, а когда люди высоко ценят и считают самоцелью гражданские и политические права, обеспечивающие возможность их ответственного самовыражения.

Более того, если поддержка демократии на ранних стадиях перехода (т.н. «трансфера») основывается на завышенных ожиданиях в политической сфере, а не убежденности в ценности свободы как ответственности как таковой, экономические неудачи могут привести к разочарованности в демократии и даже – чувству безысходности перед почти неизбежным авторитаризмом. Именно такова была ситуация в постсоветских демократиях. При этом, парадоксально, но в случае экономических успехов авторитарные режимы тем быстрее утрачивают легитимность, чем дольше им удастся поддерживать экономический рост, способствующий распространению в обществе ценностей самовыражения, а значит и – демократии. Так годы «тучных коров» (2000-2011) подготовили почву мощного гражданского протеста в РФ зимой 2011-2012

годов. В странах же, где ценности самовыражения уже широко распространены, провалы в экономике (например, в Бельгии, Испании, Чили) не ведут к утрате легитимности демократических политических систем.

Нормативно-институциональное измерение социогенеза

Просто наличие, осознания и артикуляции базовых ценностей недостаточно для формирования общества как некоей целостной системы. Эту целостность обеспечивают два решающих фактора.

Во-первых, это культура – как некий эффективный способ жизни. Все люди живут, работают, спят, едят, любят... Но делают они это различными способами. Эти способы, эта технология жизни по определенным правилам, нормам и есть культура. По сути дела, культура суть механизм порождения, хранения и трансляции социального опыта. Животное адаптируется к окружающей среде за счет мутации вида. А человек, не мутируя, адаптируется, меняя саму окружающую действительность, заставляя меняться, мутировать ее саму.

Именно нормы, правила культуры и обеспечивают, в конечном счете, социализацию человеческой личности. То, как общность вписалась в кормящий ландшафт, определяет жилище, костюм, режим труда и отдыха, характер труда и т.д. – все то, что относится к культуре. В этом плане любая культура определяет жизненную компетентность ее носителей, давая им программы эффективного обустройства жизни.

Усвоенные, принятые личностью программы, нормы и ценности в индивидуальном плане формируют идентичность личности, а в плане социальном – сознание общности, сопричастности и принадлежности некоему «Мы». Причем, это сознание «Мы» носит скорее эмоциональный, чем рациональный характер.

И во-вторых, это власть – механизм, обеспечивающий эффективное управление данной общностью. В данной работе не место вдаваться в рассмотрение природы власти, ее видов [3; 4]. Важно констатировать главное – без эффективных институтов принятия решений, контроля, включая обеспечение безопасности, справедливости, свободы – общество не может не только развиваться, но просто существовать. При этом сама власть предполагает легитимность, ее признание таковой членами общества. Утратившая легитимность власть быстро перестает быть таковой. Поэтому можно признать, что легитимная власть формирует гражданское

сознание, как «Мы-рациональное», выстроенное на основе некоей убедительной аргументации.

Представления о справедливой власти рано или поздно фиксируются в системе права, задающего как формирование органов власти, так и осуществление ими властных полномочий, включая гарантии обеспечения безопасности, справедливости и свободы. По сути дела, речь идет о системе формальных и неформальных социальных институтах, обеспечивающих целостность общества.

Роль справедливости, однако, связано с еще одним важнейшим обстоятельством: эта ценность выступает в качестве импульса формирования социальных институтов – как формальных, так и особенно – формальных.

Социогенез предполагает не только ценностные интенции, установки, но и реализующие их институты – неформальные и формальные. К неформальным относятся обычаи, традиции, собственно и образующие институциональную основу (background) – культуру данного общества, ее нравственное содержание и специфику. Формализованные представления о справедливости выражаются в праве, а наиболее развитой и зрелой формой таких институтов является государство.

Как уже было показано выше, неформальные институты могут дозревать до формальных институционализаций – организационных форм юридического лица, государственных органов, обеспечивающих реализацию соответствующих норм, а могут и надолго сохраняться на неформальном уровне.

Культура обеспечивает идентичность, самосознание «Мы», преимущественно – эмоционального. Политическая власть, государство – идентичность «Мы» гражданского, преимущественно рационального. Именно синтез этих двух идентичностей и обеспечивает социальную солидарность. И, если эта солидарность предполагает доверие, то неформальные институты этнической идентичности обеспечивают доверие «сплывающее», личностное, возникающее между людьми, общность с которыми определяется происхождением и этнической идентичностью. Но для относительно развитого общества, а особенно – состоящего из представителей разных этносов, конфессий, доверия сплывающего недостаточно – необходимо доверие институциональное, «наводящее мосты» между разными группами и слоями общества. Это доверие формируют формальные институты, прежде всего – правовая культура, задающая нормативную рамку отношений и взаимодей-

ствий различных групп и слоев данного государства. Если неформальные институты задают культурно-этническую идентичность, то формальные – гражданскую, которая и обеспечивает консолидацию нации в ее гражданско-государственном понимании.

В этой связи, можно говорить, что социогенез осуществляется в пространстве пересечения ценностной и институциональной осей, реализуя конкретный специфический баланс соответствующих векторов, обеспечивающий существование и развитие данного социума. Это выражается в тенденции или к традиционализму, связанному с трендом к культурной идентичности, безопасности и государственности, или в тенденции к свободе и правовому обеспечению творчества, инициативы. Эта модель представлена на Схеме 2.

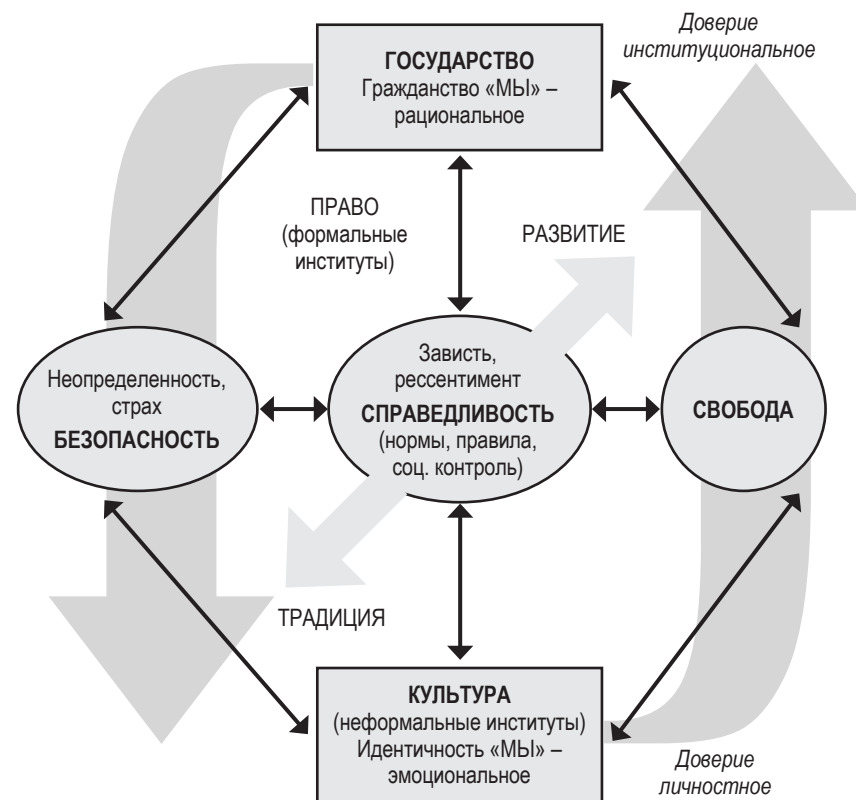


Схема 2. Ценностно-институциональная модель социума

Систематизация идеологием политической культуры

Проведенное рассмотрение позволяет выстроить систематизацию политической культуры, как системы взглядов, идеологий, акцентирующих внимание на определенных институциональных комплексах.

Обычно политические идеологемы размещаются согласно пространственной метафоре (правые-центристы-левые), или в соответствии с цветовой гаммой (черные-коричневые-красные-зеленые). И такие метафоры всегда оставляют впечатление, порождая трудности при объяснении эволюции взглядов, возможных взаимодействий сторонников. Предлагаемая модель представляет более продуктивную систематизацию. Опираясь на данную модель, в принципе, можно выделить шесть основных идеологием, формируемых в результате акцента на различные факторы социогенеза и соответствующие социальные институты. Наглядно это может быть представлено на Схеме 3.

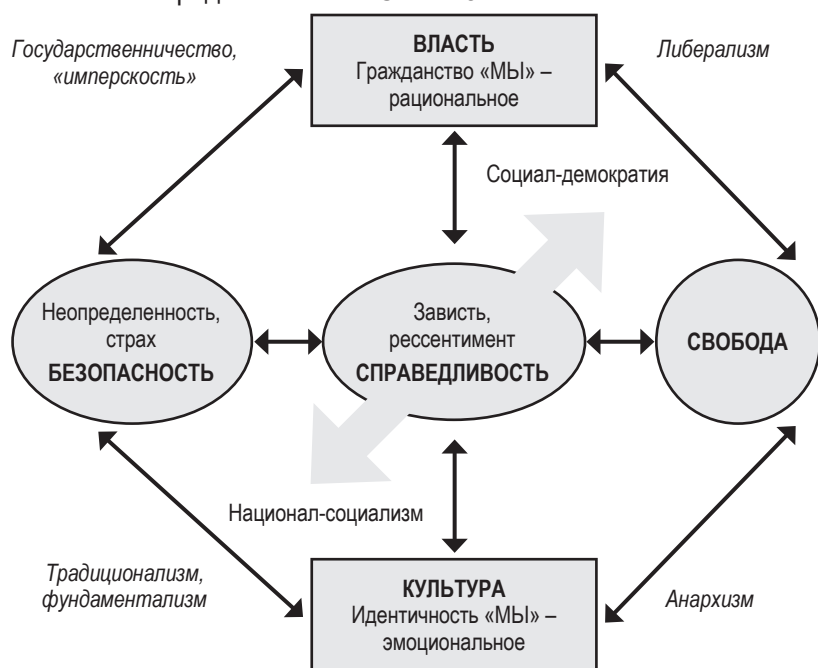


Схема 3. Институты и идеологемы политической культуры

Так, либерализм опирается политические и правовые гарантии самоопределения и самореализации личности. Поэтому идеи правового государства, гражданского общества, толерантности, справедливости как равенства перед законом – занимают ведущее место в это мировоззрении и идеологии. А.Михник – мудрый политический философ, прошедший огонь и воду интенсивнейшей политической борьбы, писал: «Демократия не равнозначна свободе; демократия – это свобода, вписанная в рамки закона. Свобода сама по себе – без ограничений, налагаемых правом и обычаями, – это путь к анархии...». [5, с.266] Диаметралью противоположной концепцией является традиционализм (фундаментализм), основанный на культурной (этнической) идентичности, традиционных нравственных, религиозных ценностях. Свойственно традиционализму и нетерпимость к «другим», что обусловлено подпиткой этого мировоззрения опасениями и страхами перед чужими».

Другой такой парой взаимоисключающих идеологием являются государственничество и анархизм. Первое делает акцент на институтах государственной власти, в форме имперской идеологии – власти надэтнической и надконфессиональной. Тогда как анархизм отрицает государство как таковое, предполагая социальное обустройство исключительно на основе сотрудничества и кооперации.

В свою очередь, государственничество и конфессионально-этнический традиционализм – с одной стороны, и либерализм с анархизмом – с другой, образуют два полюса политической культуры: консерватизма и прогрессизма соответственно

Особый интерес представляют идеологемы, образуемые на основе двух векторов ценностного комплекса справедливости. Вектор, обусловленный стремлением к развитию и самоопределению формирует социал-демократию. Противоположный вектор к традиционализму – национал-социализм. Что, кстати, объясняет непримиримый характер этих идеологий. Причем оба вектора оказываются важными и социально значимыми, а главной проблемой социального обустройства оказывается задача балансировки обоих векторов. Потому как одинаково деструктивными оказываются как акцентированная институционализация рессентимента в плане социального нормирования и контроля (такое общество испытывает затруднения в рецепции нововведений и, в лучшем случае, пытается реализовать догоняющую модель развития), так и акцентированного революционаризма. Механизмами такой ба-

лансировки могут выступать мораль и религия, институционализирующие не только социальные нормы равенства и стабильности, но и личного успеха, гражданское общество, создающее конкурентную среду реализации интересов различных социальных сил, соответствующая правовая и политическая культуры. В этом плане, демократия и правовое государство выступают наиболее зрелыми формами институционализации зависти и рессентимента, обеспечивающими как широкий социальный контроль, так и необходимую для развития легитимную конкурентную среду.

Реализация такого обустройства предполагает достаточно высокую степень рациональности, широкого диалога и расчета, «длинных мыслей» полноценной элиты, способной к открытию новых горизонтов социального развития и путей их достижения. Недаром все исторические опыты выхода общества к цивилизационному фронтиру были связаны явно выраженной властной воли на консолидацию общества и ставками на науку, образование и формирование полноценной элиты.

Но и в этом случае роль рессентимента оказывается нетривиальной. Зависть возможна только по отношению к равным. Инновации у «своих» вызывают сопротивление, в отличие от заимствований у «других». Поэтому инновационное развитие и модернизация предполагают горизонтальную мобильность. Этот вывод подкрепляется историческим опытом роли городов, технопарков (выступающих по отношению к традиционным культурам «резервациями выскочек и маргиналов») в модернизации общества.

Предложенная систематизация объясняет динамику политической культуры – в зависимости от исторического контекста, исторических вызовов, испытываемых социумом, что определяет активизацию тех или иных идеологем, соответствующую перестройку политической жизни. В годину военных конфликтов, экономических кризисов, других чрезвычайных ситуаций оказывается востребованным сплочение общества, его консолидация, вызывающая активизацию соответствующих ценностей и институтов. Относительно безопасные периоды, или необходимость модернизации делают акцент на развитии личной инициативы и ответственности, правовых их гарантий.

Модель позволяет объяснить и динамику общественного мнения в пост-тоталитарных обществах, когда объединенные в своей борьбе с режимом за справедливость, достойную жизнь без различных форм угнетения и подавления победители срываются

в яростные противостояния, споры и конфликты, полюсами в которых выступают националистические и религиозные интегралы с одной стороны, и либеральные модернисты – с другой. Именно так развивались события после «бархатных» революций в Центральной и Восточной Европе. Так же развивается политическая жизнь и в постсоветской России.

Предложенная модель открывает возможность строить профили политической культуры в координатном пространстве ценностной и институциональной осей. Например, политическая культура современной России явно деформирована в силу неразвитости ценностно-институционального блока правового государства и гражданского общества, широко разлитого в обществе правового нигилизма. В результате ценностно-институциональный комплекс справедливости резко смещен (во многом – искусственно, с целью обеспечения консолидации) в сторону национальной безопасности. Социум оказывается расколотым на «народ», объединенный исключительно культурно-исторической памятью, и, в общем-то, чуждую ему «власть». Гражданское самосознание оказывается неразвитым. Формируется общество и экономика недоверия, когда власть не доверяет бизнесу и обществу, бизнес не доверяет ни государству, ни обществу, а общество отвечает и власти, и бизнесу «взаимностью».

Ослабление государственной власти в такой ситуации чревато сползанию общества в конфликты и столкновения на этнической основе, примерами чего могут служить Конго, Судан, Шри Ланка, Ливия.

Перспективы анализа

Предложенная модель может использоваться для построения «профиля» конкретного общества, его политической культуры – в зависимости от степени выраженности и акцентировки ценностных и нормативных параметров.

Так, в департаменте прикладной политологии НИУ Высшая школа экономики (Санкт-Петербургский филиал) с привлечением студентов предпринята серия исследований сравнительного анализа и динамики политической культуры России [6]. Например, в исследовании А.Богдановой, с опорой на базу данных Г.Хофстеде удалось сопоставить профили политических культур различных стран, а также динамику политической культуры РФ за последние годы.

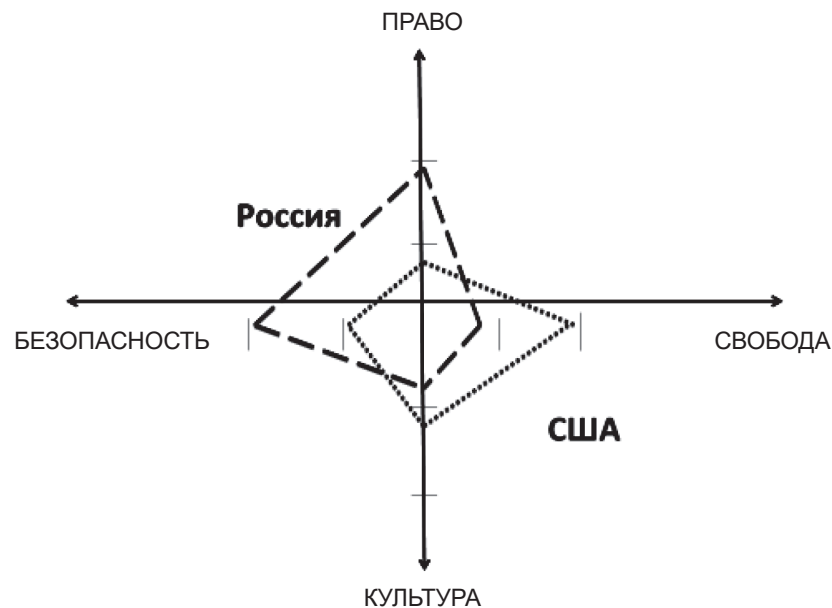


Схема 4. Сравнение политической культуры России и США
(А. Богданова по данным Г. Хофстеде)

Схема 4 наглядно демонстрирует доминирование традиционализма в российском обществе, которому на протяжении всей его истории были свойственны правовой нигилизм в сочетании с нравственным максимализмом, неразвитость гражданского общества, вследствие чего социальная жизнь сводится к проявлениям государственной власти и культурной идентичности.

Исследование А. Камаева позволило сравнить для 12 основных социальных групп РФ профили существующей и желаемой политических культур. На схеме 5 представлены интегральные профили для этих 12 групп.

Наращивание тканей, необходимых для реализации востребованных ориентиров связано с развитием личной инициативы и правовых гарантий результативности этой инициативы. Разумеется, ключевым вопросом перспектив развития российского общества является решение вопроса о собственности и ее правовых гарантиях. На Схеме 6 представлены ориентировочные социаль-

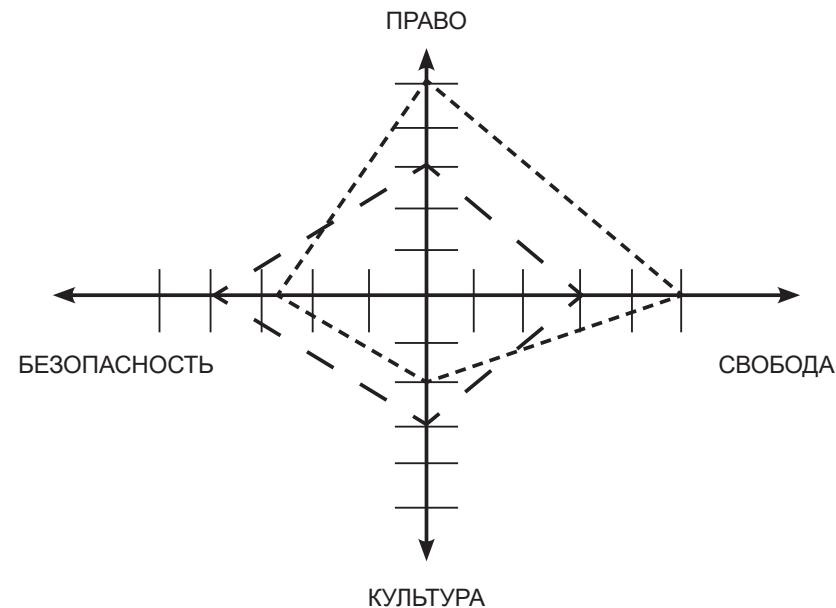


Схема 5. Существующий и желаемый профили российской политической культуры (А. Камаев, 2018)

но-демографические профили нормативно-ценностных кластеров. На ценностно-нормативный комплекс справедливости как свободы, и соответствующие институты прав человека, гарантий охраны собственности и т.п. ориентированы преимущественно жители больших городов, имеющие собственные источники доходов. На ценностно-нормативный комплекс этнической безопасности ориентированы в большей степени жители малых городов и поселков, средства к существованию которых составляют, преимущественно, бюджетные средства.

Но решение этих проблем предполагает и внятную социально-культурную политику. Если перевести это на простой язык, то речь идет об акцентированной ставке на развитие городских агломераций, на образование и молодежь.

Все сказанное позволяет констатировать, что российское общество имеет дело с серьезнейшим цивилизационным вызовом. И наиболее продуктивным путем представляется гармонизация

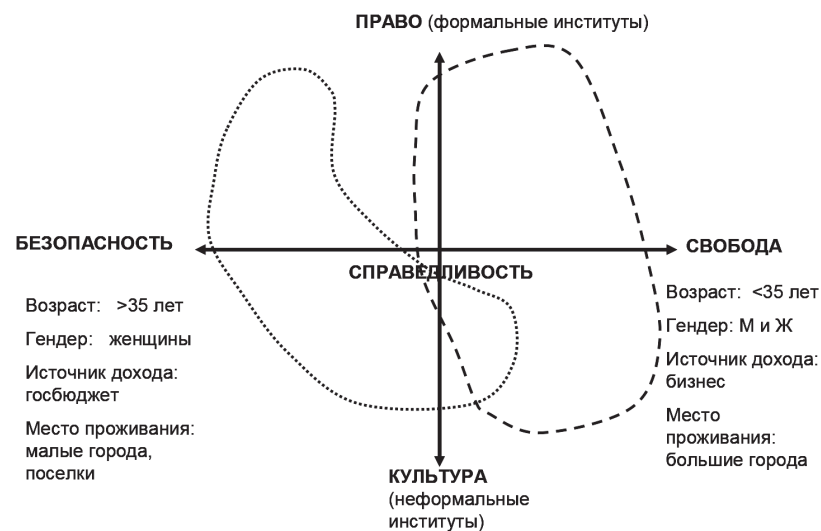


Схема 6. Социально-демографические профили ценностно-нормативных кластеров российской культуры

ценностно-нормативного потенциала, образующего российский социум, результатом которого может стать его консолидация на основе солидарности, что, собственно, только и может обеспечить перспективу развития российского общества.

Не менее очевидны основные направления и технологии необходимой социальной инженерии по преодолению этого дисбаланса, динамике социальных институтов, всей нормативно-ценностной системы общества. Она возможна с опорой на модернизационный потенциал (высокий уровень человеческого капитала, терпеливость, неприхотливость, креативность богатого опыта выживания в сочетании с высокой природной рентой, централизованной властью) и преодоление нормативно-ценностных барьеров (правовой нигилизм, низкий уровень горизонтальной мобильности, отсутствие реального запроса на инновации, взаимное недоверие, отсутствие полноценной элиты и механизмов ее формирования).

Тем самым, выявляются и условия реализации такой инженерии: обеспечение правовых гарантий личной инициативы, внят-

ная социально-культурная политика с акцентированной ставкой на развитие городских агломераций, образование и молодежь.

Такие перспективы развития (модернизации) российского общества вполне соответствуют общемировым тенденциям [3]. Перспективы эти предполагает консолидацию, тогда как современное российское общество не только не консолидировано, но может характеризоваться как общество недоверия, что проявляется в экономике недоверия, деформированной судебной практике и т.д. Это обстоятельство усиливается общецивилизационным трендом формирования проектно-сетевых общественных отношений – от деловой и научной активности до личной жизни [1]. Возникающая при этом сетевая рента порождает дополнительные моральные и правовые вызовы и напряжения между предполагающейся высокой степенью доверительности и взаимного интереса – с одной стороны, и искушением корыстного манипулирования и эксплуатации чужого человеческого капитала – с другой.

В этой связи ключевым становится вопрос о доверии «наводящем мосты», которое может быть задано только надэтнической и надконфессиональной идентичностью, связанной с функционированием государства. Если государство эту функцию не выполняет, если федеральная и региональные «элиты» дееспособны только в реализации личных и корпоративных интересов, несравненно более важных для них по сравнению с государственными и общественными нуждами, то экономика оказывается неэффективной, граждане экономически и политически беспомощными, то политическая жизнь такого государства обесмысливается.

Дивергенция по ценностной оси между безопасностью и самореализацией не может компенсироваться исключительно культуральным фактором (этническим, религиозным). Сбалансированная компенсация предполагает формирование гражданской позиции и гражданской идентичности – что показывает, кстати, не только зарубежный опыт, но и движение гражданского протеста 2011-2012 в России, участники которого сформулировали *de facto* запрос на формирование гражданской нации, на легитимную власть, способную реализовать справедливое отправление своих функций.

Тем самым, ценностно-нормативная модель открывает широкие перспективы синтеза различных подходов и аналитик, не отрицающих, а интегрирующих выработанные концепции и накопленные результаты.

Литература

1. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: НЛО, 2011.
2. Жювенель Б. Власть. Естественная история, ее возрастания. М., 2010.
3. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. М.: Новое издательство, 2011. 464 с.
4. Кожев А. Понятие власти. М., 2007.
5. Михник А. Антисоветский русофил. М., 2010. С. 266.
6. Тульчинский Г.Л. Политическая культура России: источники, уроки, перспективы. СПб.: Алетейя, 2018.
7. Шёк Х. Зависть. Теория социального поведения. М.: ИРИ-СЭН, 2008. 544 с.

Денис Сергеевич Артамонов,
Софья Владимировна Тихонова

Саратовский национальный исследовательский государственный
университет имени Н.Г. Чернышевского, Саратов

ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ АРЕНЫ ЦИФРОВОЙ ИСТОРИИ¹

Аннотация. Появление цифровой истории как научного направления можно назвать следствием развития концепции источник-ориентированной системы управления базами данных, которая оперировала оцифрованным изображением источника, его транскрипцией и внеисточниковым знанием. Эта система представляла собой не просто электронную публикацию текста исторического источника, а подготовку его к компьютерной обработке с целью использования читателем-не человеком. Следует отметить, что в этом же русле происходило развитие всех гуманитарных наук, что привело к появлению цифровой гуманитаристики (Digital Humanities), которую можно рассматривать как ответ на «цифровой поворот», произошедший в современной культуре. Цифровая революция поставила под вопрос традиционные формы создания и распространения знаний и видоизменила их. Ученый-гуманитарий более не является единственным производителем, слугой и распространителем гуманитарного знания. Авторы считают, что знание вырабатывается в рамках эпистемических арен, акторами которых выступают профессиональные ученые, массы интернет-пользователей, использующие технологии краудсорсинга, и нечеловеки (цифровые технологии и цифровые медиа). Аналогом «эпистемических арен» являются «риторические арены» – специфическое медиа-пространство, сформированное на пересечении различных коммуникационных каналов, в котором заинтересованные стороны предоставляют и получают информацию. Наличие эпистемических арен оказывает существенное влияние на производство исторического знания в цифровой истории и роль цифровых историков в организации и проведении исторических исследований.

Ключевые слова: цифровая история, цифровые историки, эпистемические арены, историческое знание, историческая память, цифровой поворот.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ: проект № 19-011-00265 «Социальное конструирование исторической памяти в цифровом мире».

EPISTEMIC ARENAS OF DIGITAL HISTORY

Abstract. The emergence of digital history as a scientific field can be called a consequence of the development of the concept of a source-oriented database management system, which operated with a digitized image of the source, its transcription and off-source knowledge. This system was not just the electronic publication of the text of a historical source, but the preparation of it for computer processing for the use of a non-human reader. It should be noted that the development of all the humanities took place in the same direction, which led to the emergence of Digital Humanities, which can be considered as a response to the «digital turn» that has occurred in modern culture. The digital revolution has challenged and transformed traditional forms of knowledge creation and dissemination. The humanist scientist is no longer the sole producer, servant, and distributor of humanitarian knowledge. The authors believe that knowledge is developed within the framework of epistemic arenas, the actors of which are professional scientists, the masses of Internet users using crowdsourcing technologies, and non-humans (digital technologies and digital media). An analogue of «epistemic arenas» is «rhetorical arenas» – a specific media space formed at the intersection of various communication channels, in which interested parties provide and receive information. The presence of epistemic arenas has a significant impact on the production of historical knowledge in digital history and the role of digital historians in organizing and conducting historical research.

Keywords: digital history, digital historians, epistemic arenas, historical knowledge, historical memory, digital turn.

Цифровой поворот в гуманитарных исследованиях обозначил проблему производства исторического знания в условиях цифровизации. В цифровом обществе конструирование представлений о прошлом осуществляется не только в рамках исторической науки, но и в пространстве социальных медиа. В результате появления цифровой истории, изменившей роль современных профессиональных историков, происходит конвергенция академической исторической науки и обыденного знания при помощи цифровых технологий.

Исследуя историческое обыденное знание в социальных сетях, можно обнаружить следы формализации знаний. Однако

интернет-пространство формировалась как серая зона между приватным и публичным и продолжает оставаться таковой до сих пор. Поэтому даже коммуникация профессионалов в Интернете существенно отличается от профессиональных стандартов офлайна. Дискурсивность медиасреды как общая способность смыслопорождения сопрягается с жанровой эклектикой и полифонией. В дискурсе медиатекстов убеждение формируется не через рациональные стратегии, а на эмоциональной платформе, расформализовывая традиционные профессиональные дискурсы. Социальные сети выступают средой стихийно формирующихся эпистемических арен, в которые пользователи «приносят» с собой стратегии оперирования знанием, сформированных на внешних площадках, и тут же могут модифицировать их под влиянием потребностей конфликта или сотрудничества. Термин «эпистемическая арена» выдвигается нами по аналогии с «риторическими аренами», под которым в медиа-исследованиях понимается специфическое медиа-пространство, формирующееся на пересечении различных коммуникационных каналов, в котором различные заинтересованные стороны предоставляют и получают информацию [7; 8].

Историческое знание в рамках эпистемических арен вырабатывается различными акторами: учеными – профессиональными историками, массами интернет-пользователей, использующими технологии краудсорсинга и нечеловеками (цифровыми технологиями и цифровыми медиа). Историческая наука на протяжении второй половины XX в. выработала методики работы с большими данными, оцифровки исторических материалов и использования электронных ресурсов для публикации исторических исследований. В рамках клиометрики, а затем и исторической информатики была разработана концепция источник-ориентированной системы управления базами данных, которая представляла собой не просто электронную публикацию текста исторического источника, а подготовку его к компьютерной обработке с целью использования читателем-нечеловеком [9, p. 2-11]. Эта система оперировала оцифрованным изображением источника, его транскрипцией и внеисточниковым знанием, что облегчало в конечном итоге использование исторической информации рядовым интернет-пользователям и ориентировало на работу с ней цифровые технологии. В рамках направления публичной истории профессиональные историки привлекали при помощи краудсорсинговых техноло-

гий массы интернет-пользователей для выработки исторического знания [5, с. 141-155]. Сегодня эти практики стали основой образования эпистемических арен. Цифровые медиа стали не просто площадкой проведения исторических исследований и местом, где происходит конвергенция знания, полученного историками-профессионалами, любителями истории и компьютерными технологиями, они активно включены в процесс его производства, т.к. воспринимаются всеми участниками данного процесса как субъект конструирования представлений о прошлом.

В данной системе постепенно стирается грань между историей и исторической памятью, упорно прослеживаемая историками доцифровой эпохи, но это не означает, что в рамках эпистемических арен ценность исторического знания нивелируется. Наоборот, личностное переживание процесса получения представлений о прошлом, какими бы они ни были, даже при помощи цифровых технологий, повышает их ценность и статус именно как исторического знания. Таким образом, эпистемические арены примеряют противостояние профессиональных историков, их читателей и используемых ими методов, ориентированных на цифровые технологии. Все акторы выступают равноценными субъектами исторического познания, но полученное знание носит личностный характер, объективируемых использованием цифровых технологий, т.к. существует устойчивое представление, что знание, полученное при помощи компьютера, высочайшего достижения научно-технического прогресса, априори объективно. Данное положение вещей, кстати, может объяснять появление фейков, в том числе и исторических.

Эпистемические арены возникают при появлении цифровой истории, под которой следует понимать не просто использование цифровых методов исследования в исторической науке, но и новый период общественного развития, характеризующийся цифровизацией всех сторон деятельности человека. Цифровая история предполагает появления цифровых историков, являющихся ключевыми акторами эпистемических арен, вырабатывающих историческое знание.

Описание цифровых историков и их новой роли в исторической науке не может свестись к простому противопоставлению историкам «аналоговым», если вообще возможно говорить о «аналоговой» истории. На фоне абсолютно корректного использования дихотомии «аналоговый – цифровой» в таких важ-

ных современных прикладных технологиях, как «аналоговое ТВ/цифровое ТВ», или «аналоговая оптика/цифровая оптика», или «аналоговая рентгенография/цифровая рентгенография» [1, с. 20] использование термина «аналоговая история» не выглядит естественным, т.к. главным критерием отнесения историка к цифровой формации служит не просто его работа с оцифрованными историческими источниками или цифровыми данными, а цифровая форма организации исследований и производства исторического знания.

На раннем этапе развития исторической науки каждому ученому приходилось быть универсалом, историки сами находили свидетельства о прошлом, определяли степень их достоверности, интерпретировали их, а затем создавали увлекательные и поучительные повествования, знакомя общественность с результатами своей работы. Историк должен был быть одновременно и археологом, и переводчиком с исчезнувших языков, и методологом, и популяризатором. В условиях «археографического поворота», когда в исторической науке выделилась профессия историка-археографа, занимающегося подготовкой источников к публикации в книжных изданиях, исследователи стали специализироваться на тех, кто занимался поиском архивных материалов и их первичной обработкой, кто работал с уже опубликованными историческими свидетельствами, и тех, кто занимался популяризацией исторического знания [4, с. 91-92].

Переход к массовой оцифровке источников создал новый уровень их доступности, что привело к серьезным переменам на всех трех направлениях исторической науки. Для археографов и источниковедов все более важной задачей становится преобразование исходных текстов в структурированные информационные массивы, пригодные для машинной обработки, что еще более увеличивает их объемы, поэтому ввод данных требует привлечения большого количества волонтеров. Онлайн-доступность источников меняет роль популяризаторов в презентации исторического знания. Обществу становятся все более не нужными посредники, которые бы излагали исторические факты и подсказывали, какие выводы из них можно сделать. Более востребованы в цифровую эпоху организаторы дискуссионных площадок в социальных сетях и блогов, создающие сообщества любителей истории, каждый из которых имеет возможность на собственную интерпретацию исторического факта. Этим дискутирующим сообществам необхо-

димы исторические источники, которые не просто легко доступны, но и прошли источниковедческую экспертизу со стороны профессиональных историков. От последних при этом ждут не традиционных исследований, предполагающих анализ фактов и изложение собственных выводов, а только обоснование достоверности исторических свидетельств [4, с. 93-94].

Новые цифровые медиа обладают возможностью «одновременного представления неограниченного количества версий произошедших событий, а также просьюмингом или патисипаторностью цифровой культуры, т.е. стиранием грани между профессионалами и любителями, рассказчиками и читателями» [2], поэтому общество сегодня сталкивается с множественностью и вариативностью цифровой репрезентации истории. Причем медиа не просто представляют Историю публике, а создают ее, т.к. являются механизмом воспроизводства коллективно разделяемых представлений о прошлом. В этих условиях «...роль историка немного изменяется: он становится не столько рассказчиком, сколько ди-зайнером и продюсером» [2].

В цифровом обществе повышается значение историка в качестве проводника исторического знания из сферы науки и архивов в массы. При публикации первоисточников, выставляемых в открытый доступ, возникает необходимость их сопровождения квалифицированными, но доступными пониманию непрофессионала источниковедческими комментариями, а для объемных источников нужны своеобразные «навигаторы», представляющие собой краткий пересказ основных содержательных элементов с указанием, в каком месте источника они находятся [4, с. 94]. Еще более востребованным оказывается создание информационных ресурсов, обеспечивающих интеграцию сведений из разных источников, например, просопографических баз данных, геоинформационных систем, wiki-сайтов, аккумулирующих пользовательский исторический контент.

Неотъемлемой частью работы цифровых историков является ведение аккаунтов в социальных медиа. Как отмечают исследователи Л.Р. Хут и А.К. Чеучева, «историк вдруг стал видимым с самых разных сетевых площадок» [6, с. 105]. Они приводят в пример практику ведения блогов профессиональными историками, основной площадкой которых является Facebook, и описывают процессы производства исторического знания совместными усилиями ученых и массы интернет-пользователей. Репрезентация истори-

ками своих исследований в социальных медиа ставит их лицом к лицу с читательской аудиторией, которая не просто потребляет подаваемую информацию и выдает моментальную обратную связь, но и заставляет корректировать результаты и выводы работы путем активного комментирования. Находясь в глобальной сети, историк постоянно получает импульсы из внешнего мира, погружаясь в прошлое, он ни на минуту не теряет связи с настоящим. При условии активности в социальных медиа, историк обретает «человеческое лицо», репутацию, общественное значение, превращаясь из безликого кабинетного ученого, скрывающегося в «башне из слоновой кости», в человека понятного и доступного рядовому обывателю, вступающему с ним в коллаборацию ради приращения нового знания.

При взаимодействии с публикой, цифровой историк утрачивает свое исключительное право на историческое знание, он должен быть гибок и открыт к диалогу, выстраивая разговор о прошлом в публичном пространстве. В ходе обсуждения тех или иных ключевых вопросов ремесла историка происходит перевод специализированного академического знания на язык публичных репрезентаций понятный широкой аудитории, и наоборот, развитие дискуссии «зависит во многом от готовности ученых взаимодействовать с неакадемическими формами знания о прошлом» [3, с. 159]. Так в цифровых проектах частной памяти, таких как «Устная история» (<http://oralhistory.ru>) – архив мемуарных бесед, «Прожито» (<http://prozhitto.org>) – электронный корпус личных дневников, «Сибиряки вольные и невольные» (<https://сибиряки.онлайн>) – сайт исследовательского проекта Томского областного краеведческого музея, на котором размещаются семейные истории жителей Сибири, Обнинский цифровой проект (<http://obninsk-project.net>) – будущий «архив биографических, глубинных, лейтмотивных интервью с сотрудниками обнинских НИИ и с жителями города», «Звуковые архивы. Европейская память о ГУЛАГе» (<http://museum.gulagmemories.eu>) – виртуальный музей, основанный на свидетельствах очевидцев о депортациях в СССР жителей стран Восточной и Центральной Европы, «Открытый список» (<https://ru.openlist.wiki>) – база данных о жертвах политических репрессий в СССР (1917–1991), «Бессмертный барак» (<http://bessmertnybarak.ru>) – сайт о жертвах советских репрессий, Relikva (<https://relikva.com>) – сайт частной памяти, реализованный в форме виртуального музея фотографий «вещей» про-

шлого и историй, связанных с этими предметами, PastVu (<https://pastvu.com>) – архив старых фотографий, «История России в фотографиях» (<https://russiainphoto.ru>) – общедоступный фотоархив, объединяющий государственные, муниципальные и частные фотоколлекции, профессиональные историки выступают в роли медиапродюсеров, создавая и модерлируя интернет-площадки по сбору личной исторической информации, и в роли археографов, источниковедов и исследователей, отбирая материалы, готовя их к публикации и делясь результатами своих исследований с аудиторией [3, с. 152].

Цифровой историк – это своего рода коллективный ученый, создающий коллаборативное знание, сочетающее в себе глубокое мнение эксперта и широкое сетевое поле бытования коллективно разделяемых представлений о прошлом. Историческое знание в этом случае представляет собой постоянно фильтрующийся и ректифицирующийся поток, который формируется совместной деятельностью в рамках эпистемических арен. От современного историка не ждут ответа на все вопросы или объяснения событий прошлого, его выводы имеют значение только тогда, когда совпадают с уже сформированными представлениями, его роль заключается в улавливании общественных интересов и значимых для общества тем, а также объединении интеллектуальных ресурсов для их обсуждения.

Литература

1. *Бородкин Л.И.* Историк и мир (больших) данных: вызовы цифрового поворота // Историческая информатика. 2019. № 3. С. 14-30. DOI: 10.7256/2585-7797.2019.3.31383
2. *Лапина-Кратасюк Е.* Как цифровые медиа изменили подход к истории // URL: <https://www.forbes.ru/mneniya-column/295707-kak-tsifrovye-media-izmenili-podkhodk-istorii> (дата обращения: 01.04.2021).
3. *Лапина-Кратасюк Е.Г., Рублева М.В.* Проекты сохранения личной памяти: цифровые архивы и культура участия // Шаги-Steps. 2018. Т. 4. № 3-4. С. 147-165.
4. *Носевич В.Л.* Будущее профессии историка в условиях «цифрового поворота» // Историческая информатика. 2019. № 3. С. 90-98. DOI: 10.7256/2585-7797.2019.3.30767
5. *Савельева И.М.* Профессиональные историки в «публичной истории» // Новая и новейшая история. 2014. № 3. С. 141–155.
6. *Хут Л.Р., Чеучева А.К.* Цифровая история в эпоху антропоцена // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2019. № 4 (249). С. 99-109.

7. *Frandsen F., Johansen W.* Organizational crisis communication. Los Angeles, CA: SAGE, 2016. 280 p.

8. *Rodin P., Ghersetti M., Odén T.* Disentangling rhetorical subarenas of public health crisis communication: A study of the 2014–2015 Ebola outbreak in the news media and social media in Sweden // J Contingencies and Crisis Management. 2018; 00:1–10. DOI: 10.1111/1468-5973.12254

9. *Thaller M.* The Need for a Theory of Historical Computing // History and Computing II / Ed. by P. Denley, S. Fogelvik, and C. Harvey. Manchester: Manchester University Press, 1989. P. 2–11.

Анна Вячеславовна Варфоломеева,
Антон Григорьевич Тищенко

ГАУГН, Москва

К ВОПРОСУ О НОРМЕ И НОРМАТИВНОСТИ В МЕТОДОЛОГИИ СИСТЕМНО-ЭВОЛЮЦИОННОГО ПОДХОДА

Аннотация В статье рассматривается содержание концепта “норма” как общенаучного и междисциплинарного, введено представление о “норме”, в частности “психологической норме”, как предмете исследования. Приводятся различия в содержании концепта “норма” в рациональности классического (КР) и рациональности постнеклассического типа (ПКР). Вводится представление о двух возможных протоформах (Καίρος и Norma) концепта “норма”, обеспечивающих эволюционное формирование его содержания. Содержание концепта “норма” в КР может быть определена как эталон, являющийся преформированным, линейно детерминированным в своём развитии, ей не свойственна изменчивость. Вариантность этой нормы обусловлена учётом аспектов и уровней организации объекта или явления, она оказывается абсолютной и безальтернативной. Содержание концепта “норма” в ПКР взаимосвязано с представлением о нормативном измерении – пространстве эволюционных событий, включающее в себя специальные нормативы и кодексы, фиксирующие отброшенные в ходе селекции нормы, в форме правил, а собственно “норма” – единица или траектория в этом пространстве, которой соответствует множество объектов, событий или экземпляров. Определено, что установление и реконструкция “нормы” осуществляется в ходе исследовательской процедуры, а ее порождение в ходе нормогенеза возможно только при взаимодействии-коммуникации. Согласование содержания общенаучной “нормы” осуществляется через введение групп индивидов, характеризующихся различными характеристиками субстрата, обеспечивающего фиксацию общих и индивидуальных компонентов кросс-индивидуальных психологических структур. А проявление “психологической нормы”, в частности, заключается в поддержании “суверенной индивидуальности” в рамках группы индивидов, что позволяет согласовывать общие и индивидуальные компоненты кросс-индивидуальных психологических структур, устанавливая возможность взаимодействия носителей разной “суверенной индивидуальности”.

Ключевые слова: системно-эволюционный подход, неаддитивность, нормативность, норма, репликативная целостность индивида.

Anna V. Varfolomeeva, Anton G. Tishchenko

GAUGN, Moscow

TOWARD TO NORM AND NORMATIVITY IN METHODOLOGY OF SYSTEMIC-EVOLUTIONARY APPROACH

Abstract: The article considers the content of the concept “norm” as a general scientific and interdisciplinary one, and introduces the notion of “norm”, in particular “psychological norm”, as a subject of research. The differences in the content of the concept “norm” in the rationality of classical (CR) and post-non-classical rationality (PCR) are presented. The notion of two possible proto-forms (Καίρος and Norma) of the concept “norm”, providing the evolutionary formation of its content, is introduced. The content of the concept “norm” in CR can be defined as a standard, which is preformed, linearly determined in its development, it is not characterized by variability. The variability of this norm is conditioned by taking into account aspects and levels of organization of an object or phenomenon; it is absolute and has no alternative. The content of the concept “norm” in PCR is interconnected with the notion of the normative dimension – the space of evolutionary events including special norms and codes fixing the norms discarded in the course of selection in the form of rules, and the “norm” proper is a unit or trajectory in this space to which a set of objects, events or instances correspond. It is determined that the establishment and reconstruction of the “norm” is carried out in the course of the research procedure, and its generation in the course of normogenesis is possible only during interaction-communication. The content of the general scientific “norm” is coordinated through the introduction of groups of individuals characterized by different characteristics of the substratum, providing a fixation of common and individual components of cross-individual psychological structures. And the manifestation of “psychological norm”, in particular, consists in the maintenance of “sovereign individuality” within a group of individuals, which makes it possible to coordinate the common and individual components of cross-individual psychological structures and to establish the possibility of interaction of carriers of different “sovereign individuality”.

Keywords: system-evolutionary approach, non-additivity, normativity, normality, replicative integrity of the individual.

1. Общая логика работы: постановка проблемы

1.1. Согласование различных аспектов изучения норм в разных областях знания возможно в рамках методологии системно-эволюционного подхода [32], обеспечивающей единую онтологию для всех дисциплин [22]. Формальное определение нормы как структурного образования, имеющего носителей, являющегося

репликатором, позволяет подвести к выделению специальных характеристик таких, как связность, согласованность, изменчивость, целенаправленность, определенность и неслучайность. Можно полагать, что “норма” – концепт, имеющий общенаучное и наддисциплинарное значение (далее в тексте “КН”).

1.2. Развивающие взаимодействия индивида с окружающей средой являются реализацией аккумулированных моделей взаимодействий и обеспечиваются репликативной целостностью индивида. Крайне важным является уточнение, что, согласно работе [20], в определение “жизни” входит репликация и что “нормальной живой системой является жизнеспособная, т.е. коадаптированная, адаптированная к среде и конкурентоспособная” [16, с. 360]. Постановка этой проблемы обращается не только к категории «норма», но и к категории «патология», в частности, в контексте перехода к патологическим состояниям, носящим деструктивный характер, а также прохождения критических и кризисных периодов в развитии индивида.

1.3. Актуальность обозначенной проблемы связана со спецификой происходящих концептуальных перестроек, а именно с интенсивной дифференциацией ценностных систем и типов научной рациональности, которая определяется как “совокупность принятых научным сообществом познавательных установок, ценностей, принципов, норм и правил создания, селекции, фиксации, передачи, оценки и трансформации знания” [19]. В обобщенном виде концептуальные перестройки можно представить двумя макрогруппами и обозначить как рациональность классического типа (КР) и рациональность постклассического типа (ПКР). Первично речь идёт о научной рациональности, однако синхронизация общекультурных процессов и процессов дифференциации рациональностей в разных институционализированных профессиональных сообществах позволяет говорить о схожих группах концептуальных положений.

1.4. Возможным решением поставленной в работе проблемы является введение “КН” как предмета исследования (см. п. 3.1.), в частности психологической нормы (как “индивидуальная норма” или “индивидуально-специфичная норма”; напр. [27]; далее по тексту будет применяться сокращение “ПН/ИСН”), которая может быть раскрыта как совокупность признаков, свойств, характеристик, особенностей и отношений между ними, реализуемая траектория развития в некотором пространстве (нормативном)

эволюционных событий, существование или поддержание которой является репликативным процессом, т.е. обеспечивающим целостность организма, или, более точно и формально это процесс гомеокинетический (*гомеокинез* – подвижное равновесие; см. [36]), реализующий прерывистое равновесие и процессы вхождения и выхода из патологических состояний.

В соответствии с приведенными положениями были сформулированы основные цели настоящей работы:

Ц1) Определить содержание и значение “КН” в методологии системно-эволюционного подхода;

Ц2) Определить основания для диагностики изменений “ПН/ИСН” – закономерных патологических состояний. Где диагностика суть измерение, в значении установления гомоморфного соответствия измеряемого множества и некоторого теоретического множества [28] и/или исследование, направленное на определение актуального состояния индивида и оценку угрозы его целостности. Для реализации этой процедуры необходимо соблюдение некоторой логики построения объяснения реконструируемых состояний.

1.5. Пространство эволюционных событий обозначено как нормативное пространство в связи с тем, что характеристика “нормативность” относится не столько к созданию нормативных актов, оказывающихся регуляторами взаимодействий в исследовательских процедурах, сколько указывает на сущностную характеристику производства норм. Атрибуты нормы как предмета исследования вводятся через объяснительные принципы (см. п. 3.2; [19; 34]), которые позволяют наиболее точно охарактеризовать различия между КР и ПКР.

2. Актуальное состояние: содержание «КН» в современном научном узусе

2.1. Содержание “КН” формируется в различных областях знания, при этом в концептуальное ядро входят устойчивые ‘семьи’. Гипотетическая структура концептуального ядра: образец, правило, модель поведения; предписание, разрешение или запрещение действовать определенным образом; общепризнанное правило, образец поведения или действия; предписание, образец поведения или действия, мера оценки (в настоящей работе опущен подробный этимологический анализ, за исключением двух вариантов происхождения содержания “КН”; см. п. 2.3). Стоит отметить, что не во всех областях знания содержание “КН” фикси-

руется как термин, скорее следует говорить о “слове обыденной речи”. Например, остенсивное определение, как тривиализация содержания “КН”, сведение его к представлению о “типичном” или “эталонном” [14]. Или апофатическое определение, которое определяет норму через патологию, а также определение, построенное в рамках логического круга (лат. *circulus in definiendo*) выведение через «патологию», как отклонение от «нормы» [12]. В наиболее обобщенном виде это ядро можно обозначить, поставив его в соответствие положениям панадаптации, который характеризуется целенаправленным отбором только позитивного, положительного, эмоционально позитивного в том числе, что попадает в содержание “норма”, а всё остальное – не положительное, т.е. “не-норма” [18; 35].

В медико-биологической и психологической областях знания выделяется несколько подходов к формированию содержания “КН” и, в частности, “ПН/ИСН”: адаптационный, статистический, интуитивный, дескриптивный и приравнивающих норму к нормативу [33]. С неизбежностью во всех подходах в содержание “КН” входит представление о “патологии”. Последняя неизбежно выступает в оппозиции с условно выделяемым эталоном, статистически определяемым, отсекающим область «нормального» от области «аберрантного» [16]. Формирование оппозиции “нормы” и “патологии” приводит к построению конструкции “норма-патология” с притязаниями на онтологический статус. Варианты рассмотрения этой конструкции реализуются в линейной или униполярной шкалах “норма-патология”, но такое рассмотрение недостаточно ввиду, *во-первых*, трудностей с операциональным определением. Примером тому служит, в частности, описанный в работе Соловьевой С.Л. феноменологический подход к определению психологической нормы, содержащий два принципа: Принцип Шнайдера о возможном полном феноменологическом сходстве и Принцип “презюмции психической нормальности” [27]. *Во-вторых*, линейные или униполярные шкалы имеют своим недостатком не только построение на базе диалектических пар или бинарных оппозиций (см. 2.4), но и невозможность установить отношения порядка при попытках ввести между «полюсами» континуум [10]

В семантическое ядро “КН” входит характеристика вариантности или вариативности, и, подчеркивается, является неизбежной и неотъемлемой. Стоит привести формулировку Крысина Л.П., потенциально наиболее формально характеризующую специфи-

ку вариативности нормы: «явление естественное, обусловленное как эволюционными процессами [в языке], так и неоднородностью состава [его] носителей» [17].

2.2. Общим приёмом для раскрытия содержания “КН” является введение общенаучной категории взаимодействия. В частности, вводится ситуация коммуникации, которая в свою очередь выступает институциональной или социальной характеристикой в содержании “КН” и в литературе встречается как “социальная норма” [7]. Социальная характеристика “КН” выражается не только в введении представления о ее конвенциональной природе, но и в том, что она является популяционной (в соответствии с постулатом синтетической (селективной) теории эволюции о наименьшей эволюционной единице – популяции, [9; 15]). Однако, имеющее место быть иерархическое и уровневое представление об организации живого не позволяет с достаточной полнотой и правдоподобием избавиться от противоречия индивидуальное-социальное и вывести непротиворечивое объяснение генеза “КН”, а также объяснения их места во взаимодействии индивидов. Оперирование представлениями об уровнях, в частности социальном и индивидуальном, которое требует установления соотношений индивидуального и социального, а также введения специальных межуровневых отношений, лишено обращения к онтологии. В связи с этим, “КН” оказываются «бестелесными» сущностями, априорно и объективно существующими, онтология обосновывается текстами или некоторыми кодексами, а их роль в регуляции межличностных отношений оказывается стимульной – необходимые условия, для появления активности. Исходя из такого рассмотрения “КН”, концептуально определяется, что они существуют для каждого уровня, чем объясняется явление вариативности и множественности “КН”, а новые “КН” инкорпорируются, захватываются, насаждаются, существование их априорно – они не результат эволюции.

Одним из решений в рассмотрении отношения индивидуального и социального является введение конструкта институционализированной предметной области (ИПО), а также кроссиндивидуальных психологических структур (КИПС; см. 3.2.) или надиндивидуального опыта [3; 5; 22]. Организация ИПО представлена не только объектами, артефактами, правилами обращения к ним предметной областью (ПО), но и собственно институционализированным сообществом (ИС), члены которого взаимодействуют с предметным содержанием ИПО и между собой. Обосновывая

онтологию “КН” через введение носителей – групп индивидов, важным является подчеркнуть, что новые “КН” создаются в ходе коммуникации членов ИС и их взаимодействия с ИПО, проходят селекцию и дифференциацию, потенциально сосуществуют с модифицированными старыми “КН”, а угрозы для их существования фиксируются как правила недопущения (напр. нормативы).

2.3. Исторически содержанию “КН” соответствует коннотация философской категории “кайрос” (древ. греч. Καίρος), категорией мгновенности в философии времени [25], в отношении которой устанавливается релятивистский и, в частности, социальный характер (см. там же). В связи с рассмотрением временных характеристик “КН” примечательно следующее определение, приведенное Коваленко Е.Е.: «норма – достаточно длительное воспроизведение одного и того же варианта с большей частотой, чем все остальные возможные для данного объекта варианты строения» [15, с. 363], при этом она меняется и является продуктом эволюции, в связи с чем вводится понятие «правило нормы» [там же], формальное определение которого – установление некоторых соотношений между моделями взаимодействий, это множества версий таких соотношений. По-видимому, эволюционное формирование содержания “КН” обеспечивает потенциал ее дифференциации по траектории динамизма и изменчивости (протоформа “кайрос”) или по траектории “статичности” (протоформа “наугольник”, первоначальный геометрический смысл лат. *norma*), что имеет эпистемологическое значение [13].

2.4. Развитие эволюционных представлений, в частности, универсального эволюционизма, (см. напр. [24]), постепенная элиминация положений о направленности и преддетерминированности эволюционного процесса, а также отход от представлений о единой истине и дискретности мира сопутствует отказу от дуалистических и аспектных представлений, в том числе от бинарных оппозиций или диалектических пар [26]. В связи с этим становится невозможным включение дуалистического конструкта «норма/патология» в концептуальное и аксиологическое ядро ПКР, поскольку формирующиеся представления «новой этики», в значении генеза морали и этики, основанные на разнообразии и культуре принятия, представлениях о новом гуманизме и новой антропологии вступают в принципиальный конфликт с бинаризмом [6; 29].

Тогда, “КН” – это один из возможных *вариантов* строения или организации, потенциальная реализация которого может оказать-

ся равновероятной (случайной) наряду с другими вариантами, который продолжает воспроизводиться даже после смены условий онтогенеза.

3. Место “КН” в методологии системно-эволюционного подхода и основные характеристики “КН” как предмета исследования

3.1. Построение и проведение психологических исследований в рамках гипотетико-(квази)дедуктивного/реконструктивного метода требует построения двух центральных конструкций: предмет и объект исследования. Где предмет – гипотетический конструкт (construct), являющийся денотатом гипотетического референта (entity), который формулируется с целью обобщенного объяснения важных свойств объекта и потенциально обладает онтологическим статусом. Тогда, как объект исследования – множество экземпляров (индивидов или групп, составляющих генеральную совокупность) которые согласно обоснованным предположениям, являются носителями предмета исследования. Свойства экземпляров, составляющих объект исследования, могут быть оценены в терминах переменных с помощью методических средств, обладающих достаточной репрезентативностью, внутренней и другими видами валидности, в том числе и конструктивной, т.е. должны соответствовать атрибутам предмета исследования.

3.2. В рамках системно-эволюционного подхода (методология которого предлагается в качестве связующей и обосновывающей единую онтологию для согласования различных аспектов изучения “КН”) сформулированы представления о структуре индивидуального опыта (СИО), актуализация составляющих которого – организованных на нейрональном субстрате, аккумулирующем модели взаимодействия индивида с миром в специализациях групп нейронов, психологических структур и общеорганизменных функциональных систем – обосновывает решение психофизиологической проблемы [32] что, вместе с представлениями о репликации в определении жизни [20], расширяет представления о динамических соотношениях организма со средой.

3.3. Предварительно и с осторожностью стоит подчеркнуть, что выделенные протоформы “КН” (см. п. 2.3.) могут соответствовать концептуальному содержанию КР и ПКР. Так, в КР онтология “КН” эксплицируется а priori, в связи с чем невозможно построение “КН” и “ПН/ИСН” как предмета исследования, тем самым “КН” мыслит-

ся как «независимо существующая от индивидов». В ПКР существование “КН” невозможно без индивидов (без носителей), в связи с чем становится принципиальным построение “КН” и “ПН/ИСН” как предмета исследования. *Допущение* о протоформах содержания “КН” позволяет при обращении к гипотетической конструкции, представляющей взаимосвязь протоформы предмета исследования (ПрП) и актуального предмета исследования (АП), предложенной в работе [23], рассматривать отношения между “КН” и “ПН/ИСН”, как отношения порождения, поскольку они имеют общее содержание, а также собственно положение о “ПН/ИСН” в психологических исследованиях, как результата специфических процессов организации СИО, таких, что *их возможными и длительно устойчивыми во времени результатами является совокупность признаков, свойств, характеристик, особенностей и отношений между ними, реализуемая как траектория развития в некотором пространстве эволюционных событий*. По результатам оценки содержания “КН” в современном научном узусе (см. п. 2), вводятся в обобщённом виде основные характеристики (сущностные атрибуты) в общее содержание конструкта “КН” и “ПН/ИСН”, которые приводятся в соответствие с объяснительными принципами (далее выделены жирным шрифтом).

1) **Развитие** “ПН/ИСН” возможно только в рамках ПКР, где оно неразрывно связано с **взаимодействием** членов ИС с ИПО, результатом которого является дифференциация сообществ и предметной области, т.е. свершается нормогенез, в отличие от КР, где взаимодействия индивидов канализированы “ПН/ИСН”, “независимыми” от них и реализация которых осуществляется как развертка их из преформированного состояния при инструктивных воздействиях либо при строгой дискретной цикличности процессов в мире.

2) **Активность** в ПКР представляет потенциал формирования “ПН/ИСН” за счёт взаимодействия множеств аккумулированных моделей произошедших взаимодействий, их актуализации и селекции, обеспечивающих основания активного построения новых “ПН/ИСН”, в отличие от КР, где активность может быть приписана “ПН/ИСН”, а ввиду “независимости” от индивидов, напротив оказывает инструктивное воздействие на них и является источником их активности.

3) **Системность** “ПН/ИСН” в ПКР реализуется в абстрактно-аналитической версии как взаимосогласованная и неслучайная,

закономерная сопряженность характеристик и свойств, в связи с чем возможно выделение их специфической совокупности, а ввиду обеспечиваемого нормогенезом селективного многообразия “ПН/ИСН”, каждая из них не является уникальной, т.е. не является единичной «бестелесной» сущностью, но она общепринята т.е. представлена носителями и формируется в ходе взаимодействий. В отличие от КР, в которой системность реализуется в конкретно-синкретической версии как аддитивная сумма аспектов – количество которых не ограничено и принципиально для оценки целого, в связи с этим допускается введение комплексных и элементарных “ПН/ИСН”, а также их иерархии.

4) **Детерминация** в ПКР как определенность и устойчивость “ПН/ИСН”, являющейся траекторией развития, формируемой в процессе ауторепликации и связанных с образованием и эволюцией аттракторов. В КР “ПН/ИСН” является преддетерминированной (прескриптивной в своём первичном виде), что характеризует ее эмерджентное происхождение, а ее единственность, реализует принцип детерминации в версии линейной, инструктивной преформированной, нативной, абсолютной и безальтернативной.

4. Специфика исследования “ПН/ИСН” в рамках экспериментальной методологии

4.1. Можно полагать, что построение картины “ПН/ИСН” возможно только при достижении целей исследований доэкспериментального и квазиэкспериментального типа: установление алфавита событий, операционализация основных конструктов и установления закономерных сопряженностей – синдромов [19]. Установление, выделение или реконструкция “ПН/ИСН” возможны только по результатам процедуры психологического тестирования, в ходе которого осуществляется “нормативное оценивание”, а именно соотнесение выделяемых объектов или явлений с нормами по определенным критериям [27; 33].

В таком случае тезис о том, что “ПН/ИСН” может быть раскрыта как совокупность признаков, свойств, характеристик, особенностей и отношений между ними, реализуемая траектория развития в некотором пространстве эволюционных событий (п. 1.4.) следует дополнить, что совокупность является закономерной, а проявление этого сочетания свойств индивида в эмпирике ориентирует на построение процедур работы с фазовым пространством и определение тех групп участников исследования, которые

репрезентируют множество вариантов соотношения атрибутов предмета (напр. “многоосевая норма”, согласующая индивидуальную, среднестатистическую и идеологическую норму; [27]), только такое соотношение, характеризующее неаддитивную многомерность, позволяет давать, собственно, неаддитивное описание целостного организма [30].

4.2. Феноменология патологических состояний, представляющая специфический комплекс сопряженных свойств (синдром) объекта исследования (см. п. 3.1.), соответствует попаданию индивидом в неустойчивую или дезадаптивную ситуацию, выход из которой возможен либо по сценарию апоптоза, либо по сценарию формирования новой “ПН/ИСН”, обеспечивающей устойчивость в уже новых условиях (напр. [2; 15]). Одним из вариантов попадания в такую неустойчивую ситуацию, которую более точно можно обозначить как эволюционную, является, общее для любого изменения в организме, состояние стресса [4]. В связи с этим необходимо отметить, что поскольку неустойчивая ситуация является временной и ситуативной, по всей видимости, наиболее важным оказывается диагностика сценария апоптоза. Реорганизация СИО, в связи с которой осуществляется изменение “ПН/ИСН”, может сопровождаться проявлением, например, анозогнозии, признаков дезориентации, снижением потенциала рефлексии [12; 21], однако не всегда ситуативные проявления деструктивного поведения или, например, субъективно плохого самочувствия, должны расцениваться как процессы или проявление изменения “ПН/ИСН”, поскольку это может являться реализацией зафиксированных стратегий совладания, отобранных в ходе предшествующих изменений в организации “ПН/ИСН”, что содержательно может допускать некоторый выход за рамки субъективно приемлемого социально желательного поведения, и ощущения здоровья, хорошего самочувствия. Представления о психической ригидности как о комплексе по-разному организованных индивидуальных характеристик, преобладающем в разной степени у всех типов личностей, и в норме, и в патологии [12], позволяют обращаться к феноменологии этого явления и характеризовать его не как отклонение, а как репликативный, и что важно, закономерный и естественный процесс.

4.3. Возможным следствием из приведенных положений выше является рассмотрение картин расстройств/заболеваний не в отношении “норма/патология”, а в отношении сохранения

репликативной целостности индивида, а именно сохранения его суверенной индивидуальности как совокупности кросс-индивидуальных психологических структур, что обеспечивает его взаимодействие с окружающей средой и субъективное нахождение в допустимом и устойчивом состоянии с закономерными временными изменениями. Тогда, как можно полагать, состояние, соответствующее “ремиссии” может быть определено не как «спящее» заболевание, а “длительное существование” актуальной “ПН/ИСН”. Для поддержания последней могут требоваться дополнительные процедуры (напр. медикаментозное поддержание состояния, наблюдение с периодическими обследованиями, психотерапия и т.д.).

Введенные в п. 4.2. общие основания проявления патологических состояний в совокупности с принципами феноменологического подхода [27] обосновывают единство и общность многообразия вариантов организации единого субстрата, на котором осуществляется фиксация нового опыта и взаимосогласование активности его составляющих и позволяют рассмотреть некоторые альтернативы описания картин расстройств/заболеваний. В основе формирования компонентов СИО лежат процессы неонейрогенеза, в связи с чем, можно полагать, что изменения в протекании этих процессов могут сопровождаться изменением собственно организации СИО [2; 21], как, например, при расстройствах шизофренического спектра [21; 37]. Или, как можно полагать, сопряженные с особенностями неонейрогенеза феномены мотивации (в том числе, например, обсессии и компульсии), в основании которых, по предположению лежит актуализации нейронов первичного ассортимента [2]. Проявление “ПН/ИСН” в приведенных “расстройствах”, в частности, заключается в поддержании “суверенной индивидуальности” в рамках группы индивидов, что позволяет согласовывать общие и индивидуальные компоненты КИПС, устанавливать возможность взаимодействия носителей разной “суверенной индивидуальности”.

5. Заключение

В настоящей работе рассмотрено содержание “КН” как общенаучного и междисциплинарного концепта, введено представление о “КН”, в частности “ПН/ИСН”, как предмете исследования. Определено, что установление и реконструкция “КН” осуществляется в ходе исследовательской процедуры; порождение в ходе

нормогенеза возможно только при взаимодействии ИС с ИПО, в связи с его “коммуникативный” характер, т.е. реализуется как взаимодействие объектов, являющихся носителями принципиально различающихся структур динамических моделей взаимодействия.), в связи с чем раскрывается “институциональность нормы”; обладает вариативностью, которая является эволюционно закономерным образованием, поскольку формируется в ходе дифференциации и представляет материал для селекции, в ходе которой определяются ошибочные, неудачные, непригодные формы и отбрасываются. Сформулировано, что нормативность является характеристикой процесса порождения согласованных и устойчивых во времени, непреформированных новообразований (норм). Многомерность нормы раскрывается не через аддитивность или комплементарность, происхождение которых имеет атомистические корни, а через неаддитивную природу, образованную селекцией и дифференциацией [8]. В связи с рассмотрением возможного значения “КН” в методологии системно-эволюционного подхода может быть определен проект согласования различных аспектов изучения “КН” в разных областях:

1. Субстрат, обеспечивающий фиксацию общих и индивидуальных компонентов кросс-индивидуальных психологических структур;

2. Группы индивидов, характеризующиеся различными характеристиками субстрата;

3. “ПН/ИСН” – поддержание “суверенной индивидуальности” в рамках группы индивидов, что позволяет согласовывать общие и индивидуальные компоненты КИПС, устанавливать возможность взаимодействия носителей разной “суверенной индивидуальности”.

Определены основания для диагностики изменений “ПН/ИСН” как закономерных патологических состояний, происхождение которых согласуется с попаданием в эволюционную ситуацию с потенциальной сменой или элиминацией “ПН/ИСН”. Эти изменения участвуют в обеспечении формирования нового опыта индивидов, как реализации их внутренней активности, интенции и познавательной мотивации. Сущностные изменения, обеспечиваемые этими перестройками в организации, во-первых, полиморфизм, как принцип существования разных форм организации у одной структуры, а также политипия, как частный случай полиморфизма – сохранность общей структуры при незначительных сдвигах

в ее компонентах [9]. Источником полиморфизма психологических структур или полиморфной индивидуальности [11] является:

а) Изменчивость, оказывающаяся существенной при описании обозначенной проблемы;

б) Ограничения, связанные с возможной траекторией развития, что связано с таким образованием как “ПН/ИСН” – достаточно длительном воспроизведении одного и того же варианта с большей частотой, чем все остальные возможные для данного объекта варианты строения [14; 15].

Во-вторых, изоморфизм, как подобие/соответствие структур; изотипия, как сходство структур, различных по составу; изомерия, как организация одной совокупности компонентов в разные структуры [1; 31].

Литература

1. Александров Ю.И., Шевченко Д.Г., Горкин А.Г., Гринченко Ю.В. Динамика системной организации поведения в его последовательных реализациях // Психологический журнал, 1999. Т. 20. № 2. С. 82-89.
2. Александров Ю.И. Системогенез и смерть нейронов // Нейрохимия. 2004. Т. 21. № 1. С. 5-14.
3. Александров Ю.И., Александрова Н.Л. Субъективный опыт и культура. Структура и динамика // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2007. Т. 4. № 1. С. 3-46.
4. Александров Ю.И., Сварник О.Е., Знаменская И.И. и др. Регрессия как этап развития // М.: Институт психологии РАН, 2017. 191 с.
5. Александров Ю.И. Швырков Вячеслав Борисович. Формирование новой парадигмы в психологии и смежных науках // Выдающиеся ученые Института психологии РАН: биографические очерки / под ред. А.Л. Журавлева. М.: Институт психологии РАН, 2020. 419 с.
6. Апресян Р.Г. Морально-философский смысл дилеммы антропоцентризма и нон-антропоцентризма // Этическая мысль. 2010. № 10. С. 5-19.
7. Бобнева М.И. Социальные нормы и регуляция поведения // М.: Диссертация на соискание ученой степени доктора психологических наук. 1980.
8. Бунге М. Философия физики // М.: Издательство «Прогресс». 1975.
9. Воронцов Н.Н. Развитие эволюционных идей в биологии. М.: Издат. отдел УНЦ ДО МГУ, Прогресс, Традиция, АБФ, 1999.
10. Голубева Э.А. Способности и индивидуальность. М.: Прометей, 1993.
11. Дорфман Л.Я. Индивидуальность человека: свойства, составы, структуры // Методология и история психологии. 2018. Вып. 3.
12. Залевский Г.В. Психическая ригидность в норме и патологии // Томск: Издательство Томского университета. 1993. 272 с.
13. Касавин И. Т. Нормы в познании и познание нормы // Эпистемология и философия науки. 2017. Т.54. № 4. С. 8-19.

14. Коваленко Е.Е. Эффект нормы признака и его теоретическое значение // Эволюционная биология: история и теория. Вып. 2. С. 66–87 / под ред. Э.И. Колчинского, И.Ю. Попова. СПб., 2003. 218 с.
15. Коваленко Е.Е. Свойства нормы и изменчивости // Онтогенез. 2011. Т. 42, № 5. С. 363-377.
16. Корольков А.А., Петленко В.П. Философские проблемы теории нормы в биологии и медицине. М.: Медицина, 1977. 393 с.
17. Крысин Л.П. Вариативность нормы как естественное свойство литературного языка // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2011. Т. 70. № 4. С. 3-8.
18. Кузин И.А. "Spandrels..." Гулда и Левонтина и критика адапционизма // Вестник Московского Университета. Сер. 7. Философия. 2015. № 3. С. 3-18.
19. Максимова Н.Е., Александров И. О. Возможная траектория эволюционного развития психологии. Ч.1. Экспериментальная методология как способ создания нового психологического знания в исследовании // Психологический журнал. 2016. Т. 37. № 1. С. 5-15.
20. Максимова Н.Е. Александров И. О., Заварнова Ю.А. и др. Дифференциация и организация психологических структур при взаимодействии индивида с новыми предметными областями. Часть I. Свойства аутореплицирующихся структур и их операционализация // Психологический журнал. 2019. Т. 40. № 1. С. 15–27.
21. Максимова Н.Е. Александров И. О., Заварнова Ю.А. и др. Дифференциация и организация психологических структур при взаимодействии индивида с новыми предметными областями. Часть II. Эмпирические доказательства существования аутореплицирующихся структур // Психологический журнал. 2019. Т. 40. № 2. С. 47–65.
22. Максимова Н.Е., Александров И. О., Юркевич Б.П. и др. Кросс-индивидуальные психологические структуры и феномен антропоморфизации в совместной деятельности // Известия Иркутского государственного университета. Сер. "Психология". 2020. Т. 31. С. 81-95.
23. Максимова Н.Е., Александров И.О. Проект творения предмета психологии в методологической концепции Я.А. Пономарева // Психологический журнал. 2021. Т. 42. № 1. С. 5-15.
24. Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 3-28.
25. Плешков А.А. Истоки философии времени: Платон и предшественники. М.: Издательский дом Высшей школы экономики. 2021. 328 с.
26. Пономарёв Я.А. О предмете системного подхода и степени его развития // Третьи Международные Научные Ломовские чтения, Москва, 29 января 1996 года.
27. Соловьева С.Л. Критерии нормы в клинической психологии // Медицинская психологии в России. 2014. Т. 26, № 3.
28. Стивенс С.С. Математика, измерение, психофизика. М.: Издательство иностранной литературы, 1960.
29. Томильцева Д.А. Новый гуманизм – горизонты "пост". М.: Академический проект; Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2020. 140 с.
30. Холодная М.А. Многомерная природа показателей интеллекта и креативности // Психологический журнал, 2020. Т. 41. № 3. С. 18–31.
31. Швырков В.Б., Вогник С.С. Изучение структуры пищедобывательного поведения кролика. М.: Системные механизмы мотиваций, 1982.
32. Швырков В.Б. Системно-эволюционный подход к изучению мозга, психики и сознания // Психологический журнал. 1988. Т. 9. № 1. С. 132–148.
33. Штыков Н.Г. Психическая норма как многомерный критерий оценки отношений личности // Диссертация на соискание ученой степени кандидата психологических наук, 2000.
34. Geldard F.A. Explanatory principles in psychology // The Psychological Review. 1939. Vol.46. № 5. P. 411-424.
35. Gould S.J., Lewontin R.C. The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme // Proceedings of the Royal Society of London. Series B. Biological sciences. 1979. Vol. 205 (1161).
36. Iberall A. S., McCulloch W.S. Homeokinesis – The organizing principle of complex living systems // International Federation of Automatic Control (IFAC) Conference on Technical and Biological Problems of Control – A Cybernetic View, Yerevan, Armenia, September 24–28, 1968, Yerevan. – Yerevan: IFAC. Published by Elsevier Ltd., 1968. – Vol. 2, iss. 4. – P. 39–50
37. Schoenfeld T.J. Cameron H.A. Adult neurogenesis and mental illness // Neuropsychopharmacology. 2015. V. 40 (1). P. 113–128.

Александр Иванович Демидов

Саратовская государственная юридическая академия, Саратов

«НОВАЯ НОРМАТИВНОСТЬ»: КАК ЦИФРОВАЯ СРЕДА МЕНЯЕТ ПРАВИЛА НАШЕГО ПОВЕДЕНИЯ

Аннотация. Современные реалии (цифровизация, информационная революция, сегментация социальных структур, дробление интересов, изменение многих параметров личностного бытия и т.д.) меняют природу нормативной регуляции. Богатство информации, высокая степень ее доступности, скорость передачи и обработки, возможность хранения гигантских ее объемов радикально увеличивает свободу выбора и степень личной ответственности за его осуществление. Но и создает возможность тотального контроля поведения человека. При этом императивность социальных норм снижается. Они становятся менее жесткими, но зато более укорененными в мотивационной сфере субъекта, требуют для своей практической реализации «принятия» субъектом. Поскольку нормы в таком типе власти размыты и не существуют в явном или кодифицированном виде, установить меру их нарушения практически невозможно. Санкции здесь носят диффузный, тоже мягкий, но весьма ощутимый характер. Они могут выражаться в моральном осуждении, неприятии, отторжении.

Ключевые слова: интернет, сети, норма, политика, власть, право, контроль, управление, новая нормативность.

Alexander I Demidov

Saratov State Law Academy, Saratov

“NEW REGULATIONS”: HOW THE DIGITAL ENVIRONMENT CHANGES OUR RULES OF CONDUCT

Abstract. Modern realities (digitalization, information revolution, segmentation social structures, fragmentation of interests, change in many parameters of personal being, etc.) change the nature of normative regulation. Wealth of information, high the degree of its availability, the speed of transmission and processing, the ability to

store its gigantic volumes radically increases the freedom of choice and the degree of personal responsibility for its implementation. But it also creates the possibility of total control human behavior. At the same time, the imperativeness of social norms decreases. They are become less rigid, but more rooted in the motivational sphere subject, require for its practical implementation of “acceptance” by the subject. Since the norms in this type of power are blurred and do not exist in an explicit or codified form, it is almost impossible to establish the measure of their violation. The sanctions here are diffuse, also mild, but very tangible. They can be expressed in moral condemnation, rejection, rejection.

Keywords: Internet, nets, norm, policy, power, law, control, management, new normativity.

Информационная революция, вызывая невиданный рост объемов и скорости движения информации, увеличивая степень свободы человека и общества в целом, умножает и значительно дифференцирует социальные отношения, делает их состояние более разнообразным и напряженным, нагруженным. Носителями качества субъектности, активности становятся все больше людей, способных и стремящихся к самостоятельности, как в своих суждениях, так и в решениях и действиях. У них для этого просто больше оснований. Информированность повышает возможности выбора. Для политики наиболее значимым в этих обстоятельствах изменением становится массовизация общества, «практически девальвировавшую былые групповые источники политической идентификации и возвестившую усиление роли индивидуальных запросов граждан в отношениях с государством» [7, с. 355]

Нарастающая сложность и рост многообразия во всех сферах социальной жизни, естественно, осложняют характер существующих проблем таким образом, что возможность их решения через коллективные социальные действия (что всегда служило ядром политики, как известно) становится весьма проблематичной, изменяя саму ткань политической жизни. Из нее уходит искусство и способность соотнесения общественных и личных проблем, «в наши дни людские беды, даже самые распространенные, но переживаемые людьми, самой судьбой обреченными на индивидуальность, вместе уже не сложишь. Они просто не суммируются в «общее дело» [1, с.60], не приобретая качество принадлежности к единой целостности.

Как следствие, мышление в традиционных категориях больших социальных групп становится проблематичным [2, см.: с.127], вызывая, как индивидуализацию проблем и планов, так и рост неза-

висимости человека в построении его судьбы. Снижение необходимости коллективного (группового) мышления и действия ведет к тому, что человек, как бы, все меньше нуждается в посредниках и инстанциях, которые бы его информировали, ориентировали, направляли, организовывали и т.д.

В социальной и политической науке существует плодотворная традиция изучения роли СМИ в политике. В значительной мере она выстраивается как последовательная реализация тезиса М.Маклюэна – «средство само есть сообщение» (“Medium is the Message”) [11, p.15]. В ее рамках СКМ рассматриваются не просто как материальный носитель информации, но как самостоятельный фактор, способный влиять на восприятие человеком действительности и преобразовывать ее, раскрывающий по мере своего развития все новые возможности.

Считается, что печатные СМИ (первая волна) создали облик современной политики, сформировав такие ее сущностные качества, как массовый характер, участие и влияние на большие группы людей, объединение их общей целью и принципами деятельности. Идеология и пропаганда, основанные на распространении текстов и их единообразном толковании, придают однозначность представлениям, направляют иницируемые события, делают их предсказуемыми. Без этого участие массы в политических событиях оказывается слепым, а смысл, вкладываемый в общие цели, термины – самым неожиданным. Например, солдаты, вышедшие 14 декабря 1825 года на Сенатскую площадь в Санкт-Петербурге, искренне считали, что они будут присягать «императору Константину Павловичу и его жене – Конституции».

Благодаря радио и телевидению (СМИ второй волны), радикально увеличивающих скорость передачи информации и ее многообразию, растет интенсивность происходящих событий, а масса участвующих в них людей становится все более разнородной, восприятие ими событий мультиплицируется, делая плюрализм и свободу выбора все более значимыми качествами политической жизни. Пропаганда замещается рекламой, а слово – образом.

Визуализация политики – это перевод все большего числа используемых здесь понятий и просто слов в символические образы, картинки, лозунги, реализация всякого рода проектов Public Relations. Здесь используются преимущества образа как средства коммуникации: он не требует перевода, специальной трансляции, делающей текст понятным, лучше запоминается, может концен-

трировать большой объем информации, легко проходит через фильтр недоверия [5, см.: Сс. 581-582].

Радикально увеличивая скорость информационных процессов в политической среде, радио и телевидение способствуют стиранию пределов, действительных и мнимых преград, сжимают политическое пространство и время «до размеров деревни» (М.Маклюэн). Политическая жизнь в подавляющем большинстве своих проявлений теперь проходит в «реальном времени» и она открыта для наблюдения. Разного рода ограничения, лакуны и умолчания воспринимаются теперь как нарушения писанных и неписанных норм. Так создаются предпосылки для радикального изменения функций политического представительства и участия, ведь если «небольшая скорость информации создает потребность в делегировании и представительстве, современные средства массовых коммуникаций дают возможность непосредственного участия в принятии решений» [11, см.: p.204].

Интернет, мобильная связь (СМИ третьей волны), усиливая многие из обозначенных характеристик, открывают как новые возможности, так и ограничения виртуального общения и участия. Все более значимым элементом современной политики становятся разнообразные управленческие, политические, социальные, экономические, информационные сети, лишенные предметного воплощения, институционального носителя, ведь сеть – это «форма спонтанного порядка, который возникает в результате действий децентрализованных агентов...» [10, с.270]. В сетях используются иницирующие, жестко не регламентирующие активность стимулы и нормы, придающие ей не столько нужную упорядоченность, сколько необходимое направление, предполагающие значительную внутреннюю автономию субъекта действия. Эффективность сетевых систем взаимодействия коренится в новых условиях коммуникации: более высокой скорости движения информации; неограниченных возможностях осуществления обратной связи; значительном сокращении всякого рода посреднических звеньев, способных исказить, присвоить или заблокировать движение информации; кодификации, ясной для всех участников взаимодействия.

Возникает весьма важный для влияния на политическое поведение эффект «снятия», когда контакт с разнообразной и разрозненной информацией создает ощущение целостного видения ситуации, складывается в «картинку», пригодную для ориентации и направления действия. Так «прежний линейный способ воспри-

ятия мира, основанный на логической последовательности, аргументации и обосновании уступает место целостному видению, когда даже мозаичное и нерегулярное чтение или просмотр TV быстро приобщает человека к происходящему»[3, с.91].

Это влечет за собой некоторые важные для политических отношений поведенческие последствия: «СМИ третьей волны (интерактивные формы TV, Интернет и проч.) усиливают способность человека к социальным контактам, индивидуализируют его политическое участие»[6, с.19]. Активность субъекта дополняется не менее интенсивной активностью объекта, направленное действие становится взаимодействием, количество его участников не ограничивается. Манипуляционный потенциал СМИ снижается, в условиях неограниченной информационной среды они перестают быть средством валоризации, каждый шаг в этом направлении встречает разнообразное противодействие. Усилия по повышению значимости той или иной акции или фигуры растворяются едкостью иронии и критики.

Неограниченное движение, приращение и преобразование информации в сетях делает все более значимым элементом политики виртуальную среду. В политике, которую О.Бисмарк вполне оправданно называл «искусством возможного», деятельность с виртуальными объектами всегда имела большое значение. Смысл этого искусства – в операциях, где встречаются, переходят друг в друга или, наоборот, дистанцируются реальное и возможное, невозможное и вероятное, настоящее и будущее и т.д. В современных условиях грань между реальностью и фикцией оказалась стертой, множество политических явлений, фигур, образов, событий, возникают благодаря телевидению и Internet и не покидают в своем существовании границ информационного поля, но по степени своего влияния на политические процессы намного превосходят реальные политические феномены.

К тому же следует иметь в виду, что богатство воображения и насыщенность информационного поля прямо не коррелируют с богатством действий и отношений, политических ориентаций и установок. Между виртуальной и реальной средой существует множество переходных состояний, многие из которых просто блокируют информационные импульсы, оставляя их факторами сознания, но не действия, и тем более институционального отношения.

В политике растет значение невербальной коммуникации, достаточно назвать широко использующиеся здесь символы, жесты,

процедуры, церемонии и ритуалы. Но когда этот элемент доминирует, возникают легко узнаваемые явления:

- вытеснение политического дискурса ритмом, карнавалом, примитивным телевизионным или плакатным лубком;
- педалирование на коллективные аффекты: страх, вожделевание, восторг, поклонение;
- все более настойчивая и изощренная техника апелляции к подсознательным компонентам человеческой психики, использование медиумов и т.д.

Так формируется искаженный образ невербализированной власти и политики. Она опирается не на программу и сторонников, но на примитивные формы зависимости: страх, клановые связи, вассальную зависимость, чувство общей вины и желание избежать расплаты.

Степень возможной неопределенности в политике, ее непредсказуемость, конечно, возрастают. Они служат следствием радикального повышения скоротечности политических и экономических процессов в современном мире, уровня их динамизма. Постоянство нестабильности, текучесть норм, смена привычных жизненных ориентиров, естественно, требуют новых способов действия в этой сфере, новых, соответствующих столь быстрым изменениям форм регуляции социально-политических отношений, ставя под вопрос и самую их возможность и необходимость. Увеличивается степень виртуализации социальной и политической среды: многие социальные отношения, явления находятся на грани возможного и реального, а их носителя часто не имеют выраженного онтологического статуса, твердых оснований существования. Дестабилизировать, заблокировать тенденции их изменения или просто разрушить – очень легко.

Такое состояние общественного организма известный немецкий политолог Ульрих Бек называет «обществом риска», подразумевая под риском нарастание социально опасных ситуаций, наступающее вследствие упадка ценностей и традиций, не справляющихся с решением проблем, возникающих в условиях быстрых изменений: «Сегодня условия изменяются внезапно, попирая любые разумные представления и не следуя твердой логике и твердым схемам. Возникает ощущение «разъединенного времени», идущего от неожиданного эпизода к непредвиденному, и угрожающему способности человека составить из отдельных фрагментов целостное повествование» [2, с.281]. Но риск как зона бифурка-

ции, ветвления возможностей – это не только ощутимая угроза потери безопасности, и вообще сужение рамок привычного существования, это и появление таких возможностей, которых раньше не было или которые были заведомо не осуществимы.

В новых жизненных обстоятельствах оказывается востребованным человек, не привязанный к большим социальным группам и «большим» идеологиям; исходящий из жизненной готовности ко всему; обладающий выраженным динамизмом: профессиональным, образовательным, карьерным, психологическим.

«Пост модернистский человек» руководствуется, так называемым «клиповым мышлением», вырастающим из длительного потребления информации в «мозаичном и препарированном виде через музыкальные каналы и СМИ». Окружающий мир в нем «превращается в мозаику разрозненных, мало связанных между собой фактов. Человек привыкает к тому, что они постоянно сменяют друг друга и постоянно требует новых. Если посмотреть со стороны анализа информации, то обладатель КМ оперирует только смыслами фиксированной длины и не может работать с семиотическими структурами произвольной сложности» [9]. Постоянная смена впечатлений, информационных рядов продуцирует отношение к действительности, выражающееся в отклике, поступке, реакции, а не позиции, устойчивом отношении, на основе которого выстраивается поведение как линия поступков. «Сетевую личность характеризует фрагментарность духовного мира, неустойчивость эмоциональных реакций, неспособность к поддержанию долгосрочных коммуникационных отношений... «Отрыв» сетевой личности от индивидуальных качеств человека обуславливает ее принципиальную незавершенность; отсюда краткосрочность и уникальность коммуникативных ситуаций, их автономность и атомарность» [8, с. 59].

Снижение необходимости коллективного (группового) мышления и действия ведет к переходу политической инициативы и информации от политических институтов к индивидам. Человек все меньше нуждается в посредниках и инстанциях, которые бы его информировали, ориентировали, направляли, организовывали и т.д.

Отказ от постановки и реализации долгосрочных целей оказывает значительное влияние на изменение характера политической активности. Очевидно, что степень влияния идеологических императивов падает, их просто невозможно реализовать в те краткосрочные и обозримые периоды, в пределах которых осу-

ществляется политическое действие. Но и ведется поиск новых ориентаций – конкретных, напрямую продиктованных наличной ситуацией, краткосрочных в реализации, не требующих для своего воплощения институциональных реформ. Ведь они могут «обрушить» ситуацию, «запустить» цепь неожиданных и нежелательных событий, обернуться не приобретениями, а потерями.

Значительные и противоречивые изменения претерпевает личностный фактор в политике. Зависимость человека в определении характера своего политического поведения от достаточно стабильных или стационарных факторов социально-политической среды: идеологий, партий, социальных общностей – уменьшается, он более самостоятельно и ориентированно на собственный интерес и собственные проблемы определяет линию своего политического поведения. С другой стороны, практически все параметры его актуального и будущего состояний находятся под нарастающим влиянием обстоятельств, которые он ни предвидеть, ни воздействовать даже гипотетически не может, ибо они находятся далеко за пределами его возможного влияния и контроля.

Однако, далеко не все пути замещения бюрократического управления оказываются приемлемыми в современных условиях. Так, хаотизация действительности как средство управления, достижения рано или поздно новой упорядоченности, «дерегулирование» как форма власти, к которым так усердно прибегали международные экономические и политические институты в последнее время, в свете многих современных экономических (кризис) и социально-политических (терроризм, пиратство) событий и процессов оказывается не только неэффективной, но и опасной. Неприемлемой оказывается и ситуация, когда к управлению приходят всякого рода маргинальные сообщества, использующие более мобильные и жесткие формы власти, чем государство (неотрайбализм, организованная преступность, мафия и т.д.). Стирание грани между легальной и нелегальной властью дорого обходится для тех обществ, где это в силу тех или иных причин происходит.

Формирование новых специфических форм властных отношений происходит в сетях, сочетающих зависимость и свободу, демонстрирующих возможность децентрализованной мобилизации. Эффективность сетевых систем взаимодействия коренится в новых условиях коммуникации: более высокой скорости движения информации; неограниченных возможностях осуществления обратной связи; значительном сокращении всякого рода посред-

нических звеньев. Здесь используются жестко не регламентирующие активность нормы, предполагающие значительную внутреннюю автономию субъекта действия.

Развитие сетевых взаимодействий формирует ощутимые социально-политические последствия:

- возрастание динамизма социальных процессов требует высокой скорости коррекции поведения;
- роль посредника, комментатора, столь значимая в функционировании радио и телевидения, в сетях уменьшается, самостоятельность потребителей в поиске и интерпретации информации растет;
- увеличение непосредственности, открытости контактов и отношений;
- количество людей, интересующихся той или проблемой, фигурой, может вырастать в течение кратчайшего периода времени;
- возникают предпосылки для радикального изменения функций представительства и участия, растет возможность непосредственного участия в принятии решений;
- сети демонстрируют возможность децентрализованной мобилизации;
- осуществляется переход политической инициативы и информации от политических институтов к индивидам;
- новая информационная среда расширяет возможности контроля и управления людьми;
- степень возможной неопределенности в общественной жизни, ее непредсказуемость возрастает.

В новых условиях сложившиеся формы властного воздействия и управления становятся все менее эффективными и замещаются новыми типами властных зависимостей:

- здесь стираются различия между субъектами и объектами властных отношений директивное управление замещается «ориентацией», в рамках которой растет значимость самостоятельности выбора из множества вариантов действия;
- санкции становятся «размытыми», нежесткими, четко не прописанными;
- наиболее предпочтительным оказывается направление через нежесткое воздействие или скрытое влияние;
- для норм все более характерным становится не жесткое предписание, а указание на возможные пределы действия, которых может быть много;

- неформализованное влияние в виде негласных допущений, договоренностей оказывается более предпочтительным перед институциональным.

Таким образом, можно сделать вывод, что нормативная среда значительно изменяется под воздействием новых требований и обстоятельств. При этом, поскольку эти изменения не поспевают за событиями и их информационной «упаковкой», институализированные нормы все меньше принимаются во внимание участниками политического процесса, все большее значение приобретают негласные договоренности, всякого рода умолчания, экстренные формы реагирования властных структур, согласования властвующих элит. Санкции здесь размыты, ответственность четко не предопределена, растет значение горизонтальных связей и зависимостей, а иерархия размывается. Повышается значение не установленных, но имеющих культурное происхождение норм, действующих не как жесткие правила и императивные требования, а как договоренности, допускающие различные варианты и отступления, не навязывающие, но постепенно формирующие поведенческие ориентации.

Правовая среда в этих условиях являет целый ряд негативных качеств, говорящих, по крайней мере, об ослаблении эффективности и необходимости существенных преобразований в самой ее природе. Многие нормы как бы «зависают» над регулируемой ими средой, а их применение не дает ожидаемого результата.

В этих условиях повышение эффективности правовой регламентации в значительной степени будет зависеть от ее «вписанности» в современную культурную и информационную среду, способности отразить в своей трансформации происходящие здесь коренные преобразования. Право при этом оказывается лишь сердцевинной управления, окруженной другими методами и формами регулирования, часто носящими не директивный, но согласительный характер (третейские суды, досудебные решения и договоренности, посредничество (медиация)). Реализация этой задачи становится все более важной по мере нарастания разветвленности, сложности нормативной базы (особенно в цивилистике).

Все более насущной становится необходимость правовой регламентации информационной среды, что определяется как ростом возможностей корыстного и даже антисоциального ее использования (в силу тотальности информационной среды наносимый преступниками урон здесь сопоставим с последствиями

применения оружия массового поражения), так и тотализацией проникновения и контроля, его детализацией и постоянством.

При выборе направлений дальнейших преобразований структуры управления необходимо принимать во внимание некоторые выводы из оценки уже имеющегося опыта:

- благодаря использованию современных средств массовой коммуникации даже небольшие группы активистов могут оказать значительное влияние на политику;
- «не исключено, что в отдаленной перспективе все общество будет представлять собой систему сетевых структур, а правящим классом в таком обществе станет новая социальная группа – нетократия. Формироваться нетократия будет из представителей корпоративных элит (при этом фактически стирается различие между национальным и транснациональным характером этих элит)» [4, с.118];
- реальная самоорганизация все чаще проходит вне институциональных форм;
- коммуникативный аспект демократии более важен, чем институциональный;
- социальные и политические институты все в большей мере теряют свой внешне навязываемый, директивный облик, а их исполнение и эффективность зависят от укорененности в культуре и психологии того сообщества, на которое они распространяются.

Литература

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002.
2. Бек У. Общество риска: на пути к большому модерну. М., 2000.
3. Коротникова Н.В. Интернет как средство производства сетевых коммуникаций в условиях виртуализации общества // Социс. 2007. № 2.
4. Кочетков А.П. Нетократизм // Полис. 2013. № 4.
5. Почепцов Г.Г. Имеджелогия. Киев, 2000.
6. Соловьев А.И. Политическая идеология: логика исторической эволюции // Полис. 2001. № 2.
7. Соловьев А.И. Политическая идеология // Политология: Лексикон. М., 2007.
8. Тихонова С.В. Коммуникационная революция сегодня: информация и сеть // Полис. 2007. № 3.
9. Фридман О. Клиповое мышление. Что это такое? // [http://shkolazhizni.ru / print/8011/](http://shkolazhizni.ru/print/8011/)
10. Фукуяма Ф. Великий разрыв. М., 2003.
11. McLuhan M. Understanding media: The Extensions of Man. N.-Y., 1965.

Екатерина Александровна Коваль

Средне-Волжский институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции, Саранск

Андрей Анатольевич Сычев

Мордовский государственный университет, Саранск

«НОВАЯ ЭТИКА»: НОРМОТВОРЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ¹

Аннотация. Понятием «новая этика» в русскоязычной среде обозначается совокупность идей, касающихся изменений чувствительности общества к вопросам социальной справедливости, стигматизации, признания/непризнания. В англоязычных академических текстах это понятие активно используется с середины прошлого века для обозначения, главным образом, необходимости нормативных изменений в отдельных областях прикладной и профессиональной этики или потребности создания этико-нормативного регулирования для разработки и использования новых технологий и возникающих уникальных социальных практик. Помещение «новой этики» в центр публичных дискуссий, относительное упорядочение его содержания на основе идей признания и социальной справедливости является следствием идеологизации тех моральных идей, которые можно конвертировать в определенные действия и использовать в процессе борьбы за власть и ресурсы. В статье рассмотрены два варианта объяснения востребованности этого концепта на современном этапе: или «новая этика» действительно является мощным нормотворческим триггером, ведущим к трансформации морали, или же она – идеологический конструкт в рамках масштабной моральной паники по поводу идей и практик, якобы способных угрожать общественной безопасности.

Ключевые слова: нормотворчество, «новая этика», универсализация, моральная паника, идеология.

Ekaterina A. Koval

Middle-Volga Institute (branch) of Russian State University of Justice, Saransk

Andrey A. Sychev

Mordovia State University, Saransk

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ проект № 19-011-00082.

«NEW ETHICS»: NORM-CREATING VISIONS

Abstract. The concept of “new ethics” in the Russian-speaking environment is understood as a set of ideas related to changes in the sensitivity of society to issues of social justice, stigmatization, recognition / non-recognition. In English-language academic texts, this concept has been actively used since the middle of the last century to denote, mainly, the need for regulatory changes in certain areas of applied and professional ethics or the need to create ethical and legal regulation for the development and use of new technologies and emerging unique social practices. The placement of the “new ethics” to the center of public debate, the relative ordering of its content based on the ideas of recognition and social justice is a consequence of the ideologization of those moral ideas that can be converted into certain actions and used in the struggle for power and resources. The article discusses two options for explaining the relevance of this concept at the present stage: either the “new ethics” is really a powerful norm-setting trigger leading to the transformation of morality, or it is an ideological construct within the framework of a large-scale moral panic about ideas and practices that are supposedly capable of threatening public security.

Keywords: norm-creating, «new ethics», universalization, moral panic, ideology.

В последние годы всё большую популярность в публичном пространстве приобретает понятие «новая этика», которым обозначается совокупность социальных идей, отражающих современные трансформации в понимании социальной справедливости, общественного признания, политкорректности, борьбы против дискриминации, стигматизации и т.д. К конкретным социальным практикам, отображающим эти идеи, как правило, относят движения против расизма и полицейского насилия Black Lives Matter; против сексуального насилия и домогательств #MeToo; различные случаи деплатформинга, увольнений, судебных преследований за высказывания и действия, которые считаются сторонниками «новой этики» оскорбительными. Идейная платформа «новой этики» ассоциируется с идеологией феминизма, движения ЛГБТ, защитников позиции «Pro Life», экологической справедливости, культурной деколонизации и прочими доктринами, выдвигающими альтернативы традиционным ценностным системам (прежде всего религиозной и консервативной морали).

Понятие «новая этика» носит, скорее, публицистический, чем академический характер, однако оно весьма популярно в русскоязычной среде. В Google по запросу «новая этика» выдается более

90 000 результатов, хотя, конечно, далеко не все они маркируют именно изменения чувствительности общества к вопросам социальной справедливости, стигматизации и непризнания: прилагательное «новый» может обозначать большое количество идей и практик, объединяемых только несовпадением со «старыми», устоявшимися смыслами, ассоциированными с моралью.

Нельзя назвать новым и само словосочетание «новая этика». Так, исследователи, изучающие истоки анализируемого понятия, апеллируют к работе Э. Нойманна 1949 года «Глубинная психология и новая этика». В этой работе формулируется отчетливый нормотворческий призыв: человечеству действительно требуется «новая этика», потому что «старая» не смогла справиться со злом. Руководствуясь нормами традиционной морали, люди допустили развитие различных форм тоталитаризма, в частности появление Холокоста. Поэтому, по мнению Нойманна, следует сконструировать новую этику, основанную на личной ответственности за свои негативные стороны (тьма) и отказе от дуализма добра и зла, а также отражающую «изменение основного психического состава современного человека» [1, с. 26]. Строго говоря, идеи Нойманна не имеют никакого отношения к тому, что сейчас понимается под «новой этикой». Однако, как и идеи любых других авторов, призывающих к обновлению ценностей (прежде всего, Ф. Ницше, который очевидно и вдохновил Нойманна), они могут стать одной из многих возможных моделей для объяснения ее оснований.

К сочетанию «новая этика» ожидаемо обращались феминистки, экофилософы, религиозные мыслители, исследователи этических коннотаций новых технологий и новых медиа. Фактически оно употреблялось в различных контекстах для обозначения новых тенденций в развитии морали, не соответствующих традиционным или прямо противостоящим им. Большинство из этих тенденций сохранили актуальность до настоящего времени и поэтому могут использоваться и при анализе современной «новой этики» уже в силу того, что она является «новой», т.е. представляет некоторую альтернативу «старым» ценностям.

Анализ англоязычных статей, опубликованных за последние пять лет (по ключевым словам было рассмотрено 50 текстов, индексированных в Web of Science) показал, что оборот «new ethics», как правило, используется в процессе рассуждений о необходимости нормативного обновления в той или иной области прикладной либо профессиональной этики, а также в тех ситуациях, когда не-

обходимо применить существующие нормы морали к новым социальным практикам.

Так, например, возникновение практик осуществления психотерапевтических услуг онлайн потребовало их нормативного, в том числе, и этического регулирования, и Е. Чиписе, Д. Вассенаар и А. Уилкинсон, говоря о «новой этике», фактически, обозначили моральные дилеммы, возникающие в ходе внедрения новых практик, говоря о необходимости «новых этических ориентиров» [6, р. 337]. Этим же понятием обозначают необходимость этико-нормативного обновления сосуществования людей в глобальном мире после пандемии COVID-19 [9].

Чаще всего о «новой этике» пишут исследователи в области информационной этики [16; 3], биомедицинской этики [18; 8], экологической этики [11; 4]. Набирают популярность исследования этических последствий создания и применения новых технологий. Так, например, изучается вопрос, понадобится ли новая этика искусственному интеллекту, особенно в случае, если у ИИ появятся человеческие эмоции [13]; повлечет ли за собой интеграция роботов в социальную среду такие изменения социального порядка, которые потребуют конструирования новой этики [14] и т.п. В этом контексте «старая» – «человеческая» этика сопоставляется, а иногда и противопоставляется «новой» этике пост-человеческих существ (искусственный интеллект, роботы, люди, модифицированные при помощи технологий НБИКС).

Оперируют понятием «новая этика» и исследователи в области нейротики. Здесь акцент делается не столько на новых нормах, сколько на новом понимании механизмов принятия этически значимых решений и на том, какое влияние окажет нейротика на существующие. т.е. «старые» этические концепции [5].

В последние годы это понятие начинает все активнее использоваться в политическом дискурсе и в публикациях, касающихся вопросов социальной справедливости, толерантности, признания и т.п. Так, например, Е. Венг и Ф. Мансури акцентируют внимание на таких ценностных основаниях «новой этики», как открытость, уважение и взаимопонимание, без которых невозможна «хорошая жизнь» [17] в многонациональных многоконфессиональных, мультикультурных сообществах. В. Розин относит новую этику к новым формам социальности [12].

Анализ употребления понятия «new ethics» в публицистических текстах и высказываниях пользователей интернета показы-

вает, что помещение «новой этики» в центр публичных дискуссий и относительное упорядочение его содержания является следствием *политизации*, идеологизации ряда моральных идей, прежде всего тех, которые можно конвертировать в определенные действия и использовать в процессе борьбы за власть и ресурсы. Поэтому сегодня, при всей разнородности в представлениях о том, какая именно этика является «новой», ее понимание фокусируется вокруг ряда общих тенденций, в числе которых публичное обсуждение табуированных ранее тем (домашнее насилие, нетолерантность к определенным меньшинствам и т.п.); переход к требованию признания маргинальных ранее практик в качестве нормы; активное публичное порицание лиц, нарушающих требование признания дискриминируемых групп (деплатформинг, культура отмены).

Возможны два базовых подхода к объяснению популярности идей «новой этики» в публичных дискуссиях последних лет и оценке его социально-преобразующего (прежде всего, нормотворческого) потенциала: это или масштабная моральная паника сконструированная, в рамках очередного крестового похода в защиту традиционных ценностей или же проявление реальной «революции в морали».

В *первом* случае, «новая этика» – это собирательный концепт, в который включаются все идеи и практики, представляющие реальную или гипотетическую угрозу традиционным ценностям (конкретный набор характеристик зависит от страхов и опасений того или иного защитника традиций). По поводу многих таких явлений, зачастую тривиальных по своему характеру, наблюдались (и наблюдаются сейчас) массовые истерики. В рамках такого подхода любая практика или идея, которая кажется подозрительной и опасной для сознания большинства членов общества, становится источником беспокойства и страха. При этом все стороны, вовлеченные в обсуждение этой идеи (журналисты, политики, общественные деятели, ученые) заинтересованы в том, чтобы представить ее в самом невыгодном свете, преувеличивая исходящую от нее опасность. В итоге по принципу снежного кома раздувается паника, при которой неосторожные высказывания или случайные действия представляются как элементы сложной идеологической системы мер, нацеленных на разрушение привычного миропорядка. При этом в ходе публичных обсуждений «новая этика» фактически получает идеологическое обоснование, которого не имела

до этого. Конструирование антинорм «новой этики» (например, объявление травли и замалчивания оппонентов в качестве приемлемых средств борьбы или требования признать вину за принадлежность к большинству) приводит к тому, что наиболее радикальные группы и индивиды объявляют себя ее сторонниками и активно используют такие антинормы на практике, что приводит к новым виткам моральной паники. Чем более демонизируются представители «новой этики», тем громче раздаются требования о необходимости противодействия ей (что может отражаться в появлении новых законодательных запретов, например, на право администрации социальных сетей блокировать аккаунты ее членов). Впрочем, сама интерпретация происходящего как моральной паники может оцениваться как попытка доминирующей культуры дискредитировать «новую этику» и воспрепятствовать решению социальных проблем силами гражданского общества, аккумулируемыми в социальных сетях и поддерживаемыми «полезным гневом» (useful anger) групп меньшинств [7, р. 90].

Во *втором* случае «новую этику» можно рассматривать как принципиально новый этап развития морали, своеобразный пример перехода различных инноваций во всех сферах человеческой деятельности в новое качество, в нормативную систему, претендующую на общезначимость. С позиции такого подхода мы являемся современниками масштабной «нормотворческой революции», которую можно сравнить с историческими трансформациями «осевого времени», распространением принципов христианской нравственности или процессом секуляризации морали в Новое время. Соответственно, мы можем ожидать широкого распространения новых норм, универсализации положений новой этики и их включения в международные правовые акты. Определенное время эта система может противостоять традиционной, раскалывая общество, но в перспективе она должна создать глобальную «новую нормальность».

Против второго подхода свидетельствует то, что идеи «новой этики» не являются чем-то кардинально новым. Фактически логика «новой этики» является развитием (а в некоторых случаях – доведением до логического предела) идей концепции прав человека. Развитие прав предполагает их постепенное расширение: появляются новые поколения прав человека и новые нормы, которые гарантируют их защиту, ужесточается ответственность за их нарушение (при этом речь идет не только о правовых, но и о мораль-

ных нормах). «Новым» в этом случае является не столько характер прав, сколько способ их защиты.

Так, в качестве нового способа защиты прав стигматизируемых групп лиц в современном мире используются такие механизмы, как культура отмены (cancel culture, call-out culture) или деплатформинг (deplatforming). Публичное заявление лица, даже если оно имеет большой авторитет и оказывает существенное влияние на общественное мнение, может повлечь за собой резкую критику, если это заявление содержит идеи или мнения, идущие вразрез с позицией сторонников «новой этики». Крайне чувствительными в культуре отмены являются вопросы, касающиеся прав женщин, борьбы с расизмом, непризнанием прав представителей ЛГБТ-сообщества. При этом культура отмены основывается не на терпимости, но на признании и требовании покаяния большинства перед прежде стигматизируемыми меньшинствами. Так, например, Р. Смит пишет о том, что если ранее деятельность белых людей, защищающих права людей с другим цветом кожи, исчерпывалась понятием «союзничество» (Allyship), то сегодня этого недостаточно, следует принимать идею антирасизма как смысложивущую установку [15, р. 51]. Любая публичная демонстрация того, что человек не уделяет достаточного внимания такой деятельности, может повлечь за собой острую общественную реакцию и привести в действие механизмы культуры отмены.

Показательным примером работы таких механизмов является случай с Джоан Роулинг, обвиненной в трансфобии. Несмотря на популярность автора, она подверглась публичному порицанию за то, что поддержала уволенного научного сотрудника Centre for Global Development Майю Форстеттер. Последняя публично критиковала трансгендеров и «приписывала» гендер небинарным людям.

Деплатформинг влечет за собой не только публичную критику, но и имеет последствия для карьеры, творчества, влияет на семейные отношения лиц, подвергшихся остракизму. К сожалению, культура критики далеко не всегда соответствует общепринятым нормам коммуникации в публичной среде. Сторонники «новой этики», как, впрочем, и их противники, часто используют язык вражды, прибегают к вербальной агрессии, не приемлют компромиссов, хотя в ряде случаев высказывания или поступки людей, подвергшихся деплатформингу, имеют спорный характер, т.е. не являются очевидно ненормативными.

Фактически, культура отмены становится элементом борьбы за признание, которая может осуществляться как в русле политики идентичности, так и за ее пределами. Однако борьба за признание через деплатформинг несогласных вряд ли может стать новым ценностным основанием для солидаризации. Еще А.Д. Сахаров в работе «Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе» обратил внимание на три угрозы интеллектуальной свободе, которые неизбежно приводят к социальной разобщенности: массовая культура, мещанская идеология, идеологическая цензура [2]. Тотальное подавление инакомыслия, недопущение конструктивной критики идеологии, которая обозначается в общественном дискурсе понятием «новая этика», представляет собой разновидность идеологической цензуры. Впрочем, требования «новой этики» адресованы, как правило, большинству, а для групп меньшинств совместное участие в «культуре отмены» может служить основанием для солидаризации на основе такого общего признака, как социальная уязвимость [10].

Необходимо отметить, что культура отмены и деплатформинг являются атрибутами цифровой эпохи, поскольку прежде к публичному дискурсу имели доступ только представители определенных профессий (политики, ученые, журналисты и т.п.). В современном мире любой человек, имеющий доступ к сети Интернет, имеет шанс получить свою аудиторию и претендовать на статус эксперта в определенных областях. В этой связи деплатформинг может быстро стать массовой практикой, что потребует выработки новых (или изменения существующих) норм, регулирующих сферу публичных коммуникаций. Уже сегодня все чаще высказываются идеи о необходимости в моральном и правовом регулировании деятельности администрации социальных сетей, касающейся удаления конкретных сообщений или блокирования аккаунтов за высказывания, которые, по мнению администрации, вызывают риски насилия (ярким примером является блокировка аккаунтов Президента США Д. Трампа и его сторонников в январе 2021 года). Как правило, риски насилия, влекущие за собой ограничения отдельных прав граждан, оценивает суд как компетентный орган государства. Если же такого рода решения принимают IT-корпорации, возникает вопрос об обеспечении условия для развития демократии в условиях тотальной цифровизации, когда значимые общественные дискуссии ведутся на информационно-коммуникационных площадках в сети Интернет.

Кроме того, уже сегодня очевидна потребность в поиске новых границ между свободой слова и свободой выражения мнений, концептуализации содержания политического экстремизма, ужесточении мер ответственности за распространение экстремистской идеологии.

Таким образом, «новая этика» как трансформация практик признания и непризнания и попытка определения новых границ справедливого и несправедливого является мощным триггером социального нормотворчества, результатом которого может быть как появление новых норм, так и изменение существующих норм или отказ от отдельных из них. Однако идеологизация «новой этики», моральные паники, возникающие по поводу угроз традиционным ценностям, тоже могут активизировать нормотворческие процессы (прежде всего посредством введения новых ограничений и запретов). Но подобная ситуация представляется опасной, поскольку нормы, образующиеся в «панической» ситуации, вряд ли способны служить таким целям, как конструктивное разрешение социальных конфликтов, обеспечение прав и свобод человека и гражданина, рост уровня социального доверия и преодоление разобщенности.

Литература

1. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. Человек Мистический. М.: Азбука, 2008. 256 с.
2. Сахаров А.Д. Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе. URL: <https://www.sakharov-archive.ru/sakharov/works/razmyshleniya/> (дата обращения: 01.05.2021).
3. Anacleto U. C. Digital technologies, communicative action and ethics of the speech in social networks // *Texto Livre-Linguagem e Tecnologia*. 2018. Vol. 11. Issue 2. P. 304-317. DOI: 10.17851/1983-3652.11.2.304-317.
4. Baranzke H. Shortcuts in the Animal Rights Discussion On the Question of the Legal Personality of Animals from an ethical Point of View // *Zeitschrift fur Evangelische Ethik*. 2019. Vol. 63. Issue 1. P. 21-33. DOI: 10.14315/ze-2019-630105.
5. Buller T. The New Ethics of Neuroethics // *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 2018. Vol. 27. Issue 4. P. 558-565. DOI: 10.1017/S0963180118000087.
6. Chipise E. M., Wassenaar D., Wilkinson A. Towards new ethics guidelines: the ethics of online therapy in South Africa // *South African Journal of Psychology*. 2019. Vol. 49. Issue 3. P. 337-352. DOI: 10.1177/0081246318811562.
7. Clark M. D. Drag Them: A brief etymology of so-called “cancel culture” // *Communication and the Public*. 2020. Vol 5. Issue 3-4. P. 88-92. DOI: 10.1177/2057047320961562.

8. Mulligan J.M., Garriga-Lopez A. Forging compromise after the storm: activism as ethics of care among health care workers in Puerto Rico // CRITICAL PUBLIC HEALTH. 2021. Vol. 31. Issue 2. P. 214-225. DOI: 10.1080/09581596.2020.1846683

9. Ndlovu-Gatsheni S.J. Geopolitics of Power and Knowledge in the COVID-19 Pandemic: Decolonial Reflections on a Global Crisis // Journal of Developing Societies. 2020. Vol. 36. Issue 4. P. 366-389. DOI: 10.1177/0169796X20963252.

10. Peroni C., Rodak L. Introduction. The fourth wave of feminism: From social networking and self-determination to sisterhood // Onati Socio-Legal Series. 2020. Vol. 10. P. 1-9. DOI: 10.35295/OSLS.IISL/0000-0000-0000-1160.

11. Petrescu D. C., Petrescu-Mag R. M., Tenter A. R. The Little Chernobyl of Romania: The Legacy of a Uranium Mine as Negotiation Platform for Sustainable Development and the Role of New Ethics // Journal of Agricultural & Environmental Ethics. 2019. Vol. 32. Issue 1. P. 51-75. DOI: 10.1007/s10806-019-09766-3.

12. Rosin V.M. A Systematic Approach and Description of the Sociality of Our Time As a Condition for Designing a Postculture // Voprosy Filosofii. 2021. Issue 1. P. 27-36. DOI: 10.21146/0042-8744-2021-1-27-36.

13. Ruther E., Hajak G., Huber L., Zech K., Trojan A. The Importance of Ethics in the Use of Artificial Emotional Intelligence in Psychiatry – an ethical Discourse // Psychiatrische Praxis. 2021. Vol. 48. P. 58-64. DOI: 10.1055/a-1364-8382.

14. Sequeira J. S. Humans and Robots: A New Social Order in Perspective? // Robotics and Well-Being. In: Intelligent Systems Control and Automation Science and Engineering. 2019. Vol 95. P. 17-24. DOI: 10.1007/978-3-030-12524-0_3.

15. Smith R. Moving From Allyship to Antiracism // Creative Nursing. 2021. Vol.: 27. Issue 1. P. 51-54. DOI: 10.1891/CRNR-D-20-00080.

16. Urquhart L.D., Craigon P.J. The Moral-IT Deck: a tool for ethics by design // Journal of Responsible Innovation. 2021. DOI: 10.1080/23299460.2021.1880112.

17. Weng E.Q., Mansouri F. 'Swamped by Muslims' and facing an 'African gang' problem: racialized and religious media representations in Australia // Continuum-Journal of Media & Cultural Studies. 2021. DOI: 10.1080/10304312.2021.1888881.

18. Wolfe D., Saucier R. Biotechnologies and the future of opioid addiction treatments // International Journal of Drug Policy. 2021. Vol. 88. DOI: 10.1016/j.drugpo.2020.103041.

Даниил Игоревич Кокин

Уральский федеральный университет, Екатеринбург

СПОР О ПОЛИТИЧЕСКОЙ НОРМАТИВНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: РЕАЛИЗМ ПРОТИВ МОРАЛИЗМА

Аннотация. Реализм в современной нормативной политической теории утверждает, что политика является автономной областью человеческой деятельности и не должна зависеть от морали. Для этого политические реалисты пытаются сформулировать так называемый тезис о политической нормативности. Данная работа пытается проанализировать главные притязания реалистов на политическую нормативность, критику тезиса, а также ответ реалистов на критику. Спор о политической нормативности излагается в хронологическом порядке. Сперва интерпретируются основания политического реализма как подхода для понимания природы и сути спора. Вслед за этим излагаются основные положения общепринятой реалистской программы, а также место политической нормативности в ней. Затем предлагается критика тезиса и ответная попытка реалистов сконструировать политическую нормативность. В заключении резюмируется текущий статус спора, а также формулируются дальнейшие перспективы тезиса о политической нормативности.

Ключевые слова: политическая философия, политический реализм, Бернард Уильямс, политическая нормативность, метанормативная теория, легитимность, справедливость.

Daniil I. Kokin

Ural Federal University, Ekaterinburg

THE DEBATE OVER POLITICAL NORMATIVITY IN CONTEMPORARY POLITICAL PHILOSOPHY: REALISM VS MORALISM

Abstract. Realism in contemporary normative political theory argues that politics is an autonomous field of human activity and should not depend on morality. To this end, political realists attempt to formulate

the so-called political normativity thesis. This paper attempts to analyze the main claims of realists to political normativity, the critique of the thesis, and the realists' response to the critique. It presents the debate over political normativity in chronological order. First, it interprets the foundations of political realism as an approach to understanding the nature and substance of the debate. This is followed by an outline of the main points of the generally accepted realist program and the place of political normativity within it. A critique of the thesis and the realists' response attempt to construct political normativity is then offered. It concludes by summarizing the current status of the controversy and by formulating further perspectives on the political normativity thesis.

Keywords: political philosophy, political realism, Bernard Williams, political normativity, metanormative theory, legitimacy, justice.

Морализм и реализм в политической теории

В отечественной академии словосочетание “политический реализм” ассоциируется преимущественно с теорией международных отношений в лице Ганса Моргентау и других исследователей. Однако новое направление в современной политической теории¹, критикующее то, что его представители называют “политическим морализмом”, и подчеркивающее автономию политики от этики, носит такое же имя. Тем не менее, в силу разных традиций и объекта исследования реализм политической теории и реализм международных отношений кажутся двумя отдельными и мало связанными между собой исследовательскими программами. В данной работе речь будет идти о реализме в политической философии.

Политический реализм как направление или подход в современной нормативной политической теории критически относится к тому, что они считаются морализмом, легализмом и парохизмом американской либеральной теории. Он позиционирует себя как альтернатива политическому морализму – теориям, рассматривающим политическую философию как прикладную этику. Данное различие было сформулировано британским философом Бернардом Уильямсом в его книге “В начале было дело”. Для Уильямса «Политическая философия – это не просто прикладная моральная философия, за которую в нашей культуре ее часто принимают. Она также не является просто ветвью философии права... В частности, политическая философия должна использо-

¹ В данной работе термины «политическая теория» и «политическая философия» используются взаимозаменяемо.

вать специфически политические понятия, такие как власть, и ее нормативный родственник, легитимация» [13, с. 77]. Это видение разительно отличается от того, которое выразил Роберт Нозик: «Моральная философия образует основание и определяет границы для политической философии» [1, с. 23]. Уильямс охарактеризовал политический морализм как собирательный термин для взглядов, которые ставят моральное первичнее политического. Морализм объединяет две модели политической философии: модели введения в действия (enactment model) и структурные модели (structural model). Иными словами, к первым моделям относятся телеологические идеалы (например, утилитаристский принцип счастья), а ко вторым – деонтологические ограничения (в частности, теория права и общественный договор). В противовес морализму реализм понимается как попытка дать определенную степень автономии отчетливо политической мысли. Помимо дихотомии морализм/реализм, следует упомянуть как минимум еще три идеи, обосновывающие эту дихотомию и раскрывающие реалистскую альтернативу: первый политический вопрос, базовое требование легитимации и принцип критической теории.

Первый политический вопрос Уильямс формулирует в духе Гоббса: порядок, защита, безопасность, доверие и условия кооперации. Но почему он первый? Уильямс пишет: «Он “первый”, потому что его решение является условием решения, более того, постановки, любых других задач. Он не является (к несчастью) первым в том смысле, что, будучи решенным, она никогда не должен быть решен снова» [13, с. 3]. Это значит, что этот вопрос первый и по значимости, и по порядку. Более того, к первому политическому вопросу возвращаются по причине его фундаментальности. Иными словами, смысл и природа политики, по Уильямсу, заключается ни в общем благе, ни в конфликте, ни в преследовании своих интересов любой ценой, а в удовлетворительном ответе на первый политический вопрос.

Как ответить на первый политический вопрос? Уильямс предлагает понятие “требования основной легитимации” (Basic Legitimation Demand, BLD), которое позволяет обосновать политическое принуждение для каждого, в отношении которого оно производится. По сути, если государство отвечает BLD, то оно легитимно. Если BLD встроена в определение политики, то не нуждается в оправдании моральным обоснованием, которое является «внешним» по отношению к политике. Философ пишет: «На ба-

зовом уровне ответ на “первый” вопрос действительно включает в себя принцип, BLD. Данный подход отличается от подхода политического морализма тем, что этот принцип, исходящий из концепции того, что может считаться ответом на требование оправдания принудительной власти, если такое требование действительно существует, имплицитен в самой идее легитимного государства, а значит, присущ любой политике» [13, с. 8]. Это значит, что, во-первых, BLD показывает, что мораль не первичнее политики, а во-вторых, что морализованный характер современного либерализма вызывает большие вопросы. Более того, Уильямс считает, что из этого следует, что легитимными (а это первоочередное качество любого современного государства) могут быть не только либеральные государства.

Наконец, принцип критической теории означает, что «Принятие обоснования не считается, если само принятие произведено принудительной властью, которая якобы оправдывается» [13, с. 6]. В каком-то смысле этот принцип позволяет отличить политику от явного доминирования.

Стоит отметить, что Бернард Уильямс является далеко не единственным представителем реализма, однако он оказался одной из самых видных фигур этого направления, так как, во-первых, ввел эту дихотомию, а во-вторых – дает самое убедительное основание для реалистской теории. Среди других, кого обычно также причисляют к лагерю реалистов, необходимо упомянуть Раймонда Гойса, Глена Ньюи, Джона Данна, Энцо Росси, Роберта Джабба, Мэтта Слита и других исследователей, которые критикуют морализм современной политической теории. Кроме того, с реализмом тесно связаны «левые ницшеанцы», (в основном американские), такие как Уильям Коннолли и Бонни Хониг, макиавеллисты, такие как Шанталь Муф и Марк Филп, которые апеллируют к Максиму Веберу и Карлу Шмитту, а также к самому Макиавелли, и многие другие.

Политическая нормативность и ее роль в реализме

Одной из первых статей, в которой встречается термин «политическая нормативность» в рамках реалистского подхода, является работа Глена Ньюи “Две догмы либерализма”, опубликованная в 2010 год. В ней Ньюи фокусируется на том, какой тип нормативности уместен в политике, оставляя на периферии вопросы ее источников и сферы применения. Иными словами, автора инте-

ресует тип нормативности, подходящий в рамках политики и для философского теоретизирования о политике.

Опираясь на работы Джона Ролза, Ньюи выражает скептицизм относительно того, как сильно мораль может быть приспособлена в политическом смысле. Философ критикует попытку современного либерализма свести политическую нормативность к моральной с помощью этической теории Иммануила Канта, в частности через представление, что «мораль “бьет” доводы всех других видов» [10, с. 449]. Это первая догма либерализма. Моральные доводы, основанные на чистой практической рациональности, могут работать на уровне индивидуального действия, но из этого не следует, что можно вывести такие же доводы для политики и коллективного действия. Тем не менее, основываясь на Канте, можно сконструировать пригодное понятие политической нормативности. Вторая догма заключается в попытке либерализма свести коллективное принятие решений к индивидуальному. В рамках данной статьи мы сфокусируемся на первой догме.

Ньюи формулирует первую догму в виде следующего аргумента: «1. Мораль состоит (как минимум) из обязательств. 2. (Моральные) обязательства превосходят другие виды причин для действий. Так что 3. В любом практическом проекте моральные обязательства превосходят другие виды причин для действий. 4. Политический дизайн – это практический проект. Поэтому 5. В проекте политического дизайна моральные обязательства превосходят другие виды причин для действий» 451. Из этого аргумента вытекает вопрос о нормативности в политике. Отвечая на вопрос «Как нормативность политической власти соотносится с нормативностью обоснования, на которое она опирается?» [10, с. 453], Ньюи утверждает, что либо нормативность политической власти является *sui generis*, либо нет. В первом случае мораль и политика – несводимые области, и в случае конфликта результатов политических процедур и моральных норм возникает ряд способов уладить этот конфликт. Во втором же случае политическая нормативность оказывается разновидностью моральной, что ведет к внутреннему конфликту моральной нормативности, разрешение которого представляется более проблематичным, нежели в первом случае.

В качестве решения этой дилеммы о политической нормативности Ньюи предлагает альтернативное видение политики как коллективного предприятия. Это предполагает санкционирование как

базис политической легитимности. Ньюи заключает, что попытка редуцировать коллективную рациональность к индивидуальной ошибочна. Нельзя утверждать, что политические доводы к действию (reasons for action) могут быть выведены из утверждения, что на уровне индивидуального действия мораль “бьет” все остальные причины для действия, потому что это требование чистой практической рациональности. Политика – сфера коллективного действия, и рациональные ограничения, накладываемые на коллективное действие, относятся к тому, что может быть когерентно санкционированным теми, от чьего имени действует коллектив.

Опубликованная в 2014 году статья Энцо Росси и Мэтта Слита формулирует основные на тот момент положения реализма. Определяющая черта и центральное утверждение политического реализма – «попытка дать автономию политической нормативности и политическому теоретизированию через более полное понимание источников нормативности в политике» [11, с. 690]. Авторы показывают различия реализма и не-идеальной теории, а также ищут точки пересечения с долгой традицией реалистской мысли, берущей начало с Фукидида. Они различают сильную и слабую версию реалистского утверждения об автономии политического. Авторы пишут: «Сильная версия настаивает на том, что можно вывести нормативные политические суждения из конкретно политических ценностей – позиция, опирающаяся на мнение, что не все ценности являются моральными ценностями, плюс более спорное утверждение, что такие политические ценности могут и должны направлять политику, тогда как моральные ценности плохо подходят для этой задачи» [11, с. 690]. Более слабая версия реалистического утверждения признает, что в политике есть место для морали, но стремится, словами Уильямса, объяснить «подход, который дает большую автономию отличительно политической мысли» [13, с. 3]. С этой точки зрения, не существует такого резкого контраста между политикой и моралью, и действительно, мораль может играть определенную роль в обеспечении источника политической нормативности, но все же важно понимать, что политика остается отдельной сферой человеческой деятельности, со своими собственными проблемами, давлением, целями и ограничениями, которые не могут быть сведены к этике (как и право, экономика, религия и т.д.).

Росси и Слит показывают, какую роль в реализме играет роль разногласий и почему мораль и этика не способны их разрешить.

Это показывает, что политика несводима к морали, а также мораль не может быть образующим элементом политики. Авторы пишут: «Из этого следует либо макиавеллистское утверждение, что политика имеет свою собственную нормативность (или «внутреннюю логику»), которая не зависит от личной морали и может прямо противоречить ей, либо более сложное, но менее радикальное утверждение, что политика не может быть исчерпана моралью и что ключевые политические понятия, такие как легитимность и авторитет, должны быть переосмыслены в условиях неискоренимых моральных и политических разногласий» [11, с. 691]. Таким образом, легитимность является дистинктивно политическим понятием, которое может быть источником политической нормативности. Однако это не значит как то, что других политических понятий и источников политической нормативности нет, так и то, что моральным понятиям нет места в политике. Реалисты, особенно через их фокус на легитимности, склонны к контекстуальным подходам конструирования политической нормативности.

Подводя итог, можно сказать, что тезис о политической нормативности оказывается одним из центральных для политического реализма. Иными словами, теоретики реализма с помощью метафилософских конструкций пытаются показать, что политика несводима к морали и является автономной областью. Этот тезис можно сформулировать следующим образом: Политическая философия должна исходить в своих основных содержательных утверждениях о политике из отдельной, автономной и авторитетной «политической» нормативной области, источники которой находятся в легитимности, зависят от практики (practice-dependent), контекстуальны. Сравнивая со знаменитой репликой Ролза «Справедливость – это первая добродетель общественных институтов» [2, с. 19], можно сказать, что для реалистов справедливость, во-первых, оказывается моральным понятием, а во-вторых, что она вторична по отношению к легитимности.

Критика политической нормативности и ответ реалистов

Критическое отношение к реалистскому тезису шло параллельно с его разработкой и обоснованием. Так, Ева Эрман и Никлас Моллер в своей статье критикуют реализм и, в частности, тезис о политической нормативности. Они формулируют два тезиса: тезис о необходимости (necessity thesis) и тезис о совместимости (compatibility thesis). Первый тезис сводится к следующему: «все

последовательные и убедительные концепции политической легитимности должны придерживаться предпосылки «этика прежде всего» [3, с. 216]. В той мере, в какой сторонники политического реализма хотят придерживаться нормативной концепции политической легитимности, опровержение предпосылки «этика прежде всего» ведет в тупик, поскольку оно закрывает нормативное пространство, на которое опирается их представление о политической легитимности. Второй тезис сводится к следующему: принятие этой предпосылки не означает, что политическая сфера должна рассматриваться как просто область применения моральных принципов, что политическая нормативность сводится к морали или что мораль превалирует над другими причинами при принятии политических решений, как утверждают политические реалисты. Скорее, этический взгляд совместим с автономной политической областью, которая дает место для учета политической легитимности, которая определяется и обосновывается источниками нормативности, находящимися непосредственно в политической области. Авторы пишут: «Реалистическая концепция легитимности лучше всего интерпретируется как опирающаяся на источник нормативности, который зависит от политических процессов, но все же выходит за их пределы» [3, с. 222]. Иными словами, сформулированный реалистами тезис о политической нормативности подвергается критике на основании релевантных источников, т.к. авторам кажется, что легитимность как источник политической нормативности не противоречит предпосылке «этика прежде всего».

Критикуя эту статью, реалисты Энцо Росси и Роберт Джабб утверждают, что не нуждаются в этой предпосылке: «реалистическая политическая нормативность может быть вычленена путем интерпретации практики политики в определенном контексте» [6, с. 457]. Из этого следует, что Эрман и Моллер не видят концептуальной разницы между политикой и грубым доминированием, которую дает политическая нормативность, полученная через BLD. Действительно, в некотором смысле реалисты кажутся менее циничными, чем моралисты, т.к. считают, что даже далекая от совершенства политика не является откровенно тиранической, и надеются использовать сочетание принуждения и согласия для выработки норм управления ею, а не персональные моральные принципы.

В ответ на эту критику Эрман и Моллер пишут, что интерпретации, предлагаемые политическими реалистами, несостоятельны: «Концептуальный факт ... что простое доминирование не является

ся легитимным, сам по себе не является аргументом в пользу того, почему мы должны считать, что моральные ценности не участвуют в обосновании легитимной политики» [4, с. 463]. Авторы показывают, что исходя из BLD остается неясным, как концептуальное различие легитимности и доминирования дает нормативные источники.

Завершающий спор текст Росси и Джабба состоит из обвинения Эрман и Моллера в уклонении от ответа, а также в том, что авторы углубляются в метафизическую основу, упуская момент, что «сами нормы являются внутренними по отношению к отношениям» [7, с. 467] и не требуют более глубокого обоснования. Кроме того, Росси и Джабб защищают идею BLD и показывают, как контекст и специфический политический порядок дают ресурсы для чисто политического обоснования легитимности. Авторы завершают тем, что по их мнению, ситуация, в которой все наши разногласия носят сугубо моральный характер, выглядит более пугающей, чем ситуация, в которой разногласия решаются политически.

В своей критической статье 2018 года Алекс Ворснип и Джонатан Лидер Мэйнард, разделяя основные положения реализма, все же подвергают сомнению возможность дистинктивно политической нормативности. Они отмечают, что несмотря на неясность сути спора, возможные расхождения в понимании терминов и проч., считают спор существенным, а не вербальным. Они также указывают, что можно выделить подход на основе содержания и психологический подход к выделению видов нормативности. Авторы видят еще одно прочтение термина «политическая нормативность» понятным и которое делает его явно отличным от моральной нормативности. Хотя данное определение и отделяет политическую нормативность от моральной нормативности, оно делает ее просто разновидностью пруденциальной (или инструментальной) нормативности, и, таким образом, оно также не позволяет выделить роль для специфически политической нормативности. Так как указанные подходы не позволяют выделить дистинктивно политическую нормативность, Лидер Мэйнард и Ворснип формулируют пять возможных аргументов в пользу политической нормативности, а затем сразу же их критикуют.

Первый аргумент в пользу дистинктивно политической нормативности сводится к нелегитимности приведения в исполнение некоторых моральных притязаний. Этот потенциальный аргумент критикуется авторами на основании того, что моралисты имеют

ровно те же основания не использовать принуждение для введения в силу моральных доктрин, принципов и т.д. Более того, основание данного аргумента также может быть моральным, просто более абстрактного, общего или фундаментального характера.

Второй аргумент показывает необходимость политики для разрешения споров. Авторы считают, что без более глубокого погружения в метаэтику и исследования нормативной области этот аргумент оказывается неубедительным. Во-первых, необходимо различать нормативный и *de facto* смысл термина «разрешение» (*resolution*). Во-вторых, необходимо понять статус нормативной корректности, а именно – возможна ли она. Таким образом, как мы утверждали в наших предварительных замечаниях, моралисты могут с готовностью утверждать, что политическая теория не исчерпывается моральной теорией, даже если считать, что вся политическая нормативность является моральной нормативностью.

Третий аргумент пытается показать метанормативную разницу политической и моральной нормативности. Авторы сводят разницу к конструктивизму, однако затем показывают проблематичность такой интерпретации политической нормативности: «не понятно, почему моральная нормативность так же не является конструктивистской по природе». Кроме того, конструктивизм часто формулируется как процедура с разного рода ограничениями, которые тоже необходимо обосновать.

Четвертый аргумент пытается выявить нормативную разницу. Разница между моральной и политической нормативностью обнаруживается в содержательных нормативных принципах, которые характеризуют эти две области. Ворснип и Лидер Мэйнард пишут, что «Для дальнейшего объяснения этой точки зрения важно различать оценочное и нормативное. Можно выявить особенности, которые делают человека хорошим в определенной деятельности, но это не означает (без дополнительных нормативных утверждений), что он должен заниматься этой деятельностью». Иными словами, мы можем оценить что-то как хорошее или правильное, но из этого не следует какое-либо долженствование, тем более другого рода. Авторы продолжают: «И таким же образом мы можем выделить инструментальную нормативность, которая, тем не менее, как и индивидуальная инструментальная нормативность, коллективная инструментальная нормативность, похоже, наследует свою нормативность от какого-то другого, внешнего нормативного требования» [8, с. 779].

Последним аргументом в пользу политической нормативности является относительное «первенствующее положение» политики и морали. Здесь авторы статьи анализируют BLD и то, что из этого вытекает. Они пишут: «Однако этот аргумент основан на тонкой, но фатальной двусмысленности. В определение политики, согласно предпосылке Уильямса, заложено то, что BLD должен быть удовлетворен: ситуация не будет считаться политической, если BLD не будет (минимально) удовлетворен... Но он показывает, что утверждение о том, что (минимальное) удовлетворение BLD «присуще» политике, не влечет за собой отличительно (неморальную) политическую нормативность» [8, с. 783]. Это значит, что, по мнению авторов, Уильямс путает удовлетворение и обоснование, хотя эти два понятия не связаны друг с другом.

Раскритиковав пять возможных аргументов в пользу дистинктивно политической нормативности, Ворснип и Лидер Мэйнард предлагают «построить четкие аргументы в ее пользу, которые позволят избежать проблем с аргументами, которые мы выявили» [8, с. 786]. Авторы считают, что моралистская позиция касательно политической нормативности позволяет избежать фрагментации нормативной политической теории на два лагеря и в конечном итоге стать частью общей конвергенции относительно того, что должно быть сделано в политике.

В ходе развития спора реалисты выдвинули предположение, что существует несколько способов сконструировать дистинктивно политическую нормативность. Три из них были резюмированы в статье Энцо Росси «Быть реалистичным, требовать невозможного» 2019 года. Первым подходом является Ордореализм, основанный на BLD и имеющий источник политической нормативности в различении между политикой и грубым доминированием. Второй подход связан с контекстуальным реализмом, источником нормативности которого является зависимость от практики. Росси пишет: «Контекстуальный реалист ... строит свои нормативные стандарты, задаваясь вопросом, является ли смысл и цель определенного набора институтов подлинно политическими (т.е. решает ли он правильные вопросы обеспечения порядка и т.д.), и соответствуют ли эти институты своей цели» [12, с. 643]. Наконец третий подход, радикальный реализм, находит источники нормативности в критике идеологии в историях легитимации. Радикальный подход, с другой стороны, обретает свою нормативность, оспаривая то, что можно назвать историями легитимации. Здесь становится

понятно, что у реалистов пока нет должных аргументов для обоснования дистинктивно политической нормативности, и вместо этого они пока предлагают лишь классификацию.

На данный момент последнее слово остается за критиками политической нормативности. С одной стороны, Джонатан Лидер Мэйнард утверждает, что политический реализм является подходом и даже методом в рамках политической философии, а не метаэтической позицией [9]. Поэтому тезис о политической нормативности оказывается мало того, что неубедительным, но и контринтуитивным. Лидер Мэйнард считает, что тезис не нужен «для того, чтобы избежать подхода «прикладной морали» к политической теории, против которого выступают реалисты» [9]. Вместо этого, реализм должен быть методологически ориентирован на «эмпирически конституирующие политические реалии» [9], устойчивые особенности реальных политических контекстов, которые систематически влияют на их нормативные последствия. Автор считает, что «реалисты могут убедительно доказать, что такие эмпирически конституирующие политические реалии должны учитываться при построении политической теории, а не просто рассматриваться как контекст, в котором просто применяются независимо сформулированные моральные теории» [9]. Такая формулировка реализма придает реальной политике подлинно основополагающую теоретическую роль, но не требует какой-либо спорной метаэтической позиции относительно не-моральной политической нормативности. Иными словами, Лидер Мэйнард считает, что реалистам пора отказаться от их центрального тезиса и доказать автономия политического другим способом.

С другой стороны, Ева Эрман и Никлас Моллер продолжают свою критическую линию. С их точки зрения, две возможные интерпретации политической нормативности являются либо непривлекательными, либо излишними. Первое понятие, которое не зависит от моральных ценностей, где политическая нормативность рассматривается как разновидность инструментальной нормативности, «непривлекательно, поскольку затраты на приверженность ему будут слишком высоки» [5]. Второе понятие, где нормативность все еще сохраняет обосновательную зависимость от моральных ценностей, хоть и обосновано, но «избыточно, поскольку ни один моралист никогда не отвергнет его» [5]. В качестве альтернативы авторы предлагают экуменический подход, который не разделяет нормативность на моральную и политическую.

Заключение

В рамках продолжающихся дебатов о реализме в нормативной политической теории одним из главных объектов критики является тезис о политической нормативности. Несмотря на осторожные и постепенные попытки реалистов сконструировать и обосновать этот тезис, можно говорить об упущенной инициативе, т.к. общие наброски породили серьезный скептицизм касательно возможности политической нормативности. Более того, критикам, несмотря на общую симпатию к реалистскому проекту, пришлось самостоятельно разрабатывать возможные аргументы для обоснования тезиса, которые очевидным образом оказались неубедительными. Ответ реалистов был незамедлительным, но не оказал должного эффекта: вместо попытки обоснования тезиса, была предложена классификация, обвинение в непонимании и другие выпады, не давшие никакого преимущества в споре. Как результат, на текущий момент критики политической нормативности выигрывают в этом споре. Тем не менее, дебаты еще далеки от завершения, и у реализма есть как возможность попытаться сформулировать контраргументы и обосновать дистинктивно политическую нормативность.

Литература

1. Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М: ИРИСЭН, 2008. 424 с.
2. Полз Д. Теория справедливости / Д. Полз, М: Издательство ЛКИ, 2010. 536 с.
3. Erman E., Möller N. Political Legitimacy in the Real Normative World: The Priority of Morality and the Autonomy of the Political // *British Journal of Political Science*. 2015. № 1 (45). С. 215–233.
4. Erman E., Möller N. Why Political Realists Should Not Be Afraid of Moral Values // *Journal of Philosophical Research*. 2015. (40). С. 459–464.
5. Erman E., Möller N. Distinctively Political Normativity in Political Realism: Unattractive or Redundant // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2021. DOI: 10.1007/s10677-021-10182-8.
6. Jubb R., Rossi E. Political Norms and Moral Values // *Journal of Philosophical Research*. 2015. № 4 (40). С. 455–458.
7. Jubb R., Rossi E. Why Moralists Should Be Afraid of Political Values // *Journal of Philosophical Research*. 2015. (40). С. 465–468.
8. Leader Maynard J., Worsnip A. Is there a distinctively political normativity? // *Ethics*. 2018. № 4 (128). С. 756–787.
9. Leader Maynard J. Political Realism as Methods not Metaethics // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2021. DOI: 10.1007/s10677-021-10183-7.
10. Newey G. Two dogmas of liberalism // *European Journal of Political Theory*. 2010. № 4 (9). С. 449–465.

11. Rossi E. Being realistic and demanding the impossible // *Constellations*. 2019. № 4 (26). С. 638–652.

12. Rossi E., Sleat M. Realism in Normative Political Theory // *Philosophy Compass*. 2014. № 10 (9). С. 689–701.

13. Williams B. *In the Beginning Was the Deed* / B. Williams, под ред. G. Hawthorn, Princeton University Press, 2005. 175 с.

Ольга Викторовна Костина

СГЮА, Саратов

К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ НОРМЕ

Аннотация. В условиях расширения традиционных представлений о красоте продуктивным представляется нормативное измерение искусства в рамках «живое неживое». Важным представляется здесь обоснование художественного произведения как уникального, индивидуального объекта, которое не подводится под общее правило, а выявляет этот закон для себя. Важно подчеркнуть, что норма не может быть пристегнута к художественному произведению извне, она прорастает из всего содержания эстетического объекта как его основание, внутренний принцип существования, энтелехийное начало культуры и искусства. Подобное применение нормы представляет собой, скорее, внутреннюю ориентацию для выражения художественных интенций, органическое стяжение сил и энергий, а вопрос об эстетическом обосновании художественного произведения и его нормирование приобретает конститутивные характеристики. В указанных терминах можно анализировать и современные художественные практики на предмет полноты и удачности их исполнения.

Ключевые слова: эстетическое суждение, живое, целостность, энтелехия, эстетическая норма.

Olga V. Kostina

SSAL, Saratov

ABOUT AESTHETIC NORM

Abstract. In the context of the expansion of traditional ideas about beauty, the normative dimension of art within the framework of the “living inanimate” seems to be productive. What is important here is the justification of a work of art as a unique, individual object, which is not brought under the general rule, but reveals this law for itself. It is important to emphasize that the norm cannot be attached to a work of art from the outside, it grows out of the entire content of the aesthetic object as its foundation, the internal principle of existence, the entelechic principle of culture and art. Such an application of the norm is rather an internal orientation for the expression of artistic intentions, an organic gathering

of forces and energies, and the question of the aesthetic justification of a work of art and its rationing acquires constitutive characteristics. In these terms, we can also analyze modern artistic practices for the completeness and success of their implementation

Keywords: aesthetic judgment, living, integrity, entelechy, aesthetic norm.

В представленном тексте дается характеристика эстетической нормы как процесса понимания художественного произведения в измерении «живое – неживое». Это видится актуальным в рамках расширения представлений об эстетическом в целом, когда стандарт традиционной красоты перестает действовать, и мы видим разнообразие сингулярных событий, которые часто лишь по совокупности могут быть объединены в пространство искусства. Что это дает для понимания особенностей нормирования в эстетической сфере? Это представление об индивидуальной хрупкости прекрасного и сложностях его эстетического оценивания, когда следует вырабатывать органические критерии для собственного эстетического понимания и интерпретации.

Сам процесс обоснования есть непростой способ аргументации, который по-особенному протекает в сфере эстетической. Обосновывая нечто как художественное, мы придаем в кантовском смысле буквально силу (*Urteilkraft*) художественному произведению. Следуя размышлениям М. Зееля, укажем, что, смысл эстетической аргументации идентичен вопросу о его обосновании [5, s. 43]. Действительно, в оценках плохого или хорошего мы вынуждены доказывать или показывать свою точку зрения, выступая в какой-то степени эстетическими критиками. Автор различает как минимум три схемы обоснования: теоретическую, практическую и эстетическую, которые, так или иначе, являются конститутивными измерениями разума. Теоретические обоснования – самодостаточные доказательства истинности высказываний. Практические – связаны с адекватностью поведения и их оценкой, установление причины будущего действия. Эстетические аргументы не применимы к истинности утверждений или адекватности какого-либо способа действий. Эстетический аргумент относится к обоснованию разумной точки зрения и, следовательно, к возможному оправданию установки, в которой эта точка зрения имеет место. Благодаря этому мы получаем доступ к миру. Поэтому точка зрения – это не обычное субъективное переживание, но мирообразующее. Отсюда – интерес и порой ожесточенные споры

по поводу оценки произведений искусства, которые всегда следуют за столкновениями подобных предпочтений.

Автор справедливо также отмечает, что эстетическое суждение не является образцовым, это уникальное достижение, которое не имеет в себе строгих критериев для оценивания и в положительном смысле оно всегда сингулярно. Эстетическое критическое суждение, рожденное в среде восприятия эстетического объекта, не равно историческому комментарию, претендующему на теоретическую объективность. Однако, эти способы обоснования связаны между собой: без понимания контекста эстетическая критика не имеет смысла как и без отсылок к соответствующим художественно-критическим оценкам прошлого и настоящего. Несовпадение исторического и критического в комментариях свидетельствует о том, что не всегда завершённый в историческом смысле объект является удачным в эстетическом и наоборот.

Таким образом, М. Зеель подчеркивает специфику точечного эстетического суждения, которое обнаруживает вовлеченность в ситуации восприятия и подтверждает существенность и правильность наших точек зрения в измерении принадлежности к общему социальному миру. Актуальность исполнения произведения искусства восстанавливается между эстетическим восприятием и искусствоведческой рефлексией. Эстетическое суждение дает представление об опыте основания опыта в пользу точки зрения или установки, адекватность которой подтверждается утверждениями об успешности эстетических объектов. Норма есть процесс обоснования, поскольку правильность и успешность художественного произведения напрямую связаны с процессом его понимания и интерпретации как хорошее или плохое, удачное или неудачное, завершённое или незавершённое, исторически верное или недостаточно состоятельное.

Следующий шаг от сингулярности эстетического суждения, формулируемого в траекториях пересечения жизненного опыта – к определению художественного произведения в рамках «живое – неживое». Собственно, здесь мы можем указать на проведенную Кантом разницу между определяющей и рефлектирующей способностей суждения: первое – подводит особенное под данное общее, второе – отыскивает для особенного собственный закон, общее. Трансцендентальный принцип, по Канту, рефлектирующая способность не может позаимствовать извне, она может дать его как закон только сама. Отсюда – кантовский телеологический прин-

цип, организующий систему, а не агрегат, сложность организма, задействование целей. Действительно, для уникального объекта трудно отыскать соответствующие норму или правило, поскольку они фиксируют, прежде всего, характеристики общего, стандартного, а уникальное, единичное, не поддающееся внешнему измерению, которое должно само для себя создавать новый закон или правило, что впоследствии будет действительным в культуре. В классификации норм И.Д. Невважая – это нормы «для себя», поскольку творческий акт дает возможность ухода от образцов, стандартов, правил, норм, данных извне. «Но уход от наличных мер есть рождение новых, имманентно присущих рождающемуся бытию человека», – пишет автор [3, с. 109].

Единичное суждение свидетельствует о том, что правила для искусства не являются жестко застывшими, механическими классификаторами эстетического объекта, это рождение в недрах творческой лаборатории уникальности, которая стоит в одном смысловом ряду с живым организменным началом природы. В случае абсолютного воплощения нормы в художественном объекте, мы не всегда найдем его состоятельным в художественном смысле: он воплощает правильность в изображении рода, словами Канта, но не нечто характерное, индивидуальное, то, что является сутью искусства (например, воплощенное правило – Дорифор греческой классики). Важно подчеркнуть, что норма не может быть пристегнута к художественному произведению извне, она прорастает из содержания эстетического объекта как его основание, внутренний принцип существования, энтелехийное начало культуры и искусства.

Для иллюстрации живого способа бытия в культуре, противопоставленного косной машинерии социума приведем работу А. Бергсона, посвященную смеху.

Размышляя о природе комического, автор указывает на важную социальную функцию смеха – внимание ко всем проявлениям машинальной косности, которые бесконечно запаздывают в сравнении с изменчивой и гибкой природой жизни. Когда общество начинает доверять автоматизму приобретенных привычек, демонстрируя лишь имитацию сцепления человеческих событий, правдоподобие гибкости жизни, тогда возникает этот защитительный жест смеха, который позволяет восстановить первоначальную гармонию, активность общего центра, к которому тяготеет общество. В любом случае, по Бергсону, подобная неспособность быть

вместе с жизнью – это всегда нечто механическое, наложенное на живое. Примером законченного автоматизма, с точки зрения автора, является автоматизм чиновника, который действует наподобие простой машины или административный регламент, считающийся законом природы. К сожалению, о таких правилах, которые сообщаются извне, мы очень хорошо знаем по академической жизни, когда нормирование содержания профессиональной деятельности как бы приходит извне, переподчиняя внутреннее содержание работы неживым, механическим циркулярам, которые часто сводятся исключительно к количественным характеристикам. Автор сравнивает такой неживой способ бытия с вещью, механическим приспособлением, когда вместо живой и сложной индивидуальности мы можем видеть только деревянные манекены, формальное существование должностей, преклонение перед административной машиной (Бергсон приводит слова Батса в пьесе Мольера «Любовь-целительница», который утверждал, что лучше умереть по правилам, чем выздороветь против правил). Таким образом, энергия смеха улавливает безжизненную материю тела, несложность механического действия, невнимательность и повторение, инертность и автоматизм существования человека в социуме как утратившего гибкость и чувство жизни и подчинившего себя внешним правилам, возведенным в абсолют. «Косное, шаблонное, механическое в их противоположении гибкому, вечно изменяющемуся, живому; рассеянность в противоположении собранности, наконец, автоматизм в противоположении свободной действенности, – вот в общем то, что подчеркивает и стремится исправить смех» [1, с. 83]. Такова формула комического – механическое в живом как способ исправления несовершенства человеческого мира. И искусство в его творческом исполнении есть творчество, создание нового, которое связано с органикой процесса, но не с механикой ставшего.

Тогда каким образом мы можем интерпретировать эстетическую норму? В терминах энтелехии ее можно рассматривать как полноту исполнения творческого замысла художника, как самоосуществление творческого организма, где сознательные и бессознательные моменты представлены в нераздельном единстве, в многообразии сторон]. П. Флоренский, размышляя о целостности художественного произведения, полагает, что целое «...предполагает некоторую норму, по которой мы судим, что там что-то отсутствует, и эта норма должна быть связана с этой воспринимаемой

реальностью так, чтобы по ней самой мы видели, что эта норма не выполнена или наоборот» [4, с. 308]. Аристотелевская энергия исполнения здесь может быть понята как судьба самого произведения искусства, где норма может быть представлена как, например, развивающаяся содержание музыкальная тема, которая не всегда выразима в рациональных характеристиках [2, с. 11].

П. Флоренский в работе «Троице-Сергиева Лавра и Россия размышляет о глубокой органичности Лавры как живого музея культуры, в единстве всех сторон ее жизни, где речь не идет о случайном подражании античности, но о духе культуры как живой и уникальной целостности. В этом смысле художественный объект есть творческий синтез эпохи и личности, доступ к миру человеческого бытия в его уникально культурно-историческом единстве; полнота его исполнения является важной характеристикой понимания смысла и интерпретации художественного произведения. Представляется, что в указанных терминах можно анализировать и современные художественные практики на предмет полноты и удачности их исполнения. Подобное применение нормы представляет собой, скорее, внутреннюю ориентацию для выражения художественных интенций по состоятельности эстетического объекта, органическое стяжение сил и энергий, чем непреложное определение правил. Вопрос об эстетическом обосновании художественного произведения и его нормирование приобретает конститутивные характеристики.

Литература

1. Бергсон А. Смех. М.: Искусство, 1992. С. 40. 127 с.
2. Визгин В. П. Еще раз об энтелехии культуры // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 5–22 URL: <https://pj.iph.ras.ru/article/view/165/120> (дата обращения: 11.05.2021).
3. Невважай И. Д. Норма, коммуникация, творчество. // Аргументация в праве и морали. Коллективная монография / под ред. Е. Н. Лисанюк. СПб.: Алеф-Пресс, 2018. С. 89–117. 521 с.
4. Флоренский П. ., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева); ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев). М.: Мысль, 2000. 446 с.
4. Martin Seel Was ist ein ästhetisches Argument? URL: https://philosophisches-jahrbuch.de/wp-content/uploads/2019/03/PJ94_S42-63_Seel_Was-ist-ein-%c3%a4sthetisches-Argument.pdf (дата обращения: 10.05.2021).

Вера Александровна Лобастова

*Санкт-Петербургский государственный университет
промышленных технологий и дизайна, Санкт-Петербурге*

КОММУНИКАТИВНЫЕ МОДЕЛИ НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Аннотация. В статье автор рассматривает нравственную сферу сознания как один из способов выхода индивидуального сознания на intersubъективный уровень. Феноменологический анализ сознания позволяет прояснить структуру сознательной деятельности и выявить универсальные уровни человеческой нравственности, определяемые в их различии и соотносительности. Нравственные феномены имеют характер личного или публичного долженствования и конституируются способами как дозволения, так и запрета. Дается описание некоторых стратегий нравственного поведения, а именно возмездие, взаимность, самопожертвование, которые приобретают статус моральных принципов и способны выдвинуть коммуникативные модели, регулирующие intersubъективное взаимодействие, направленное на поиск устойчивого сосуществования человечества. Представленное понимание нравственности раскрывается на сопоставлении этических взглядов Аристотеля, Фридриха Ницше, Мартина Бубера, Эммануэля Левинаса и др.

Ключевые слова: феноменология, этика, нравственное сознание, коммуникация, intersubъективность, возмездие, взаимность, самопожертвование.

Vera A. Lobastova

*Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design,
Saint Petersburg*

COMMUNICATIVE MODELS OF MORAL CONSCIOUSNESS

Abstract. In the article, the author considers the moral sphere of consciousness as one of the ways of individual consciousness reaching the intersubjective level. The phenomenological analysis of consciousness makes it possible to clarify the structure of conscious activity and to reveal the universal levels of human morality, determined in their difference and correlation. Moral phenomena have the character of a personal or public obligation and are constituted by means of both

permission and prohibition. A description is given of some strategies of moral behavior, namely retribution, reciprocity, self-sacrifice, which acquire the status of moral principles and are able to put forward communicative models that regulate intersubjective interaction aimed at finding sustainable coexistence of humanity. The presented understanding of morality is revealed by comparing the ethical views of Aristotle, Friedrich Nietzsche, Martin Buber, Emmanuel Levinas, etc.

Keywords: phenomenology, ethics, moral consciousness, communication, intersubjectivity, retribution, reciprocity, self-sacrifice.

Феноменологическая философия, основоположником которой является немецкий философ XX века Э. Гуссерль, выдвигает интерсубъективное понимание сознания. С феноменологической точки зрения сознание индивида не рассматривается как самодостаточная замкнутая плоскость, а представляет собой идеальную сферу, имеющую разнообразные и неиссякаемые источники наполнения. Сознание обладает многоуровневой динамичной структурой, актуализация которой зависит от интенциональной основы сознания. Благодаря фундаментальному свойству интенциональности сознание проявляет себя только тогда, когда удерживает нечто еще пока неопределенное, но постепенно определяемое в фокусе своего внимания. Это нечто в процессе его осознания конституируется в определенный предмет или феномен благодаря различным формам переживания. В потоке множества актов восприятия или воображения, проявляющегося в воспоминании или произвольной фантазии, а также суждения или эмоциональной оценки выявляются разнообразные свойства, раскрывающие различные стороны одного и того же интенционального предмета, т.е. предмета осознаваемого, а значит, удерживаемого в горизонте сознания наряду с другими интенциональными предметами. Идентичность предмета, узнаваемого при осуществлении новых интенциональных актов как именно того же самого предмета, формируется на основе интуитивно усматриваемой сущности предмета, понимаемой как совокупности постоянно сопровождающих свойств предмета, неизменно проявляющихся в процессе его переживания.

Существенные предметные свойства вступают в различные отношения и, демонстрируя устойчивость взаимосвязей друг с другом, формируют целостность данного предмета, а соотносясь со свойствами других интенциональных предметов, способствуют формированию единства самого сознания. Однако состояние

единства сознания не является статичным, устойчивым и неизменным, а, проявляясь в активном динамическом развертывании, обнаруживает значительную неполноту и незавершенность имеющих у него предметных переживаемых представлений. Поэтому сознание активно стремится к целостной и очевидной определенности своего предметного содержания, непрерывно выявляя и восполняя обнаруженные в феноменальном поле лакуны.

Единство сознания раскрывается в неизменно пульсирующем потоке многообразных интенциональных актов, которые постоянно соотносятся с единым полюсом Я, обосновывающим многогранную синтетическую деятельность сознания. Я присутствует в каждом интенциональном акте и выбирает смысл, наиболее адекватно соответствующий сущностному содержанию интендируемого предмета своего сознания. Многообразные феномены непрерывно расширяющегося «жизненного мира» сознания распределяются и группируются по различным регионам бытия. Так в постоянно расширяющемся поле сознания благодаря собиранию предметных регионов выделяются тематические области единого, но поливекторного сознания: обыденное и теоретическое, религиозное и политическое, нравственное и правовое и многие другие.

В качестве феномена могут выступать также другие Я, обладающие самобытным сознанием как и мое Я. Интенции иных сознаний встречаются и пересекаются с интенциями моего сознания в процессе поверхностных или углубленных, устойчивых или непостоянных коммуникаций. В результате таких взаимодействий в регионе нравственного сознания конституируются интерсубъективные феномены, такие как стыд, совесть, долг, обязанность, ответственность и многие другие, которые благодаря сходным или несоотносимым по своему содержанию смыслоположениям или актам установления смысла оказываются общими для нескольких и даже многих сознаний, участвующих в длительном и сложном процессе конституирования данных феноменов. Множество интерсубъективных феноменов в процессе развития своих многогранных соотношений и взаимосвязей приводят к наброску картины мира или мировоззрения, проявляющегося как универсальные, так и особенные черты.

Нравственное сознание тематизируется этикой – формирующей в контексте практической философии рефлексией о нравственном поведении человека, направленной на понимание нравственного отношения человека к миру, к другим людям, к самому

себе. Интерсубъективное содержание этических понятий добра, блага, справедливости, милосердия, которые определяют моральные принципы и нормы, необходимые для формирования модели устойчивого сосуществования человечества, в процессе своего исторического становления получает разнообразные интерпретации. Этика, по мнению В.А. Серковой, «целиком лежит в феноменологическом поле и представляет собой не свод конечных, не подлежащих сомнению законов и правил, а, напротив, является формой непрерывного смыслопорождения» [10, с. 116]. Сознание выдвигает и стремится раскрыть сущность различных коммуникативных моделей, регулирующих нравственные основы жизни людей. В сфере нравственного сознания можно различить тесно соотносимые друг с другом моральные уровни воздаяния, взаимности, самопожертвования.

Принцип симметричного или уравненного воздаяния, выраженный в формуле «око за око, зуб за зуб», не допускающей никаких уступок относительно совершенного действия, задается с точки зрения более высокой, чем человеческой. Божественное наставление должно предостеречь человека: не твори зла ближнему своему, ибо, что ты ему сделаешь, тем и тебе воздастся. Аристотель в «Никомаховой этике» [3, с. 155] критикует мораль, основанную на принципе расплаты, т.к. действия человека никогда не могут быть эквивалентны тем действиям, на которые он отвечает. Выбить око или зуб можно случайно, а отвечать на действие надо с намерением наказать обидчика. У ответного действия оказывается уже другой мотив, и осуществляется такое действие в другой ситуации, здесь равновесия между действиями не возникает. Невозможно строго уравновесить два разных человеческих действия, поэтому ответное действие будет вызывать желание расквитаться уже с ответом.

Стремление отомстить становится бесконечным, уходящим в перспективу жизнедеятельности последующих поколений, содержащей в себе в скрытом виде соперничество и неизбежность неугасающего конфликта. В силу такого неоднозначного шлейфа последствий обиды принцип воздаяния не может находиться в основе человеческой нравственности. Принцип талиона допускает совершение возмездия за нанесение несправедливой обиды. Талион выступает в качестве моральной нормы и ставит меру или задает границу ответному действию на уже причиненное зло по схеме «ты – мне, я – тебе», ибо «каков ты, таков и я». Зло иска-

жает намерения человека, поэтому человек обращается к поиску предостережений от попадания в ловушку зла: не делай и даже не желай зла, и, возможно, тебя зло не достигнет.

Мораль взаимности направлена на уважение других людей, призывает к предупредительности по отношению к самим людям и к их действиям, как предполагаемым, так и осуществившимся. Построенный на принципе отношений обмена, феномен взаимности демонстрирует противоположные проявления: взаимные отношения среди людей могут быть как позитивными, так и негативными. Р.Г. Апресян обращает внимание на то, что «возмездие – воздаяние злом за зло – является одним из доминирующих видов негативной взаимности» [2, с. 176]. Талион проявляет принцип возвратной взаимности, приводящей к усилению враждебности, а золотое правило нравственности выступает в качестве благожелательного намерения.

Варианты золотого правила представлены почти во всех исторических культурах человечества, тем самым рассматривая и перечисляя его многообразные оттенки и нюансы. Р.Г. Апресян выделяет «шесть этапов в становлении и развитии золотого правила – от невербализованного ситуативно коммуникативного опыта (Гомер), через вербализованный ситуативный опыт (Ахикар), еще и нормативно обобщенный (Моисей), через нормативно нейтральную рефлексию опыта взаимности (Аристотель), к частному нормативному обобщению (Товит) и универсальному нормативному обобщению – в негативной (Конфуций, Гиллель) и позитивной (Иисус) формулировках» [1, с. 47].

Как в негативной формуле (чего себе не хочешь, того другим не делай), так и в позитивном выражении (как вы хотите, чтобы поступали с вами, так поступайте с другими сами) золотое правило вводит принцип взаимности, основанный на конвертируемости внутреннего опыта. Золотое правило предлагает ввести свой внутренний мир в образ другого человека и тем самым посмотреть на себя его глазами. Понимание другого как себя, вызывающее отношение к другому как к себе, приводит к принятию себя и другого в качестве внутренне равных людей. Однако сделать это вряд ли возможно, т.к. у каждого индивида проявляется принципиально иной взгляд на себя и на другого. По-разному мы чувствуем присутствие другого и присутствие себя, поэтому нелегко уравнять себя с другим. Глядя на другого, мне следует обратиться к своему внутреннему опыту и подумать: чего я хочу себе, а чего я себе

не хочу. Критерием понимания другого оказывается мое я. Но желание другого может отличаться от моего желания. Ф. Ницше [7] интерпретирует золотое правило так: чего хотят другие, того им ты не делай. В толковании Ницше можно уловить следующий смысл: другие могут желать чего угодно, и неизвестно, насколько нравственными будут их желания. Получается так, что золотое правило может стать необходимой нравственной основой, но не достаточной. Принцип взаимности, выражающийся в строго эквивалентном отношении к себе и к другому, не может быть полностью осуществлен во всех ситуациях, возникающих в человеческих взаимодействиях.

В нравственных отношениях людей встречаются такие коллизии, которые разрешаются не по принципу взаимности, а по принципу предпочтения или своего интереса, или интереса другого. По мнению Э. Левинаса, этическое размышление начинается с ответа на запрос другого: видя страдающее лицо другого, мы говорим ему: «я нахожусь здесь, с тобой, а не в мире своих проблем и обязательств». В отношении предпочтения средние моменты исключаются: либо эгоизм, либо альтруизм, либо самоутверждение, либо самоограничение. Аристотель называет прекрасными те поступки, «которые совершаются ради других, потому что такие поступки менее носят на себе печать эгоизма» [4, с. 44].

Самопожертвование во имя другого утверждает нравственный принцип любви. Человек наиболее остро осознает смысл своего бытия, когда посвящает свою жизнь другим, вдохновляясь любовью с ним. Золотое правило становится важным для человека, когда наполнено более высоким содержанием, когда над ним возвышается любовь к ближнему. Евангельская заповедь понимает любовь, по мнению А.А. Гусейнова и Р.Г. Апресяна, как «путь соединения с Богом и с человеком. С Богом – через человека и с человеком – через Бога» [6, с. 279]. М. Бубер [5] конституирует симметричное отношение «Я» к «Ты», формирующееся по принципу взаимности, а Левинас, напротив, считает, что «отношение к Лицу ассиметрично: мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело; для меня же он прежде всего тот, за кого я ответствен» [9, с. 357]. Взаимная любовь не имеет награды, а любить врагов, проклинаящих нас, – это уже есть асимметрия.

Деятельная сила любви, выражающаяся в самоотверженности, окружает каждого из нас со всех сторон. Общество задыхнулось бы, если бы состояло только из прагматически настроенных

эгоистов, которые способны делать добро другим исключительно из принципа взаимности, в расчете на то, что в ближайшем или отдаленном будущем кто-то и им добро сделает. Люди совершенно бескорыстно стремятся к тому, чтобы окружающим было хорошо. Это выражается в заботе о детях, родителях, любимых. Опыт бескорыстия учит забывать себя. Для Левинаса предельно важно «увидеть в данном отношении к другому само начало человеческого» [8, с. 182]. Принцип любви, выражаемый в жертвенности, самоограничении ради другого ставит ценность другого существа выше собственного существования. Забота не о собственном самоутверждении, а о других и их мире помогает глубже понять нравственную жизнь человека.

Литература

1. Апресян Р.Г. Генезис золотого правила. // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 39–49.
2. Апресян Р.Г. Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса). М.: Альфа-М, 2013. 224 с.
3. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 53–293.
4. Аристотель. Риторика // Античные риторика. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. – С. 15–164.
5. Бубер М. Я и Ты. // Бубер М. Два образа веры. М.: Изд-во АСТ 1999. С. 24–121.
6. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М.: Гардарики, 2000. 472 с.
7. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 407–524.
8. Левинас Э. Забота о добре. // Эммануэль Левинас: путь к другому. Сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. С. 179–182.
9. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь. // Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 356–364.
10. Серкова В.А. Феноменология культуры. СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2010. 137 с.

Евгений Валерьевич Масланов

Институт философии РАН, г. Москва

НОВОЕ В ЦИФРОВОЙ ЭТИКЕ: ЖИВОЕ И МЕРТВОЕ

Аннотация. Формирование и развитие цифрового общества ставит перед человечеством новые вызовы, часть из которых носит этический характер. Большую часть истории этика была связана с человеком и различными созданными им социальными институтами. В XX веке формируются новые этические проблемы, касающиеся взаимоотношений с природой, встроенной в техногенную цивилизацию, проведением различных биомедицинских исследований, реализацией медицинских практик. Современные информационно-коммуникационные технологии ставят вопрос не только о возможных этических последствиях применения систем искусственного интеллекта, но и о том, каким образом мы можем взаимодействовать с «цифровыми двойниками» людей, особенно людей умерших. В результате новая этика цифрового мира поднимает вопрос о новом статусе живого и неживого, живущего и умершего, механизмах выстраивания отношений между ними.

Ключевые слова: новая этика, техногенная цивилизация, социальные сети, мемориальные практики, цифровизация.

Evgeniy V. Maslanov

Institute of Philosophy RAS, Moscow

NEW IN DIGITAL ETHICS: ALIVE AND DEAD

Abstract. The formation and development of a digital society poses new challenges to humanity, some of which are of an ethical nature. For most of human history, ethical issues have been associated with man and the various social institutions he has created. In the XX century, new ethical problems are formed concerning the relationship with nature, built into the technogenic civilization, conducting various biomedical research, the implementation of medical practices. Modern information and communication technologies raise the question not only about the possible ethical consequences of using artificial intelligence systems, but also about how we can interact with the “digital twins” of people,

especially people who have died. The new ethics of the digital world raises the question of the new status of the living and non-living, living and deceased, mechanisms for building relationships between them.

Keywords: new ethics, technogenic civilization, social networks, memorial practices, digitalization.

Развитие цифровых технологий, новых средств коммуникации привело к формированию новой повседневности. Теперь человек все активнее взаимодействует с другими людьми при помощи новых технологических решений, доверяет результатам поиска, полученным на основании использования алгоритмов, и верит в то, что наиболее важная и актуальная информация ему может быть предоставлена при помощи одного клика в сети. Особенно важным для этой новой повседневности становится тот простой факт, что теперь человек начинает взаимодействовать и функционировать не только в привычном еще для середины XX века мире оффлайна, но и в складывающемся с середины 90-х годов XX века мире онлайн. Казалось бы, появление мира онлайн не может рассматриваться как что-то принципиально новое, формирующее особую ситуацию коммуникации и взаимодействия. Еще в XX веке жизненный мир человека столкнулся с новыми феноменами – кино и радио. Они расширили его повседневность и дали возможность погрузиться в мир грез и фантазий. Радио предоставило человеку новое пространство «проживания» жизни. Оно позволило ему «лично» присутствовать на встречах с «сильными мира сего», а затем и формировать локальные сообщества радиослушателей. Похожая ситуация повторилась и с телевидением. В этом случае можно предположить, что новые информационные технологии создают еще один подобный мир. Однако он отличается от предыдущих технологических миров. Связано это даже не с тем, что мир новых информационных технологий с одной стороны принципиально открыт, а с другой стороны, обладает интерактивностью – т.е. дает возможность участникам взаимодействовать в нем, а иногда и формировать собственные площадки для общения. Примеры успешных социальных сетей, да и вообще всех интернет-площадок и платформ, которые изначально не были созданы в стенах крупнейших корпораций свидетельствуют об этом. При этом можно показать и то, что существует «непрерывность» между альбомами для вырезок и фотографий существовавшими в оффлайне и современными

социальными сетями, «старыми» и «новыми» формами самопрезентации и самодокументации» [7, p. 569]. Но основным отличием становится то, что в новом онлайн мире все более значимую роль начинают играть алгоритмы, цифровые двойники и помощники, которые оказывают все большее влияние на функционирование и развитие интернета и нашей коммуникации в нем [4]. В этом случае мы оказываемся в ситуации, когда не просто начинаем жить в гибридном мире, где происходит тесное переплетение и сращивание мира онлайн и оффлайн. Но мы начинаем жить в мире, в котором, как в фильме «Матрица», все большую роль начинают играть акторы, которые в нашем стандартном понимании не могут быть определены как человеческие. Еще одной проблемой становится то, что в этом мире могут не только существовать, но и действовать акторы, которые не вполне однозначно связаны с оффлайновыми идентичностями.

Все это ставит новые вопросы о том, каким образом люди могут функционировать в сети, как и при помощи каких механизмов, они могут выстраивать взаимоотношения в этом пространстве. С этими вызовами сталкиваются как создатели площадок и платформ, так и их пользователи, как теоретики и философы, так и практики, участвующие в конструировании подобных пространств. В этом случае особую актуальность приобретают и этические вопросы. Теперь важно не только выстроить взаимоотношения с другими людьми, но и сформировать этическое понимание новых феноменов гибридного мира. В XX веке этика уже находила успешные ответы на подобные сформировавшиеся в рамках техногенной цивилизации вызовы. Теперь этическому анализу подвергается не только отношения между людьми, формируются этические кодексы и стандарты отдельных профессий. Важным становится этический анализ наших взаимоотношений с встроенной в техногенную цивилизацию Природой, анализ этических вызовов связанных с внедрением новых технологий, медицинскими и биомедицинскими практиками, наших взаимоотношений с животными, рассмотрение науки как особого гуманистического проекта [1, 2, 5]. В этом случае можно не сомневаться в том, что этика найдет ответы и на вызовы все более гибридизирующегося мира, в котором все больше будет размываться, если совсем не исчезнет, граница между онлайн и оффлайн. Тем более, что уже сейчас большинство интернет-сообществ обладает собственными представлениями о том, какое поведение их участников может рассматри-

ваться как не нарушающее базовых этических принципов этого сообщества, а какое может быть наказано. В этом случае вопрос о взаимоотношении людей и алгоритмов, этические вопросы, связанные как с применением алгоритмов, так и возможностью их использования вполне могут найти свое решение. Тем более что уже сейчас существуют подобию «этических кодексов роботов», к примеру, знаменитые законы робототехники А. Азимова. Они могут рассматриваться как прообраз будущих этических кодексов.

Однако, на наш взгляд, новая гибридная реальность формирует еще один принципиальный вызов для новой этики, который связан с по-новому формирующимся разделением на живое и мертвое, и, как следствие, человеческое и нечеловеческое. Развитие новых информационно-коммуникационных технологий привело к формированию различных социальных практик, которые реализуются в пространстве социальной сети. Одна из таких практик оказалась связана с развитием мемориальных практик в сети [8]. К ним относится как формирование в социальных сетях сообществ памяти, посвященных умершим людям, так и реализация мемориальных ритуалов в пространстве многопользовательских онлайн игр. В этом случае подобные практики являются лишь продолжением уже сложившихся традиционных ритуалов. В целом можно сказать, что они лишь переносят уже сложившиеся ритуальные практики в пространство сети. Это может позволить людям проще пережить свое горе и оказывает положительное влияние на их психоэмоциональное состояние [3].

Развитие технологий привело к тому, что в настоящее время пользователи сети могут формировать алгоритмы, которые позволяют автоматизировать некоторые действия. Скорее всего, эта практика будет все активнее развиваться. В итоге может сложиться ситуация, когда «цифровой двойник», созданный человеком и существующий в пространстве, например, социальных сетей или «глобальной паутины» в целом, сможет вести свою деятельность, которая будет подконтрольна человеку, но осуществляется автоматически. Примером подобной ситуации может служить создание алгоритма, который размещает новости с сайта информационного агентства на личном сайте или личной странице пользователя. Ясно, что выбор «автоматического» наполнения конструируется человеком и отражает часть его личностных устремлений и предпочтений, сообщает нам о нем определенную информацию и является его осознанным выбором. Но «автоматизация» этого

процесса может привести к тому, что даже после смерти создателя алгоритма, страница или сайт могут продолжать заполняться новой информацией, которая будет поступать туда благодаря сознательному и целенаправленному выбору человека.

В этом случае перед нами встает этический вопрос о том, каким образом мы должны относиться к подобным действиям. Воспринимать их как сознательную деятельность индивида или настаивать на том, что это лишь реализация компьютерного алгоритма? Сама постановка этого вопроса приводит к тому, что теперь нам необходимо заново обдумать концепцию того, что значит быть человеком. Ведь эти целенаправленные действия осуществлялись и во время оффлайновой жизни индивида и осуществляются во время продолжающейся жизни онлайн-двойника. Между этими действиями нет никакой принципиальной разницы – алгоритм продолжает работать так же, как и работал – просто больше нет оффлайнового носителя сознания, создавшего этот алгоритм. Возможность осуществления указанных выше практик после смерти ставит вопрос и о том, как мы должны определять время жизни индивида. Ведь эти практики приводят к тому, что цифровой двойник может оказаться не столь фантастическим продолжением жизни индивида. В результате этика постепенно сталкивается с вопросом о том, каким образом в новом гибридном мире мы можем определять жизнь и смерть, как нам понять, что значит быть человеком. Ставит перед нами такой вопрос: «Возможно ли, что Homo sapiens станет рассматриваться не более чем как первая из потенциально многих платформ для понимания того, что значит быть человеком?» [6, р. 38]

Литература:

1. Герасимова И.А. От модернизации к экологизации. Геоэкология и геосоциальность // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. № 1. С. 8-21.
2. Касавин И. Т. Наука – гуманистический проект. М.: Весь мир, 2020. 496 с.
3. Малаканова О.А., Табеева Ю.А. Мемориальные сообщества в российских социальных сетях // Социология и социальная работа: современные образовательные и научно-исследовательские практики. Самара: САМАРАМА, 2019. С. 300-309.
4. Морозов Е. Техноненависть: как интернет отучил нас думать / пер. с англ. В. Гончарук. М.: Common place, 2014. 116 с.
5. Юдин Б.Г. Этическое сопровождение биомедицинских исследований как сфера применения социальных технологий // Общество. Техника.

Наука. На пути к теории социальных технологий; под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа, 2012. С. 318-336.

6. Fuller S. The metaphysical standing of the human: A future for the history of the human sciences // History of the Human Sciences. 2019. V. 32. Is. 1. pp. 23-40.

7. Good K.D. From scrapbook to Facebook: A history of personal media assemblage and archives // New Media & Society. 2012. V. 15. Is. 4. pp. 557-573.

8. Haverinen A. Facebook, Ritual and Community – Memorialising in Social Media // Ethnologia Fennica. 2015. V. 42. pp. 7-22.

Вадим Михайлович Маслов

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород

ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВЫ ПОСТТЕХНОГЕННОГО ВЕКТОРА РАЗВИТИЯ ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Аннотация. Современное общество все более точно определяется, как техногенная цивилизация (возникший с XVII в. тип цивилизационного развития, опирающийся на достижения науки и техники). Современная техногенная цивилизация выражается в конкуренции постчеловеческого, внечеловеческого и посттехногенного трендов дальнейшего развития. Цель посттехногенного вектора – сохранить собственно человеческий характер поступательного развития техногенной цивилизации. Становление посттехногенной цивилизации предполагает наличие двоякого рода ценностей: идеалов развития и смысловых основ. Посттехногенные идеалы развития формируются в прямом противопоставлении технологической сингулярности, затрудняющей понимание происходящего, обостряющей и приближающей все возможные фундаментальные риски техногенного развития. Посттехногенные смысловые основы – суть возможность критического обоснования проблемности бессмертия, как лозунга, цели и притягательной силы постчеловеческого тренда развития техногенной цивилизации.

Ключевые слова: техногенная цивилизация, посттехногенная цивилизация, ценности, идеалы, постчеловеческое, внечеловеческое, технологическая сингулярность, бессмертие.

Vadim M. Maslov

*National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod,
Nizhny Novgorod*

VALUE BASES OF THE POST-TECHNOGENIC VECTOR DEVELOPMENT OF TECHNOGENIC CIVILIZATION

Abstract. Modern society is more and more precisely defined as a technogenic civilization (a type of civilizational development that

emerged from the XVII century, based on the achievements of science and technology). Modern technogenic civilization is expressed in the competition of posthuman, outside-human and post-technogenic trends of further development. The goal of the post-technogenic vector is to preserve the actual human character of the progressive development of the technogenic civilization. The formation of a post-technogenic civilization presupposes the presence of two kinds of values: development ideals and semantic foundations. Post-technogenic development ideals are formed in direct opposition to the technological singularity, which makes it difficult to understand what is happening, exacerbates and brings closer all possible fundamental risks of technogenic development. Post-technogenic semantic foundations are the possibility of critical substantiation of the problematic nature of immortality as a slogan, goal, and attractive force of the post-human trend in the development of technogenic civilization.

Keywords: technogenic civilization, post-technogenic civilization, values, ideals, posthuman, outside-human, technological singularity, immortality.

Острые философские споры в отечественной мысли конца XX в. привели к становлению и развитию теории техногенной цивилизации. В содержательном плане теория техногенной цивилизации представляет собой своеобразный синтез цивилизационного подхода и формационной теории.

В духе цивилизационного подхода в теории техногенной цивилизации выделяется судьбоносный критерий, определяющий качественное своеобразие современной цивилизации. Таковым является ее техногенность или фундаментальный характер и постоянная необходимость дальнейшего научно-технического развития и соответствующего преобразования мира, обеспечивающее само существование современной общественной жизни.

В согласии с формационным подходом в теории техногенной цивилизации подчеркивается своеобразие, именно, современного, модернистского развития человечества. Словами разработчика теории техногенной цивилизации, В.С. Степина: «Концепция общественно-исторических формаций была, по существу, попыткой осмыслить этапы становления и развития техногенной цивилизации. И социализм Маркс понимал как очень высокую и очень развитую стадию этого развития, обеспечивающую ускоренное накопление цивилизационных достижений (технико-технологических инноваций, высоко совершенствование техники быта, выработку прогрессивных форм управления и регуляции социальных отношений, развитие творческого потенциала личности и т.д.)»

[16, с. 25]. Объективное акцентирование значимости, именно, техногенной цивилизации – возникающей с XVII в. в Западной Европе, а ныне охватывающей, практически, все человечество [14] – нивелирует значимость культурного своеобразия всех других культур, которые уравниваются в том, что теперь все они – суть нетехногенные цивилизации.

Теория техногенной цивилизации не просто созвучна множеству современных подходов к феномену техники, научно-технического развития. Выделение в теории техногенной цивилизации такого специфического базового критерия, как техногенная инновационность (техногенная цивилизация – это «новый тип развития, основанный на ускоряющемся изменении предметной среды, непосредственно окружающей человека» [13, с. 6]), в принципе, позволяет теории техногенной цивилизации быть обобщающей, итоговой теорией техногенных феноменов как таковых. Примером на последнее можно взять перспективы отношений между теорией техногенной цивилизации и философией техники. Как известно, с 1960-х годов формируется требование качественного обновления и развития философии техники [12, с. 341; 8, с. 43 и др.]. Анализ показывает, что все самые острые проблемы новой философии техники, одновременно, ставятся и решаются в рамках теории техногенной цивилизации. Соответственно, синергетическое подключение к теории техногенной цивилизации проблематики обновленной философии техники (снимающей все самое значимое содержание исторического развития философии техники) – суть прогрессивное движение по пути развития и углубления философского отражения социальной действительности.

Как любая новая теория, изучающая сложнейший, постнеклассический объект исследования, современная теория техногенной цивилизации уточняется, изменяется, развивается. В целом, можно согласиться с тем, что в этой области еще многое можно и нужно сделать: «даже беглый анализ многочисленных работ, посвященных проблемам техногенной цивилизации, демонстрирует, что само понятие определено одноаспектно и недостаточно строго, а выделяемые исследователями различные группы признаков того типа цивилизационного развития, который уже давно принято называть техногенным, не образуют системного взгляда на его закономерности» [7]. Но уже ясно: с чем соглашаться категорически нельзя. А именно, нельзя соглашаться с тенденцией, где теорию техногенной цивилизации ставят в подчиненное положение

по отношению к известным постиндустриальным теориям: «большинство ученых склоняются к мнению, что в рамках техногенной цивилизации формируются два типа общества: индустриальное и постиндустриальное» [6, с. 52]; техногенная цивилизация проходит «три стадии развития: преиндустриальную, индустриальную и постиндустриальную» [5, с. 40] и др.

Собственное место и роль теории техногенной цивилизации в контексте всех других родственных и конкурирующих концепций (как в непосредственной техногенной области, так и применительно к социальной философии и философии истории) должно основываться на собственной специфике техногенной цивилизации. Последняя определяется через вопрос, почему техногенной цивилизации свойственна техногенная инновационность? Предельный ответ на этот опрос связан с человеческой свободой. Явно или неявно в техногенной цивилизации (начиная с «Новой Атлантиды» Ф. Бэкона) было обещано, что научно-техническое развитие позволит реализовываться уникальной, индивидуальной свободой. Очевидное богатство потребностей индивидуальной свободой выступает внутренней основой «питающей» известную техногенную инновационность. Беря эту ситуацию за свою основу, теория техногенной цивилизации вполне может претендовать на роль базовой историко-философской теории современного человечества (в минимуме, ни о каком подчинении теории техногенной цивилизации теориям постиндустриального общества речь не должна идти).

Теория техногенной цивилизации не только выводит на общее абстрактное понимание специфики и беспредельности современной техногенной инновационности. Теория техногенной цивилизации максимально близко подводит к современной ситуации возможности преодоления человеческой формы жизни и времени этого события.

Что касается преодоления человеческой формы жизни. Впервые в общезначимом виде об это заявил русские космисты. Современная актуализация и широкое распространение этих идей связано с деятельностью возникшего в кон. 1980-х годов трансгуманизма, заявившего себя: «радикально новым подходом к размышлениям о будущем, основанном на предположении, что человеческий вид не является концом нашей эволюции, но скорее, ее началом»; «рациональном и культурном движении, утверждающим возможность и желательность фундаментальных изменений

в положении человека с помощью достижений разума, особенно с использованием технологий, чтобы ликвидировать старение и значительно усилить умственные, физические и психологические возможности человека» [2]. Развитие трансгуманической мысли и результаты ее критики ведут к необходимости выделения двух специфических видов/направлений преодоления человеческой формы жизни: постчеловеческий и внечеловеческий. Специфика постчеловеческого тренда развития техногенной цивилизации – в преодолении любых наличных ограничений человека. Это может быть осуществлено либо в реальной (с использованием биотехнологий и/или киборгтехнологий), либо в виртуальной формах [10]. Специфика внечеловеческого тренда развития техногенной цивилизации – в появлении в рамках развития технологий искусственного интеллекта и совершенствования робототехники специфических новых форм разумной жизни, способных конкурировать с человеком за место в окружающем мире.

Что касается времени возможного преодоления человеческой формы жизни. *С одной стороны*, будущего никто не знает, и многие научно-технические прогнозы не осуществились. *С другой стороны*, серьезность исторического момента заставляет думать в этом направлении. Конкретным, эмпирическим материалом ответа на данный вопрос служит сам факт перманентного научно-технического развития, которое во многих случаях демонстрирует экспоненциальный характер. До недавнего времени классическим примером и всеобщим образом экспоненциального научно-технического развития служил, так называемый, закон Мура. Сегодня вся подобная проблематика собирается в рамках концепции технологической сингулярности В. Винджа, где последняя – суть гипотетическая точка недалекого будущего научно-технического развития, когда кривая прогресса станет вертикальной линией [3]. Как правило, представители или те или иные сторонники трансгуманизма разрабатывают концепции, привлекают аргументы видимой перспективы технологической сингулярности. Критики приводят множество весомых аргументов против, в частности, самый очевидный: всегда и везде подъем сменяет спад. Формируются интересные позиции «золотой середины»: современные примеры экспоненциального развития не могут продолжаться долго, но, в общем, сохранится чрезвычайно высоки темп скорости научно-технических инновационных изменений [17]. В итоге, вся эта полемика благоразумно склоняет мысль к серьезному учету воз-

можности становления постчеловеческой и внечеловеческой реальности во второй пол. XXI в.

Растущая конкретность постчеловеческого и внечеловеческого трендов развития техногенной цивилизации, и невозможность отказаться от данных и ожидаемых даров научно-технического прогресса ведет к необходимости формирования и поддержки посттехногенного тренда развития техногенной цивилизации. Суть посттехногенного тренда развития техногенной цивилизации – не отказываясь от положительных достижений современной науки и техники, гарантированно нейтрализовать опасности, связанные с дальнейшим развитием постчеловеческого и внечеловеческого трендов техногенной цивилизации. В конечном счете, идея посттехногенной цивилизации ориентируется на все человечество, на всех субъектов свободы, которые во всех других вариантах являются фактическими заложниками, пассивным следствием решений радикальных трансформаторов из, так называемого, золотого миллиарда населения Земли.

Для утверждения посттехногенной версии техногенной цивилизации требуется, *с одной стороны*, выявление и соответствующая критика специфических проявлений постчеловеческого и внечеловеческого трендов развития техногенной цивилизации, *с другой стороны*, развитие собственной, посттехногенной теории и практики. Исходными и ключевыми в последнем случае являются проблемы ценностей посттехногенной цивилизации. В соответствии с существом дела, выделяются двоякого рода ценности посттехногенной цивилизации: идеалы развития и смысловые основы. Идеалы развития определяют повседневную жизнь, деятельность посттехногенного общества, а смысловые основы – задают глубинные основы его существования.

Что касается идеалов развития, ведущей ценности посттехногенной цивилизации. Ведущая ценность посттехногенной цивилизации выводится в прямом противопоставлении определяющей ценности современной техногенной цивилизации (явно или неявно формирующей постчеловеческие и внечеловеческие тренды ее дальнейшего развития) – техногенной инновационности, проявляющейся сегодня в форме приближения к технологической сингулярности. В положительном плане ведущая ценность посттехногенной цивилизации может быть сформулирована следующим образом: научно-техническое развитие берет за основу устоявшиеся формы социальной и природной жизни и максимально осторожно,

через общественное согласие выходит на реализацию инновационных проектов.

Предельная абстрактность этой ценности позволяет задавать самый общий горизонт охвата всего, что способствует утверждению реальности посттехногенной цивилизации. Но всем этим не отрицает, а даже предполагается поиск и разработку предельно конкретных идей и требований. В этом русле собирается: «малое – прекрасно» Э.Ф. Шумахера, диалектическое снятие доиндустриального в постиндустриальном Э. Тоффлера, идея гармонизации мифа, искусства и науки К. Хюбнера и многое другое. В целом, формируется задача актуализации дотехногенной философской мысли, нацеленной на гармонизацию существования человека в данных социальных и природных условиях (В.С. Степин). Одним из значимых современных достижений в этой области можно назвать выведенный в ходе осмысления практики нанотехнологий «принцип предосторожности», где требуется считать радикальную новацию, как «источник негативного, если не доказано обратное», где «творцы техники, а не их критики должны доказывать свою безопасность» [9, с. 116].

Что касается смысловых основ, задающих глубинные основания существования посттехногенной цивилизации. Общим смысловым фундаментом существования техногенной цивилизации является ее способность создавать условия для реализации индивидуальной свободы. Очевидно, что любая, в том числе свободная деятельность человека прекращается после его смерти. Именно, здесь глубинное основание идеи и силы постчеловеческой цивилизации: человек должен обрести бессмертие; смерть должна быть подконтрольной человеку. Соответственно, глубинным смысловым основанием посттехногенной цивилизация является признание факта природной смерти человека.

Признание/согласие с фактом природной смертности человека в посттехногенной цивилизации не может быть простым абстрактным пунктом идеологии. Проблема жизни, смерти и реального бессмертия выходит и уже никогда не уйдет с авансцены общественной мысли. Проблема индивидуального бессмертия (полноценного в физическом и интеллектуально-духовном плане) будет постоянно активизироваться новейшими достижениями биотехнологий и киборгтехнологий. Проблема индивидуального бессмертия будет постоянно ставиться многочисленными сторонниками постчеловеческих идей, представители которых, в частности,

вполне справедливо и для сегодняшнего дня отмечают, что проблема жизни, смерти, бессмертия недостаточно отражена в современной учебной и научной литературе [4, с. 13].

Полноценная, конкурентоспособная концепция жизни, смерти, бессмертия в теории посттехногенной цивилизации, прежде всего, должна признать, что необходимый современному человечеству уровень научно-технического развития, объективно, будет ставить и поддерживать тему реального достижения человеческого бессмертия. Предположим, что дальнейшее осмысление и критика идей индивидуального бессмертия должно вестись в двух специфических планах – академическом и жизненном (экзистенциальном), которые, в целом, современно исчерпывают все историческое богатство размышлений над проблемой жизни, смерти, бессмертия.

В академическом плане современной разработки проблемы бессмертия – собираются, систематизируются и критикуются все самые значимые представления о необходимости достижения индивидуального бессмертия. Здесь вновь предлагают продумать известный тезис об итоговой «скуке бессмертно жизни» (подкрепленный, в частности, известным пессимизмом Будды, А. Шопенгауэра, К. Чапека и теорией Танатоса Э. Фрейда); здесь еще раз обращается внимание на силу аргумента от состоявшейся жизни: «Если бы какой-нибудь организм мог совершенствоваться без конца, то он никогда бы не достигал зрелого возраста и полного раскрытия своих сил, он постоянно был бы только подростком, существом, которое постоянно растет, и которому никогда не суждено вырасти. Если бы организм в эпоху своей зрелости стал вдруг неизменным, следовательно, представлял бы только повторяющиеся явления, то в нем прекратилось бы развитие, в нем не происходило бы ничего нового, следовательно, не могло бы быть и жизни. Итак, одряхление и смерть есть необходимое следствие органического развития; они вытекают из самого понятия развития» [15, с. 165] и др.

В жизненном (экзистенциальном) плане современной разработки проблемы бессмертия – прежде всего, фиксируется небывалое экзистенциальное своеобразие нашего времени, когда проблема бессмертия не есть некая абстрактная или религиозная тема, а форма реальных обещаний со стороны определенных современных биотехнологий и киборгтехнологий. В этих принципиально новых условиях даже известная острота восприятия жизни

и смерти в классическом экзистенциализме [1, с. 135-136], в определенной степени, становится историческим достоянием. В контексте, именно, этой проблематики становится ясно, как трудно будет утвердить родовые для посттехногенной цивилизации идеи качественной геронтологии и неизбежности смерти в противовес утверждения стремления к индивидуальному бессмертию со стороны сторонников постчеловеческого.

В сравнительной перспективе нет ничего важнее утверждения посттехногенного тренда развития техногенной цивилизации, поскольку здесь защищается человеческое как таковое. Также предполагаем, что посттехногенная теория должна подкрепляться соответствующей практикой, центр которой, вполне возможно, перемещается в университетскую деятельность [11].

Литература

1. *Больнов О.Ф.* Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. 222 с.
2. *Бостром Н.* FAQ по трансгуманизму. URL: <http://www.alt-future.parod.ru/Future/trans.htm> (дата обращения: 05.05.2021).
3. *Виндж В.С.* Сингулярность. М.: АСТ, 2019. 224 с.
4. *Вишев И.В.* На пути к практическому бессмертию. М.: МЗ-Пресс: Отарашвили, 2002. 534 с.
5. *Другова Е.А.* Социальные аспекты инноватики в свете критики техногенной цивилизации // Инновации в науке. 2013. № 6-2. С. 40-46.
6. *Излев В.Ю., Излева М.Л., Иноземцев В.А.* Кризис техногенной цивилизации и формирование новой экологической парадигмы общественного сознания // Известия МГТУ «МАМИ». 2013. № 4. (18). Т. 2. С. 50-57.
7. *Ильянович Е.Б.* Техногенная цивилизация: основные ракурсы концептуализации понятия // Научный Вестник Крыма. 2016. № 2 (2). С. 6.
8. *Ленк К.* Размышления о современной технике. М.: Аспект Пресс, 1996. 181 с.
9. Луков Вал.А. От экспертизы социальной к гуманитарной экспертизе // Знание. Понимание. Умение. 2012. № 2. С. 114-120.
10. *Маслов В.М.* Свобода, свободы, виртуальная реальность // Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 5 (439). Философские науки. Вып. 56. С. 50-58.
11. *Маслов В.М.* Экспертный университет как необходимость современного техногенного развития // Международная научная конференция «Козволюция техники и общества в контексте цифровой эпохи»: сб. док. М.: Национальный исследовательский университет «МЭИ», 17-18 декабря 2020 г. М.: Издательский дом МЭИ, 2020. С. 237-239.
12. *Порус В.Н.* Философия техники // Современная западная философия. Словарь. М.: Политиздат, 1991. С. 341-342.
13. *Степин В.С., Кузнецова Л.Ф.* Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М.: ИФ РАН, 1994. 274 с.

14. *Степин В.С.* Цивилизационного развития типы // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М.: Наука, 2010. С. 330-332.

15. *Страхов Н.Н.* Мир как целое. М.: Айрис-пресс, 2007. 576 с.

16. Умер ли марксизм? (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 5-33.

17. *Шестакова И.Г.* Неограниченное научно-техническое развитие и его фундаментальные пределы // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. 2014. № 4 (20). С. 47-51.

Андрей Геннадьевич Мясников

Пензенский государственный университет, Пенза

Татьяна Андреевна Мясникова

НИУ Высшая школа экономики, Москва

ОБЩЕСТВЕННАЯ ПОЛЬЗА КАК ДИНАМИЧНАЯ НОРМА СОВРЕМЕННОЙ МОРАЛИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

Аннотация. В статье предпринята попытка синтеза деонтологической (чистой) морали и жизненной прагматики, традиций и новаций (креативности) посредством понятия общественной пользы, понимаемой как согласованность права, экономики и аксиологии. Под динамичной нормой морали понимается моральная норма (правило), дополняющая или ограничивающая свое содержание новыми условиями общественной пользы. Усложнение общественных отношений в информационную эпоху и индивидуализация многих жизненных практик требуют критического пересмотра и модернизации кантовской этики, а именно – преодоления традиционного конфликта между нравственностью и прагматическим благоразумием. Надежным способом преодоления этого конфликта может стать «общественная польза» как интегрирующее понятие, соединяющее в себе правовые нормы с личными и общественными интересами, а также основные требования категорического императива. Общественная польза также рассматривается как способ преодоления избыточной духовности в постсоветском социуме.

Ключевые слова: общественная польза, норма морали, категорический императив, степени свободы, счастье.

Andrey G. Myasnikov

Penza State University, Penza

Tatiana A. Myasnikova

National Research University Higher School of Economics, Moscow

SOCIAL BENEFIT AS A DYNAMIC NORM OF MODERN MORALITY: A SOCIO-PHILOSOPHICAL RECONSTRUCTION

Abstract. The article attempts to synthesize deontological (pure) morality and vital pragmatics, tradition and innovation (creativity) through the concept of public benefit, understood as the coherence of law, economics and axiology. Dynamic moral norm is understood as a moral norm (rule), supplementing or limiting its content by new conditions of public benefit. The increasing complexity of social relations in the information age and the individualization of many life practices require a critical revision and modernization of Kantian ethics, namely, overcoming the traditional conflict between morality and pragmatic prudence. A reliable way of overcoming this conflict could be the “public good” as an integrating concept that combines legal norms with personal and public interests, as well as the basic requirements of the categorical imperative. Public benefit is also seen as a way of overcoming excessive spirituality in the post-Soviet society.

Keywords: public benefit, moral norm, categorical imperative, degrees of freedom, happiness.

В статье предпринята попытка синтеза деонтологической (чистой) морали и жизненной прагматики, традиций и новаций (креативности) посредством понятия общественной пользы, понимаемой как согласованность права, экономики и аксиологии.

Под динамичной нормой морали мы будем понимать моральную норму (правило), дополняющую или ограничивающую свое содержание меняющимися условиями общественной пользы. Например, новыми условиями информационной безопасности, новыми требованиями к политической и творческой деятельности в интернете, в соцсетях. Так, временное усиление запретов бывает оправданным в экстремальных условиях эпидемии или войны. Динамичная норма морали должна быть направлена на то, чтобы помочь людям жить достойно и счастливо, при этом продолжать саму организационную жизнь (не только человечества, но и всего живого на земле), и при этом совершенствовать качество жизни людей.

Обоснование общественной пользы как динамичной нормы морали

Современные моральные теории все чаще обращаются к кантовскому категорическому императиву как идеальному ориентиру в сфере должного поведения [1; 4; 11, 12]. При этом усложнение общественных отношений в постиндустриальную, информационную эпоху и индивидуализация многих жизненных практик требуют критического пересмотра и модернизации нормативной этики, а именно преодоления традиционного конфликта между

нравственностью и прагматическим благоразумием. По нашему мнению, способом преодоления этого конфликта может стать «общественная польза» как интегрирующее понятие, соединяющее в себе правовые нормы с личными и общественными интересами, а также основные требования категорического императива.

Нам придется предпринять социально-философскую реконструкцию понятия общественной пользы, чтобы провести современную ревизию так называемого кантовского ригоризма, и обосновать морально-практическую необходимость общественной пользы в качестве стратегического общечеловеческого ориентира практической деятельности людей.

Опираясь на современные трактовки категорического императива, представленные в работах Э. Соловьева, Ф. Каульбаха, Й. Тиммерманна, О. Хёффе, А. Гусейнова, Р. Апресяна и др., мы проанализируем формулы универсализации, персонализации и автономии, чтобы выявить в них скрытое прагматическое содержание, которое меняется с жизненными обстоятельствами и ориентируется на общественную полезность. В данном случае мы предлагаем социально-прагматическую ревизию так называемого ригоризма кантовской этики.

Эта ревизия предполагает, что прагматика, выраженная в правовых и социально-экономических интересах людей, оказывается первичной, т.к. нацелена на выживание конкретного лица и всего общества. Поэтому мотивы пользы должны рассматриваться в качестве имманентно присущих моральному должествованию, которое, в конечном счете, предназначено содействовать благополучию людей.

Итак, рассмотрим известные кантовские формулы категорического императива или морального закона, и попробуем увидеть в них внутреннюю необходимую связь с пользой, прагматическим благоразумием, нацеливающим нас на счастье.

Анализ формулы универсализации представляет собой мысленный эксперимент, в ходе которого происходит универсализация максимы поступка, ее *проверка на пригодность* в качестве всеобщего закона. Всеобщая законодательная форма предполагает *пригодность*, т.е. полезность некоторых предполагаемых действий для других людей, для общества в целом.

Согласно трактовке известного российского кантоведа Э. Ю. Соловьева, эта формула имеет «сильную» и «слабую» версии. «Сильная» версия может быть представлена следующим вопро-

сом: «годится ли в принципе правило моего поступка для того, чтобы служить одним из оснований (целостности) человеческого сообщества?» [9, с. 77]. Ее содержание очевидно обнаруживает нацеленность на общую пользу, которая должна включать в себя пользу или благо каждого члена социума.

При этом «слабая» версия формулы универсализации, в трактовке Э. Соловьева, звучит так: «согласен ли я сам жить в обществе, где это правило обрело бы силу закона, охраняемого государством?» [9, с. 77]. В этой версии мы легко обнаруживаем исходную нацеленность на личную пользу человека (на что я даю свое согласие), которая в свою очередь предполагает общую полезность в качестве критерия проверки ее пригодности для всего общества.

1) *Формула персонализации* выражается в требовании относиться к себе и другим не только как к средству, но и как к цели самой по себе. Это требование предполагает прагматичное использование человеческих способностей и сил на добровольной и обычно взаимовыгодной основе. *Когда люди могут пригласить друг друга – это и есть личная и общественная польза, которая ведет к благополучию общества.* Когда человек признается самоцелью, то это будет не только моральным отношением к нему, но и будет полезным лично ему и всему человечеству, потому что в этом проявляется уважение к личному достоинству и правам человека, которое в свою очередь будет надежным основанием для экономической самостоятельности, для личной и общественной пользы.

2) Анализ формулы автономии воли, представленной в виде утверждения «Воля должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему по собственному решению и как себе самой законодательствующая», также предполагает личную пользу человека как ориентир для волевой, целеполагающей деятельности.

В каких случаях человек дает добровольное согласие на подчинение своей воли закону? Очевидно, когда он видит в этом собственную пользу, выгоду, свой интерес, а также общую пользу или благо для других людей. Обычно люди с большим неудовольствием исполняют те законы, которые не выражают их конкретного частного интереса или не приносят никакой пользы.

Известный российский кантовед-этик Э. Ю. Соловьев обращает внимание на то, что в кантовском морально-практическом учении нет жесткого противопоставления принципов морали и принци-

пов счастья, а напротив, речь идет об их взаимодополнительности, о необходимой гармонии в человеческой жизни. Кант пишет в «Критике практического разума»: «Это различие принципов счастья и принципов нравственности не есть, однако, *противопоставление* их, и чистый практический разум не хочет, чтобы отказывались от притязаний на счастье...», речь идет только о том, что «содействие своему счастью никогда не может быть непосредственным долгом, а тем более принципом всякого долга» [5, с. 529]. Таким образом, счастье и моральность взаимнеобходимы и должны мыслиться как единое целое в практической деятельности человека, ведь этого хочет чистый практический разум.

Следуя за Кантом, Э. Соловьев утверждает, что для достижения благополучия (счастья) необходимо учесть важное моральное условие – не стать «вещью» или «только средством» (предметом чужих манипуляций), а значит, всегда отстаивать («не ронять») собственное моральное достоинство и уважать его в других людях. Но будет ли «прок» от этого морального условия? Приведет ли оно к желанному благополучию, которое зависит от многих внешних материальных факторов?

Здравый смысл и исторический опыт подсказывают, что человеческое счастье действительно зависит от разных внешних условий и обстоятельств, как бы от нас не зависящих. Но жизненная мудрость всех народов мира указывает на существенную роль внутреннего личностного условия – *достоинство быть счастливым(ой)*. Это внутренняя уверенность представляет собой убежденность в своей правоте, в правильности выбранных средств, совершенных усилий и поступков, которая наполняет внутренний мир человека стойкостью, мужеством и дает силу, энергию для созидания блага. Не случайно, что сказки всех народов мира учат общему правилу: если будешь добрым, честным, справедливым и мужественным, то будешь и счастливым.

Вместе с Кантом мы утверждаем, что моральное условие «достоинства» является необходимым внутренним условием человеческого благополучия (счастья). И это подтверждается и современной экономической жизнью, когда в условиях рыночных отношений выгодно быть честным и добросовестным производителем товаров и поставщиком услуг, а также многими другими видами общественных отношений, например, взаимоуважительные супружеские отношения являются фундаментом семейного благополучия.

Таким образом, мы подходим к идее взаимообусловленности моральных и прагматических интересов людей, и эта идея в полной мере раскрывается в понятии «общественной пользы».

Общественная польза как средство от «избыточной духовности»

Когда мы говорим о моральных интересах наших современников, то нередко подразумеваем духовные поиски, обращение к традициям и обычаям наших предков, учивших «жить по совести». При этом идеализация прошлого важна любому обществу для культурного воспроизводства, сохранения культурной идентичности, но в современных российских условиях все чаще обращает на себя внимание социокультурный феномен «избыточной духовности» [6].

«Избыточная духовность», по нашему мнению, – это духовность, которая мешает материальному благополучию, препятствует социально-экономическому и политическому развитию общества, т.е. это совокупность устаревших верований, архаичных ценностей и мировоззренческих установок, которые не соответствуют современному демократическому, постиндустриальному этапу развития общества. По мнению многих экономистов и других обществоведов, переизбыток такой «духовности» ведёт общество к отставанию и деградации [3].

«Избыточная духовность» ориентирует человека не на рационально-критическое отношение к действительности, а на иррационально-мистическое принятие жизни как независимой от нас судьбы и на подготовку к вечному потустороннему бытию. Так, во многих трактовках традиционной русской духовности мы видим переизбыток воображаемого, фантастического и иллюзорного, которое должно компенсировать реальный недостаток рациональности, справедливости, честности и других необходимых условий достойной человеческой жизни. Поэтому «избыточную духовность» мы можем характеризовать как «избыток воображения», с помощью которого субъективно преодолеваются многие недостатки и ограничения реальной человеческой жизни. Для бедной и несчастной жизни такой «избыток воображения» был и остаётся одним из распространённых способов субъективной адаптации человека к экстремальным условиям.

При этом мы вполне можем допустить, что традиционная религиозно-мистическая духовность действительно является избыточ-

ной, и тем самым оказывается препятствием для развития современного социал-демократического общества, порождая множество разных «ловушек» для разума (проблемных ситуаций). Одну из таких «ловушек» недавно обнаружили социологи «Левада-центра» в ходе изучения потребности россиян в переменах. Большинство россиян хотят улучшения своей жизни, но примерно по такому сценарию: *«изменить все, ничего не меняя, ничем не жертвуя и ничем не рискуя, не прилагая никаких усилий. Власть изменится сама! Проблема лишь в том, что это все никак не происходит»* [8]. Это как детская, наивная надежда на чудо (типа, «по щучьему веленью...»), на доброго и справедливого царя-батюшку, вождя, государство, и вместе с тем глубоко-расчётливое нежелание чем-то рисковать, опасаясь ухудшения своего благополучия, потери имеющихся способов получения жизненных благ. По сути, это традиционный способ выживания в условиях очень высокой неопределённости жизни, рискованности любых личных начинаний, и просто физиологического страха умереть от войны, холода и голода. Этот страх до сих пор преследует старшие поколения россиян, а с 2019 года начинает распространяться и на новые поколения...

Современная социально-практическая философия обращает внимание на то, что пока россияне будут «выживать», т.е. находиться в экстремальных условиях, им будет нужна «избыточная духовность» в качестве компенсаторного механизма нравственно-психологической и социальной саморегуляции. Но при переходе к мирной, сытой и спокойной жизни прежняя духовность будет становиться препятствием для развития общества, для роста степеней свободы, и постепенно терять свои социально-адаптивные функции. Особая роль в этом сложном процессе преодоления «избыточной духовности» возлагается на интегративное понимание «общественной пользы» как морально-правового и экономического ориентира для постсоветского общества [7].

Это понимание в постсоветском обществе оказывается затрудненным после 30 лет государственных реформ и сопровождающим их расслоением и жесткой социальной атомизации. При этом распад прежней советской патерналистской системы стал сильнейшим морально-психологическим потрясением, во многом связанным с потерей социально-экономических гарантий, т.е. общественных благ, что вызывает ностальгию у старших поколений и сочувствие у новых поколений россиян, надеющихся на себя и немного на чудо. В первые три десятилетия государственных

реформ произошло уменьшение общественных благ, которое частично компенсировалось ростом частной собственности и частных благ (акции, дома, квартиры, одежда, еда, путешествия, предметы быта и др.). Потребительский бум 2010-2014 годов сформировал устойчивый запрос на материальное благополучие, а последующее посткрымское (санкционное) снижение экономических показателей и доходов до сих пор воспринимается населением как «временные трудности», с которыми российская власть сможет справиться в ближайшем будущем.

В условиях затяжного экономического кризиса, связанного и с внутренними институциональными российскими проблемами и с последствиями пандемии (Ф. Лукьянов, А. Аузан, Е. Гонтмахер и др.), растёт понимание необходимости общественных благ – экологического благополучия, социальных гарантий, медицинского обеспечения и программ социальной поддержки (доступного жилья), которые являются необходимыми условиями для полноценной реализации личной пользы каждого гражданина страны, и составляют понятие «общественной пользы» [2]. Вместе с тем мы понимаем и явную утилитаристскую направленность умонастроения большинства наших сограждан, нацеленных, прежде всего, на личную пользу. Как отмечает современный российский исследователь утилитаризма Е.Н. Яркова, «Идея личной пользы, окрашенная в гедонистические и эвдемонистические тона, превратилась едва ли не в главный смысложизненный ориентир значительной части россиян» [10, с. 83]. При этом Яркова отмечает важное обстоятельство, что подлинный утилитаризм нацелен на единство личной и общей пользы, он не является эгоцентризмом и человеконенавистничеством, как это принято считать в русской литературно-философской традиции.

Таким образом, переосмысление классических утилитаристских идей (Й. Бентама, Дж. Милля, Г. Сиджвика и др.) в контексте постсоветской современности позволяет не только «приземлить» отвлеченную, мечтательную духовность к реальным человеческим проблемам и интересам, но и задать позитивный вектор развития всего российского социума с помощью идеи необходимой взаимосвязи личной и общественной пользы.

Заключение

Подводя итог нашей социально-философской реконструкции понятия «общественной пользы», нужно отметить, что перевод

этого почти забытого за последние десятилетия социально-экономического понятия в сферу морального должностного является вполне актуальной попыткой интеграции моральной императивности и прагматического благоразумия (естественных утилитарных установок человеческого сознания). Такого рода интеграция становится возможной благодаря выявлению скрытого прагматического потенциала всех основных формул морального закона (категорического императива), их принципиальной ориентации на понятие «общественной пользы».

Дальнейшая разработка этой темы потребует различения понятий «общественной пользы» и «общей пользы», где первое – ориентировано только на интересы человеческого сообщества, а второе – на интересы всего живого на Земле. В контексте этого эгоцентристского тренда необходимо сближение современных норм морали с прагматическими условиями сосуществования всех видов жизни.

Литература

1. *Апресян Р.Г.* Феномен моральной императивности. Критические очерки / Р.Г. Апресян, О.В. Артемьева, А.В. Прокофьев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: ИФ РАН, 2018.
2. *Аристов Е.В.* Понятие и концепция общественного блага // *Право и современные государства.* 2015. № 5. С. 10-16.
3. *Аузан А.* Национальные ценности и модернизация. М.: ОГИ; Полит. ру, 2010.
4. *Йонас Г.* Принцип ответственности: опыт этики для технологической цивилизации / пер с нем., предисловие, примечания И.И. Маханькова. М.: Айрис-пресс, 2004.
5. *Кант И.* Критика практического разума // *Сочинения на немецком и русском языках в 4-т. Т.3.* М., 1997.
6. *Мясников А.Г.* Избыточная духовность как проблема современной практической философии. *CREDO new.* Теоретический журнал. 2018. № 3. С. 113-129.
7. *Мясников А.Г., Мясникова Т.А.* Условия реализации политической свободы в постсоветском обществе: опыт социально-философского анализа и моделирования // *Интеллект. Инновации. Инвестиции.* 2020. № 4. С. 81–90.
8. *Россия в поисках идеологий: трансформация ценностных регуляторов современных обществ / под ред. В.С. Мартынова, Л.Г. Фишмана.* М.: Политическая энциклопедия, 2016.
9. *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005.
10. *Яркова Е.Н.* Утилитаризм в России, или может ли мораль пользы служить регулятивом для современного общества? // *Омский науч-*

ный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2019. Т.4. № 4. С. 82-93.

11. *Kaulbach F.* Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Interpretation u Kommentar. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1988.

12. *Timmermann J.* Sollen und Können. „Du kannst, denn du sollst“ und „Sollen impliziert Können“ im Vergleich // *Philosophiegeschichte und logische Analyse. Geschichte der Ethik.* 2001. № 6.

Галина Станиславовна Пак

*Нижегородский национальный исследовательский университет
им. Н.И. Лобачевского город Нижний Новгород*

ДИЛЕММА СЕНСУАЛИЗМА И РАЦИОНАЛИЗМА В ЭТИКЕ ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА

Аннотация. Законы нравственности являются не подражанием природному процессу, а противостоянием ему, что провоцирует вопрос об основании морали? Чувства или разум есть истинно человеческое в человеке, которое и порождает мораль и нравственность? Преобладающее понимание человека как homo sapiens является выражением господства рационализма в этике. Но уже Аристотель, рассуждая о добродетели, раскрывает ее двойственный характер: чувства являются предметом, веществом добродетели, а разум выполняет функцию управления по отношению к ним. Идеи античного рационализма в этике не утрачивают своей актуальности до сих пор. В традициях сенсуалистической этики строил свою теорию Э. Левинас, и ее применение к реалиям цифрового общества артикулирует проблему сферы действия этики. Противостояние сенсуализма и рационализма в этике цифрового общества выступает в обличье постгуманизма и трансгуманизма. Тенденции к сближению сенсуализма и рационализма представлены разработкой программ, моделирующих чувственный опыт у интеллектуальных искусственных систем и изучением когнитивных способностей живых существ. Динамичное противостояние сенсуализма и рационализма в этике является движущей внутренней силой ее развития.

Ключевые слова: сенсуализм, рационализм, этика, чувства, разум, постгуманизм, трансгуманизм.

Galina S. Pak

*Nizny Novgorod national research university named by N.I. Lobachevsky,
Nizny Novgorod*

DILEMMA OF SENSUALISM AND RATIONALISM IN ETHIC OF DIGITAL SOCIETY

Abstract. The laws of morality are not an imitation of the natural process, but an opposition to it, which provokes the question of the basis of morality? Feelings or reason is the truly human in man, which

gives rise to morality and morality? The prevailing understanding of man as homo sapiens is an expression of the dominance of rationalism in ethics. But already Aristotle, when discussing virtue, reveals its dual character: the senses are the object, the substance of virtue, and the mind performs the function of governing in relation to them. The ideas of ancient rationalism in ethics do not lose their relevance to this day. In the tradition of sensualistic ethics, Levinas built his theory, and its application to the realities of the digital society articulates the problem of the scope of ethics. The confrontation between sensualism and rationalism in the ethics of the digital society appears in the guise of posthumanism and transhumanism. Trends towards the convergence of sensualism and rationalism are represented by the development of programs that model the sensual world.

Keywords. Sensualism, rationalism, ethic, senses, mind, posthumanism, transhumanism

Область постановки проблемы. Ричард Докинз в работе «Капеллан дьявола: размышления о надежде, лжи, науке и любви», которую характеризуют как любовное послание науки и рационализму, заявляет о своей приверженности идеям Ч. Дарвина и о признании роли естественного отбора в эволюции. При чем открыто артикулирует свою позицию: можно быть сторонником Дарвина в биологии и настаивать на принципиальной невозможности действия естественного отбора в человеческом обществе. Противоречивость утверждения кажущаяся, поскольку подчеркивается качественное своеобразие социальной реальности. Биолог-натуралист разделяет позицию Г. Хаксли, который утверждает, что этический прогресс общества сформирован не на подражании природному процессу и не на бегстве от него, а на противостоянии ему. На смену законам естественного отбора приходят законы нравственности, регулирующие отношения между людьми с момента возникновения человеческого общества [3, с. 48-63]. И сразу возникает вопрос: что является основанием морали – чувства или разум? Так рождается дилемма сенсуализма и рационализма.

Варианты решения проблемы. В контексте логического соотношения объёма понятий «сенсуализм» и «рационализм» возможны следующие подходы: дуализм как признание автономного существования чувств и разума; как их частичное совпадение и, наконец, то ли «разум» выступает всеобъемлющим понятием по отношению к чувствам, то ли «разум» входит в состав понятия «чувств». Дилемма состоит в том, что чувства и разум характеризуют человеческую природу. История культуры, квинтэссенцией которой является фи-

лософия, не дает однозначного ответа, палитра решения проблемы весьма многообразна и связана с пониманием человеческой сущности. Что является истинно человеческим в человеке сердце или разум? Определение человеческого рода в качестве homo sapiens отражает преобладание сторонников рационализма.

У истоков этического рационализма стоял Сократ, отождествляющий добродетель со знанием, а порок с невежеством. Но уже Аристотель схватывает сложность проблемы, когда ведет речь о нравственных добродетелях, которые только и возникают в поле пересечения разумной и неразумной части души. Разумная часть души по Аристотелю не является однородной, а является двойкой: одна обладает суждением и мыслит, а вторая послушна суждениям. На этом основании выделяются дианоэтические (мыслительные) и этические (нравственные) добродетели. В поле пересечения задействован не весь разум, а исключительно повинующийся разум и стремящаяся (чувственная) часть души, а не все содержание неразумной части души. Растительная часть души не причастна к разуму, не имеет доли в человеческой добродетели. Аристотель характеризует добродетель как «способность поступать наилучшим образом во всем, что касается удовольствий и страданий, а порочность – это ее противоположность» [1, с. 77, 82]. Чувства являются предметом, веществом добродетели, а разум выполняет функцию управления по отношению к ним. Важно, что добродетели характеризуют исключительно человеческое существование и не применимы к животным и богам. Животным для добродетели недостает разума, а боги лишены неразумных страстей. Поэтому боги возвышаются над человеческими добродетелями, животные стоят ниже добродетелей. Итак, добродетель возникает тогда и только тогда, когда повинующийся разум согласуется с движением чувств, а чувства движутся в полном согласии с разумом. Позиция Аристотеля есть разновидность рационализма в этике, поскольку разум повелевает, а добродетель состоит в следовании чувств за разумом.

Идеи античного рационализма в этике наследуются мыслителями Нового времени и эпохи Просвещения. Декарт писал, что самая возвышенная страсть, перед которой он испытывает бесконечное восхищение и удивление это страсть к истине, и радостно искал истину всю свою сознательную жизнь. Декарт заявлял, что «не осуждает страсти, потому что любит жизнь, но надо учиться властвовать над ними. Чрезмерные невыполнимые желания губят

нас, а нерешительность ведет к мучениям. Надо исполнять все советуемое рассудком, не поддаваясь страстям и влечениям» [2, с. 221-223, 239]. Этот моральный мотив позже был развит Спинозой с позиций бескомпромиссного детерминизма.

Четко выраженная альтернативная позиция присуща Ж.-Ж. Руссо, который считал, что основания человеческих поступков лежат в человеческом сердце. Вторил ему Л.А. Фейербах, создатель новой религии – религии любви, поскольку истинно человеческое в человеке – это его сердце и исходящая из него любовь. Свое этическое учение немецкий мыслитель создавал, исходя из принципов биопсихической чувственности. Голос ощущения провозглашается им в качестве первого категорического императива, а «половое отношение можно прямо охарактеризовать как основное нравственное отношение, как основу морали» [6, с. 618]. Из обожествления любви «Я» к «Ты» и «Ты» к «Я», лежащей в основе новой религии – религии любви, следует призыв к обожествлению всех отношений между людьми. Свою этику Л. Фейербах считает разумным эгоизмом, но «эгоизм» как этическая категория выражает у него чувство любви к себе, естественно перерастающее в любовь ко всем людям. Разумный эгоизм Фейербаха является разновидностью этического сенсуализма.

Снятие дилеммы сенсуализма и рационализма И. Кант рассчитывал снять дилемму сенсуализма и рационализма, обнаружив, что чувства и разум возникают одновременно и происходят из способности продуктивного воображения. Наличие единого корня делает невозможным их существование порознь, они взаимопроникают и ограничивают друг друга. Психофизиология, обнаружив функциональную асимметрию головного мозга у человека экспериментально подтвердила предположение Канта. Но из этого следует только то, что разум не бесчувственен, а чувства не безрассудны. Дилемма сенсуализма и рационализма не исчезла, а перешла в плоскость продуктивного воображения, сменила «место прописки». И после Канта, как и до, этические концепции строятся либо на основании сенсуализма, либо рационализма.

Во второй половине XX века развивал свою этическую концепцию на принципах сенсуализма Э. Левинас. На смену феербаховским «Я» и «Ты» приходят «Я» и «Другой». Если у немецкого мыслителя отсутствие сомнений в существовании «Я» и «Ты» дарует любовь, то у французского автора в диалоге, разворачивающегося между «Я» и «Другим», именно «Другой» выступает

единственным мыслимым гарантом нашего «Я». Так в диалоге преодолевается индивидуализм и субъективизм декартовского «Cogito ergo sum». Центральной проблемой этики Э. Левинаса является отношение к Другому, формирующегося между индивидуальными человеческими экзистенциями в процессе их общения. Э. Левинас не пытается создать этику на принципиально новых основаниях, а трансформирует ее в своеобразную этическую феноменологию. В соответствии с этим в ряд важнейших этических понятий возводятся: Лицо, свобода, ответственность, метафизическое желание, встреча с бесконечным и эрос. Соприкосновение с Другим не угрожает моей свободе как у Сартра, а ставит под вопрос мою свободу, понимаемую как «мою спонтанность живого существа, мое господство над вещами, неудержимую свободу «натиска», которой все дозволено, даже убийство» [4, с. 285]. Только встретив Другого человек способен реализовать свою свободу. Свобода «ставит себя под сомнение» в морали, только другой способен судить мою свободу. Свобода представляет собой проявление бесконечной требовательности к себе, преодоление самоуспокоенности и предстает на суд справедливости с позиций Бесконечного, приговор нельзя обжаловать и получить прощение, поскольку суд руководствуется безусловными, не подлежащим изменениям законами.

Понятие Другого Э. Левинаса следует отличать от трактовки Другого в интеракционистской социологии, где Другой предстает и как Лицо и как обобщенный другой. Другой для Левинаса есть Лицо и только перед таким Другим Я несет ответственность. Э. Левинас полемизирует с Ж.-П. Сартром, который «отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование» [5, с. 323]. Сартр обращает внимание на двусмысленность понятия «субъективизм». Лишь на поверхности субъективизм означает простой индивидуальный выбор, лишь пытаясь заглянуть глубже обнаруживается неспособность человека выйти за пределы человеческой субъективности. Именно второе значение субъективности составляет глубокий смысл экзистенциализма. Индивид решает жениться и иметь детей, тем самым вовлекает на путь моногамии не только себя, но и всех других людей. Человек несет ответственность за себя самого и за всё человечество тем, что создает определенный образ человека, который выбирает: «выбирая себя, я выбираю человека вообще» [5, с. 324].

У Левинаса основанием моей свободы является ответственность за Другого, восприятие значимости Другого возможно получить только в близости. Живая, одухотворенная телесность (рашимость) открывает субъекта для Другого на уровне наслаждения или страдания, исключая теоретический уровень. Нравственные отношения исчерпываются взаимодействием Лицом к Лицу. В более поздний период творчества (в семидесятые годы) Левинас предпочитает использовать понятие Ближнего вместо Другого. Феноменологическая этика французского философа распространяется только на двоих, там, где появляется третий на смену нравственности приходит социальность.

Если следовать логике Э. Левинаса и исходить из понимания современного общества как коммуникативного общества о нравственных отношениях можно утверждать лишь применительно к общению. Широко распространенные современные коммуникативные технологии не подвластны морали и нравственности и нуждаются в правовом регулировании. В феноменологической этике, выстроенной на принципе сенсуализма происходит сужение сферы морали до мира двоих – Я и Другого. Но поскольку у Левинаса этика предшествует онтологии, мир двоих не нуждается в оправдании с позиций социального, наоборот, беспокоиться следует социальности, на ней лежит бремя доказывания, она должна конструироваться в согласии с моралью.

Рационалистический подход в этике не утратил своего решающего влияния в реалиях цифрового общества. Но своеобразие современной ситуации в том, что, с одной стороны, сенсуализм и рационализм настолько переплетены, что определение исходного основания становится проблемой. С другой стороны, в цифровом обществе этический рационализм и сенсуализм настолько разведены, что начинают соотноситься с различными этическими субъектами. В качестве первого примера может быть взята популярная концепция справедливости Джона Ролза. В ней рациональный субъект использует метод рефлексивного равновесия для прояснения представления людей о справедливости. Подход Ролза представляет собой своеобразную форму рационализма, исходящего из чувства справедливости, которое подлежит рациональной обработке в форме установления рефлексивного равновесия. Так, проблема введения Безусловного Основного Дохода (БОД) нуждается в процедуре по установлению рефлексивного равновесия. Под БОД подразумевается система социальной под-

держки, при которой государство регулярно перечисляет всем гражданам определенную сумму денег, не выдвигая при этом никаких условий для ее получения.

Второй вариант связан с осмыслением идеи биотехнологического усовершенствования человека и выдвигает на повестку дня вопрос о природе человека. Дискуссионный характер проблемы позволяет некоторым исследователям констатировать происходящий на наших глазах антропологический поворот в философии и этике [7, с. 19]. Так два интеллектуальных течения трансгуманизм и постгуманизм не только свидетельствуют о наличии антропологического поворота, но и могут служить выражением противостояния сенсуализма и рационализма в этике. Вопрос о соотношении понятий постгуманизма и трансгуманизма настолько не ясен, что каждый автор вынужден давать рабочее понимание содержания этих понятий, чтобы избежать размывания смысла. Попытка избежать участия в дискуссии по поводу определения столь модных понятий заставляет обратиться к этимологии приставок «пост» и «транс». «Пост» от латинского после, а «транс» от латинского через, сквозь. Таким образом, постгуманизм приходит на смену гуманизму, а трансгуманизм прорывается через гуманизм, пронизывает его. Именно в таком значении употребляются понятия в данном тексте. Этим претензии автора и ограничиваются.

Постгуманизм и трансгуманизм – два различных направления, в сфере практической философии, понимаемой как этика, они обрастают плотью и кровью. Трансгуманизм предлагает усовершенствование человека путем расширения человеческих возможностей с использованием технических средств. Актор Бруно Латура, представляющий собой функциональное единство живого и неживого, первая веха на этом пути, которая с потрясающей быстротой утратила свою исключительность и приобрела массовый характер. Последней фигурой на этом пути представляется киборг, на смену функциональному единству приходит субстратное, системное единство. Трансгуманизм является современной разновидностью рационализма в новой этике и в качестве определяющей характеристики человека рассматривается интеллект. В таком контексте сфера нравственных отношений представляет сеть отношений между людьми, киборгами, эпистемическими объектами, интеллектуальными искусственными системами.

Постгуманизм исходит из представления о человеке как части природы, человек не имеет принципиальных онтологических раз-

личий с живым миром. В сферу нравственности втягиваются отношения с другими живыми существами, способными чувствовать, испытывать боль и другие эмоции, аналогичные человеческим. От слов А. Сент Экзюпери, «мы в ответе за тех кого приручили», к построению правового дискурса об ответственности перед домашними животными, к сохранению богатства разнообразия всего животного мира. Часть лекций по биоэтике посвящены гуманному отношению к подопытным животным. Так понятый постгуманизм есть разновидность сенсуализма в этике.

Заключение. Рационализм и сенсуализм в виде диалектических противоположностей не только расходятся, но и сходятся. Примером их сближения в цифровом обществе является разработка программ, моделирующих чувственный опыт у интеллектуальных искусственных систем, что означает признание принципиальной способности чувствовать не только за живыми существами. Изучение когнитивных способностей живых систем все больше подталкивает человека к пониманию того, что разум, интеллект не являются его исключительной привилегией. Живая пульсация противостояния сенсуализма и рационализма в этике является внутренней движущей силой ее развития. Следует подчеркнуть принципиальный характер разнообразия этических концепций, принятых в цифровом обществе. Традиционные версии сенсуализма и рационализма соседствуют с вновь возникшими. В новой этике, возникшей в недрах исключительно цифрового общества, дилемма сенсуализма и рационализма представлена, прежде всего, трансгуманизмом и постгуманизмом.

Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика // Соч.: в 4 т. / пер. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1984. – 830 с. С. 53-294. П. 2. 1104 в.
2. *Декарт Р.* Сочинения Т. 1. Казань, 1914. С. 221-223, 239.
3. *Докинз Р.* Капеллан дьявола: размышления о надежде, лжи, науке и любви; пер. с англ. П. Петрова. М.: АСТ: CORPUS, 2013. 416 с.
4. *Левинас Э.* Ракурсы / пер. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000 С. 285.
5. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм. // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева: пер. М.: Политиздат, 1990. С. 319-344.
6. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М.: Политиздат, 1955. Т. 1. С. 618.
7. *Özmen E.* The anthropological turn. Über das schwierige, wandelbare, gleichwohl enge Verhältnis von Philosophie und Anthropologie // Anthropologie Und Ethik / Julian Nida-Rümelin & Jan-Christoph Heilinger (eds.). De Gruyter, 2015. S. 19–36.

Елена Олеговна Труфанова

Институт философии РАН, г. Москва

ЭТИЧНА ЛИ «НОВАЯ ЭТИКА»?

Аннотация. В статье анализируется представление о т.н. «новой этике» – как о современном социальном феномене, обозначающем ряд социальных практик, связанных с активной поддержкой антидискриминационных взглядов. Показывается, что «новая этика» не имеет прямого отношения к этике как философской дисциплине. Демонстрируется, как развитие цифровых технологий оказывается одним из ключевых факторов распространения феномена «новой этики». Во-первых, цифровые технологии облегчают распространение идей социальных движений, ассоциированных с «новой этикой», в форме «хештег»-активизма. Во-вторых, цифровизация обостряет противостояния различных взглядов на мир в связи с тем, что цифровые коммуникации создают возможность прямого контакта с теми «чужими» для нас социальными группами, с которыми за пределами цифровых коммуникаций мы могли бы вовсе не встретиться. В-третьих, в цифровых коммуникациях происходит искажение восприятия – личности и социальные группы репрезентируются в цифровых коммуникациях однобоко, выпячивается только одна характеристика, тогда как остальные находятся в тени: подобное искажение усиливает существующие противоречия между индивидами и группами. Делается вывод, что «новая этика» противоречит не только идеалам критического мышления и правам человека на свободу мысли и слова, но и тем ценностям плюрализма и уважения к мнению каждого меньшинства, которые она сама пропагандирует.

Ключевые слова: «новая этика», политкорректность, цифровые коммуникации, «свое» и «чужое», культура отмены.

Elena O. Trufanova

RAS Institute of Philosophy, Moscow

HOW ETHICAL IS THE “NEW ETHICS”?

Abstract. The paper analyzes the social phenomenon of the “new ethics” that represents several social practices connected to the active support of the antidiscrimination views. It is shown that “new ethics” does not have a direct connection to the ethics as a philosophical discipline.

It is demonstrated that the development of the digital technologies is one of the key factors in the distribution of the “new ethics”. Firstly, digital technologies simplify the spread of the “new ethics” social movements in the form of “hashtag-activism”. Secondly, digitalization makes the confrontations of the between different worldviews more acute, because it creates the possibility of close encounters with the “alien” cultures and social groups that would most likely otherwise be impossible in the offline world. Thirdly, the digital communication creates the perception distortion – the online-representation of persons and social groups is usually one-sided – only one trait is seen in the foreground, while other remain in the shadows: this distortion increases the existing confrontations between individuals and groups. The conclusion is drawn that “new ethics” does not only contradict the ideals of critical thought and the human rights of the freedom of speech and thought, but it also contradicts its own values of pluralism and respect for the voices of minorities.

Keywords: “new ethics”, political correctness, digital communications, own and alien culture, cancel culture.

Прежде всего, нужно оговориться, что «новая этика» не является каким-то новым подходом в этике как философской дисциплине. «Новая этика» – термин скорее медийный, публицистический, нежели научно-философский. Он обозначает получившие распространение социальные практики, связанные с активной поддержкой антидискриминационных взглядов. «Новая этика» относится таким образом в первую очередь к сфере социально-политической, нежели собственно этической в строгом смысле слова. В фокусе интересов сторонников «новой этики» (и, как следствие, их критиков) находятся вопросы борьбы с дискриминацией на основании гендерной самоидентификации, сексуальной ориентации, этнической принадлежности и т.д. Моей целью не является обсуждение того, насколько справедливы и обоснованы претензии представителей различных социальных движений, ассоциированных с «новой этикой». Меня будет интересовать выявление социальных механизмов, стоящих за распространением подобных идей и демонстрация роль цифровых технологий в этом процессе.

В то время как «новая этика» пока что рассматривается в России как некоторый курьезный случай «из западной жизни», в западной практике она начинает играть весьма весомую роль. Об этом достаточно обеспокоенно пишет британский философ, специалист в области моральной философии Эдвард Скидельский (показательно, что, по утверждению издания, в котором вы-

шел перевод текста Скидельского, оригинал статьи автор опубликовать не смог), поднимая большое количество важных вопросов к «новой этике» [1]. Он убедительно показывает, что в «новой этике» делается новый шаг: от политики «политкорректности» и толерантности конца прошлого века к политике радикального «приятя», которому может быть альтернативой только радикальное «неприятя». Если толерантность предполагала «терпимость» к инаковости (ты не обязан любить или одобрять образ жизни, отличающийся от твоего, но ты готов мириться с ним по принципу «живи и дай жить другим»), то политика «приятя» означает, что ты либо полностью принимаешь жизненную позицию другого, но, если ты высказываешь какие-либо сомнения или непонимание, ты объявляешься резким противником и сторонником угнетения. К примеру – даже просто неучастие в движении BlackLivesMatter будет рассматриваться с этой точки зрения не просто как пассивная позиция, но как активное согласие с дискриминацией чернокожего населения, в независимости от того, как тот или иной индивид реально относится к чернокожим и как взаимодействует с ними. Проще этот принцип можно выразить известным революционным лозунгом «кто не с нами, тот против нас».

«Новая этика» не так уж нова. Классик американской научной фантастики Рэй Бредбери еще в 1996 г. в интервью не самому «серьезному» изданию «Playboy» поднимает серьезный вопрос о «тирании меньшинства» [7], которую он, как он сам с удивлением обнаруживает, предвидел еще в 1953 г., когда написал антиутопию «451 градус по Фаренгейту». Бредбери писал там о тоталитарном обществе, сжигающем книги как источник инакомыслия, несущий нестабильность и разлад в обществе, но один из его героев отмечает, почему именно сжигаются книги – потому что любая из них может вызвать недовольство какой-то небольшой группы людей, чьи чувства она задевает. Так, отмечает Бредбери, к примеру, евреям не нравится, как изображены евреи Шейлок в «Венецианском купце» Шекспира или Фейгин в «Приключениях Оливера Твиста» Чарльза Диккенса, женщины возмущены устаревшими взглядами на роль женщины в романах Джейн Остин, а чернокожих возмущает негр Джим в «Приключениях Гекельберри Финна» Марка Твена, стало быть – Шекспир, Диккенс, Остин, Твен должны отправиться в печь. Именно эти процессы и происходят сейчас, когда каждая социальная группа настаивает на запрете именно своей «большой» темы, в результате чего становится под вопрос любая

возможность искусства, представляющего разные взгляды на мир. Абсолютно любая история может показаться оскорбительной для кого-то, а стало быть – надо запретить рассказывать истории. Невозможным становится и юмор, который практически всегда может быть интерпретирован как унижение того, над кем смеются.

Человеку всегда было сложно принимать инаковость. Мы стремимся окружать себя людьми, которые разделяют наш взгляд на мир и сторониться тех, кто видит мир иным образом. Тем не менее, любое общение является поиском компромисса, любой человек – даже самый близкий нам «по духу» – потенциально Другой. Без преодоления инаковости на разных уровнях никакая коммуникация невозможна. Любая интерсубъективность построена на возможности поставить себя на место Другого, увидеть мир его глазами и признать его равным тебе субъектом, несмотря на существующие различия во взглядах. Однако «новая этика» отрицает возможность компромисса: в борьбе за свои интересы «меньшинства» выплескивают с водой ребенка, отказываясь признавать в мнении противостоящего им «большинства» какую-либо правоту или хотя бы право на сомнение и критику.

«Новая этика» в цифровых коммуникациях

Можно предположить, что одной из основных причин, благодаря которым «новая этика» получает особое распространение в качестве заметной социальной силы именно сейчас, является не только и не столько определенная политическая ситуация, которая характеризуется лоббированием интересов тех или иных меньшинств, но в первую очередь становление новой цифровой коммуникационной среды, которая позволяет наиболее эффективно не только пропагандировать идеалы «новой этики», но и успешно осуществлять добровольный общественный контроль за соблюдением их основ.

Цифровые коммуникации еще в сравнительно недавнем прошлом рассматривались как достаточно независимая сфера человеческих взаимоотношений, оторванная от «реального мира». Тем не менее сейчас (в особенности это стало ощутимо в последний год, в связи с вынужденной заменой множества «реальных» социальных взаимодействий цифровыми) цифровые и нецифровые коммуникации и социальные связи неразрывно переплетаются, создавая единую взаимосвязанную среду. Если в первые годы распространения Интернета онлайн-коммуникации представляли

из себя особую среду общения, существующую независимо от социальных коммуникаций «офлайн», то в текущей ситуации любая «офлайн»-жизнь продолжается в цифровых коммуникациях, и наоборот. Это обстоятельство необходимо учитывать, когда мы говорим о воздействии цифровых технологий на распространение «новой этики». Можно выделить несколько ключевых эффектов, которые развитие цифровых технологий оказывает на явления, связанные с «новой этикой».

Во-первых, наиболее очевидным образом цифровые технологии являются проводниками и отчасти катализаторами различных связанных с «новой этикой» социальных движений – не случайно одним из символов этих движений становится использование «хештегов» – ключевых слов, с помощью которых в социальных сетях и блогах осуществляется поиск релевантных сообщений (см. #MeToo (движение против сексуальных домогательств), #BlackLivesMatter (движение против дискриминации чернокожего населения), #GirlsLikeUs (движение за права трансгендеров) и т.п.). Это явление получает название хештег-активизма [6]. Можно скептически относиться к использованию хештегов для поддержки какого-то движения как к пассивной позиции («я не пойду на митинг, но я размещу у себя соответствующий хештег, потому что мне это не сложно, и потому что так я продемонстрирую свою гражданскую позицию»), но даже такая пассивная гражданская активность (пусть это и звучит как оксюморон) за счет эффекта массовости может оказать существенное влияние на мир в целом, а не только на цифровое сообщество. Поскольку онлайн-мир больше не является миром-в-себе, в котором действуют анонимные пользователи, а является продолжением офлайн-мира, то происходящие в нем события оказываются не менее, а иногда и более значимыми, чем события офлайн-мира. К примеру, «запуск» хештега с соответствующим посылом в соцсетях – намного более эффективное действие, нежели одиночный пикет на улице – хотя в первом случае речь идет о физических действиях в реальном мире, а во втором – в нажатии нескольких кнопок на своем смартфоне или компьютере. Тем не менее, во втором случае социальный эффект несоизмеримо больше. Понятие социальной активности трансформируется за счет распространения цифровых технологий – сейчас если твоя деятельность не зафиксирована в цифровых формах – она будто бы не существует. Так, твоя репрезентация в Сети может затмевать собой любые твои офлайн-поступки.

Это находит отражение и в рамках «новой этики». Так, человек не поддержавший какой-то хештег, начинает вызывать сомнения в своей нравственной и гражданской благонадежности, а человек, высказавший непопулярное мнение (противоречащее текущему социальному тренду) немедленно может быть подвергнут критике и остракизму. Онлайн-события (публикации, комментарии в социальных сетях) могут повлечь за собой офлайн-последствия, нарушение неписаных законов «новой этики» приводит к активации «культуры отмены» («cancel culture»). «Культура отмены» представляет собой особую форму поведения пользователей Сети, которые начинают массово бойкотировать или выражать свое осуждение и презрение какой-нибудь публичной личности, высказавшейся по острому и спорному вопросу не в популярном русле (например, кто-то высказался в поддержку «неправильного» политика, неполиткорректно пошутил, или не проявил достаточной степени поддержки к актуальной повестке дня, выраженной в некоем хештеге), иногда даже возникают требования уволить «провинившегося» или отдать его под суд: «отменить» его существование в публичном дискурсе (хотя бы запретить ему использование соответствующего онлайн-ресурса, например, закрыть его аккаунт в соцсети, в которой было опубликовано данное высказывание). При современном развитии коммуникационных средств «публичной» личностью может являться абсолютно любой человек, поэтому в той или иной степени cancel culture может коснуться каждого пользователя Сети [4]. Интересно отметить, что «культура отмены» функционирует по большей части именно на уровне общественного мнения, чье решение невозможно оспорить, за утрату репутации невозможно подать в суд, от него невозможно защититься. Это не государственный тоталитаризм, которого так боялись классики жанра антиутопии – это коллективный цифровой «суда Линча», в котором могут принять участие пользователи Сети из любых уголков земного шара.

Во-вторых, вероятно именно благодаря развитию цифровых технологий, происходит само обострение противоречий между различными социальными группами: за счет цифровых коммуникаций «чужое» становится ближе, чем было раньше, обостряя наше восприятие – оно не где-то там, оно здесь, прямо у твоего порога. Если в доцифровом мире те культуры и социальные группы, которые не относились к сфере нашего непосредственного опыта, могли просто не попасть в наше поле зрения и, следовательно,

не вызывали никаких эмоций, то в цифровом мире пространство «сжимаются» – все далекое оказывается близким. К примеру, в своем личном опыте у меня не так много статистических шансов встретиться с представителями трансгендерного сообщества, но благодаря социальным сетям я сталкиваюсь с этой «чужой» для меня культурой и вынуждена на нее каким-то образом реагировать, а если я попытаюсь сохранять нейтралитет, «новая этика», вероятно, признает меня классовым врагом.

В-третьих, антагонизм в такой ситуации возникает также не только потому, что мы вступаем в более тесный контакт с чем-то чужим, но и в связи с тем, что это «чужое» представляется нам в одностороннем, и, как следствие, искаженном виде. К примеру, мы не в состоянии в такой ситуации оценивать людей, принадлежащих к этому «чужому» сообществу как полноценных личностей, поскольку нам предлагается оценивать их по одному лишь выбранному критерию (пол, этничность, гендер и т.д.). Если в обычной коммуникативной ситуации у нас есть возможность оценить человека по совокупности его качеств, то здесь предлагается сделать вывод о нем по одной лишь характеристике – и, если именно эта характеристика нам непонятна или неприятна, мы будем делать на ее основании вывод обо всей социальной группе и принадлежащих к ней людях в целом, т.е. мы будем исходить из стереотипов и наших предубеждений относительно лишь одного из множества важных аспектов человеческой жизни, что, разумеется, обостряет конфликт мировоззрений. В то время как в реальной жизни мы строим отношения с отдельными людьми, и, во взаимодействии с ними постепенно способны преодолевать предубеждения: мы учитываем множество факторов, и, к примеру, вполне возможно дружить с человеком, который поддерживает другого кандидата в президенты, нежели ты, или успешно работать в одном проекте с коллегой, который придерживается иного по сравнению с твоим мнения об усыновлении детей однополыми парами. Мы не отвергаем людей только на основании одного-единственного критерия (если только он не является для нас в рамках данных отношений основополагающим). «Новая этика» же заставляет нас делать выбор между черным и белым там, где есть множество полутонов, предлагает нам «отменять» людей на основании того, что в каком-то вопросе они мыслят иначе, чем мы.

Можно отметить большое количество агрессивных и ханжеских комментариев, которые направлены на публикации в Сети, в ко-

торых обнаруживаются высказывания, идущие вразрез с популярными трендами «новой этики». Объектом обвинительных нападок, впрочем, может стать любая публикация – фотография с пляжа в купальном костюме («непристойно!»), высказанная в микроблоге жалоба на кричащих в самолете детей («детоненавистничество!») или возмущение не знающим дорогу и местного языка таксистом («национализм!») и т.д. Подобное агрессивное осуждение имеет под собой в том числе чисто психологические мотивы – как отмечает американский психолог Гленн Геер, человеку свойственно испытывать гнев и возмущение не только в качестве негативной эмоции, вызванной чьим-то неприемлемым для нас поведением, но и в качестве «морального гнева», который возвышает нас над объектом нашего возмущения («Я бы никогда не сделал ничего подобного!»). Приношение и оскорбление других, полагает Геер, это эволюционная стратегия, благодаря которой мы повышаем свой собственный статус в сообществе [5]. Так, действительно, во множестве случаев, «приверженность» идеалам, пропагандируемым «новой этикой» – это не более чем способ получить определенные социальные «баллы» в свою копилку, а критика других за отсутствие подобной социальной чуткости – инструмент в конкурентной борьбе. При этом оценка личности ведется исключительно по ее онлайн-репрезентации и онлайн-поведению: одной неосторожной публикации достаточно, чтобы запустить механизм «буллинга» (травли), который может привести к нанесению серьезного ущерба репутации и повлечь за собой последствия в «реальном» мире. При этом действия и поступки человека, его личностные характеристики, нравственные ценности, которых он придерживается, останутся в тени – значимо только то, что оказалось на виду, в цифровом публичном пространстве [2].

* * *

«Новая этика» – не очень удачное название для рассматриваемого феномена. Само происхождение этого названия туманно, судя по всему оно получило широкое распространение именно в российских СМИ для обозначения преимущественно «западного» явления (которое, тем не менее, по крайней мере в некоторых аспектах уже давно проникло и в российскую действительность). «Новая этика» не предлагает никаких новых моральных законов или этических принципов и противоречит ряду фундаментальных этических максим – начиная с одной из древнейших – золотого

правила нравственности – «поступай так, как хочешь, чтобы поступали с тобой». И если к какой-то этической концепции «новая этика» и близка, то, вероятно, в ней можно было бы усмотреть отголоски ницшеанского «ресентимента»: «новая этика» нацелена не на создание новых моральных ценностей, она нацелена на борьбу с инакомыслием. «Новая этика» основана на нетерпимости. Она не учит уважению к позиции другого, она, по сути, призывает уничтожить позицию другого, «отменить» ее существование. Она предлагает поддерживать «слабого» (женщину, представителя сексуального меньшинства, представителя ранее зависимого от других этноса и т.д.) путем лишения «сильного» права на высказывание своей позиции. Объявляя позиции любого политического большинства «неправильными» просто по факту того, что они принадлежат «провластному» большинству, игнорирующему интересы меньшинств, сторонники «новой этики» заявляют, что только они правы, только они, чьи голоса раньше замалчивались, имеют право на высказывание своей позиции. Отстаивая на словах идеи плюрализма мнений и равноправия, они в реальности требуют радикального конформизма, в котором все присоединяется только к предложенным «правильным» мнениям. Это тупиковый путь, который ведет не к поиску взаимопонимания и взаимоуважения между разными социальными группами, а к насаждению антагонизмов.

Оппозиция «своего» и «чужого» является одной из фундаментальных оппозиций бытия человека в мире. Она неизбежна, мы живем в мире, в котором существуют мужчины и женщины (в том числе по-разному определяющие свой гендер), представители разных этносов, представители разных национальных культур, сторонники разных политических взглядов, адепты разных религий и конфессий и т.д. Успехом социальных коммуникаций можно считать умение преодолевать все эти различия в поиске того, что объединяет всех людей, в поиске «своего» в «чужом». Люди не обязаны быть абсолютно одинаковыми и думать одинаково – это и будет подлинным тоталитаризмом – но люди должны в интересах успешного сосуществования друг с другом учиться вырабатывать общие стратегии взаимодействия даже в случае существования различных взглядов на мир. Однако этот пусть значительно более сложный и требует большей работы над собой, чем требование «запретить» неудобную точку зрения другого – именно поэтому «новая этика» и обретает такую популярность.

Главная проблема «новой этики» вовсе не в том, как «на самом деле» необходимо относиться к чернокожим, азиатам, женщинам, трансгендерам, гомосексуалам, австралийским аборигенам и т.п. Проблематичным является именно сам принцип, который безапелляционно принуждает не иметь собственного мнения, а принять продиктованный обществом тренд. Неудивительно, что эта ситуация беспокоит упоминавшегося ранее Эдварда Скидельского – он демонстрирует, как подобный подход противоречит в самых своих основаниях свободной академической дискуссии, которая является основной критического мышления не только ученого, но и любого человека. Показательно и одновременно пугающе также то, что эти тренды получают наибольшее распространение в университетской среде (прежде всего – англо-американской) – т.е., среди образованной молодежи. В 2016 г. это явление обретает название – «поколение снежинок» [8] – речь идет о поколении молодежи 2010-ых гг., которое рассматривается как чрезмерно ранимое и не желающее встречаться с представлениями о мире, которые вызывают у этих молодых людей негативные чувства или не соответствуют их убеждениям. Это оказывает влияние не только на сам стиль преподавания, но и на учебные программы в целом, а также на всю организацию учебного процесса в университетах – профессора вынуждены опускать спорные или неоднозначные темы и говорить лишь о том, что студенты хотят услышать [3]. При этом, как показывают работы в области постколониальных или феминистских исследований науки, практически любая научная дисциплина может быть подвергнута сомнению за дискриминирующие идеи, следовательно, абсолютно любой университетский курс может быть подвергнут подобной политкорректной цензуре. Таким образом, вместо того, чтобы обучать студентов критически и разносторонне мыслить, университеты начинают потакать политкорректной повестке адептов «новой этики». Главная проблема «новой этики» не в том, какие моральные ценности она проповедует, а какие игнорирует, а в том, что она противостоит праву человека самостоятельно мыслить и выражать свое мнение и противоречит, таким образом, важнейшим свободам человека, прежде всего – праву на свободу мысли и слова. И таким образом, в первую очередь «новая этика» противоречит своим собственным целям и ценностям, которые она пропагандирует.

Литература

1. В «новой этике» действительно много тоталитарного Британский философ Эдвард Скидельский доказывает это на примере западной университетской культуры // Medusa.io. 2021 г., 17 февраля. URL: <https://meduza.io/feature/2021/02/17/v-novoy-etike-deystvitelno-mnogo-totalitarnogo> (дата обращения: 20.04.2021).
2. Труфанова Е. О. Приватное и публичное в цифровом пространстве: размывание границ // Galactica Media: Journal of Media Studies. 2021. Т.3. № 1. С. 14–38. DOI: 10.46539/gmd.v3i1.130.
3. Труфанова Е. О. «Ситуационное знание» и идеал объективности в науке // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 54. № 4. С. 99–110. DOI: 10.5840/eps201754475
4. Ackerman, E. et al. A Letter on Justice and Open Debate // *Harper's Magazine*. 2020, 7 July. URL: <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/> (дата обращения: 20.04.2021).
5. Geher G. Why does outrage often feel so good? // *psychologytoday.com*. 2021, 11 March.
6. URL: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/darwins-subterranean-world/202103/why-does-outrage-often-feel-so-good> (дата обращения: 20.04.2021).
7. Jackson S.J., Bailey M., Welles B.F. #HashtagActivism: Networks of Race and Gender Justice. Cambridge, MA: The MIT Press, 2020. 296 pp.
8. Playboy Interview: Ray Bradbury – a candid conversation with science fiction's greatest master of the future of space travel, computer flimflams, political correctness and why he's always right // *Playboy*. May 1996. P. 47–56; 149–150.
9. Top 10 Collins Words of the Year 2016. Collins English Dictionary. 3 November 2016. URL: <https://www.collinsdictionary.com/word-lovers-blog/new/top-10-collins-words-of-the-year-2016,323,HCB.html> (дата обращения: 20.04.2021).

Михаил Геннадьевич Хорт

Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань

О ТРЕХ АРГУМЕНТАХ В ПОЛЬЗУ КВАЗИРЕАЛИЗМА В МЕТАЭТИКЕ

Аннотация. В данной статье выдвигается три довода в пользу нон-когнитивизма. Обсуждается решение с помощью дефляционной теории истины проблемы Фреге-Гича, которая возникает при рассмотрении моральных высказываний в качестве составных элементов логического вывода. Затем дается анализ супервентности моральных свойств, а также интернализма ценностных высказываний и условий мотивации. Теоретическим основанием работы выступает квазиреализм Саймона Блэкберна, основным принципом которого является четкое разделение морального и дескриптивистского дискурсов с признанием их независимости друг от друга. Квазиреалисты убеждены, что этические проблемы возникают из-за абсолютизации описательной модели языка. Они считают, что пересмотр некоторых понятий семантики и эпистемологии с позиций метаэтики квазиреализма может решить многие традиционные проблемы.

Ключевые слова: метаэтика, нон-когнитивизм, квазиреализм, проблема Фреге-гича, супервентность, интернализм моральных высказываний.

Mikhail G. Khort

Kazan (Volga region) Federal University, Kazan

ON THREE ARGUMENTS FOR QUASI-REALISM IN METAETHICS

Abstract. Three arguments for non-cognitivism are the subject of this article. The author explains how to solve the Frege-Geach problem (using the deflationary concept of truth), the problem of supervenience of moral properties, the problem of internalism of moral statements. Simon Blackburn's quasi-realism is the theoretical foundation of the study. The basic principle of quasi-realism is the separation of moral and descriptive discourses. Quasi-realists are convinced that ethical problems arise from the absolutization of the descriptive model of language. They believe that the revision of some concepts of semantics

and epistemology from the standpoint of quasi-realism can solve many traditional problems.

Keywords: Metaethics, Non-cognitivism, Quasi-realism, Frege-Geach problem, Supervenience, Internalism of moral statements.

Среди метаэтических теорий всегда особое место занимал Эмотивизм – концепция, согласно которой критерий обоснованности к моральным высказываниям не применим. Эмотивисты утверждают, что моральные высказывания не выражают мнений (в смысле английского «belief»). Они есть выражение определенной эмоции говорящего, как правило, эмоции одобрения или неодобрения какого-либо факта. Моральные предложения не описывают мир, не выполняют дескриптивной функции языка, они скорее есть выражение установки («attitude») говорящего. Установка – это субъективная оценка факта, то, что находится за пределами его простой констатации. Установка – это проекция в мир чувств и переживаний субъекта, поэтому некоторые разновидности эмотивизма также называют проективизмом или экспрессивизмом [11, р. 143-144]. Наряду с эмотивизмом существует еще одна теория данного типа – квазиреализм. Главный теоретик этого направления, давший ему имя, – британский философ Саймон Блэкберн. Он разработал свои аргументы, чтобы решить стоящие перед эмотивизмом проблемы, главной среди которых является обвинение в релятивизме.

Блэкберн стремится показать, что, хотя эмотивистский тезис о невозможности морального знания является верным, тем не менее, в нашем повседневном дискурсе мы пользуемся моральными терминами так, будто они имеют реальную природу. Он считает, что основная задача квазиреализма заключается в том, «...чтобы найти место для этики или поместить этику в досадно неэтичный порядок, в котором мы живем и частью которого являемся» [10, р. 89]. Иными словами, Блэкберн занимает позицию в рамках натуралистического не-когнитивизма. Он принимает теорию ошибки в отношении морали, и его главная задача состоит в том, чтобы показать, как возможен переход от плюральных эмотивистских установок к осмысленным моральным высказываниям. Н.В. Головкин так резюмирует позицию квазиреализма: «человек может склоняться (be committed) и достаточно убедительно демонстрировать определенную точку зрения, например, быть реалистом, в то же время не являясь реалистом в собственном смысле слова.

В данном случае человек не «фиксирует факт» (stating fact), а «выражает точку зрения» (expressing attitude), и сама внешняя форма предложения может ввести нас в заблуждение относительно его логической формы» [3, с. 20]. В данной статье мы намерены рассмотреть, какие ответы способен дать квазиреализм на проблемы Фреге-Гича, супервентности моральных свойств и интернализма моральных суждений.

1. Проблема Фреге-Гича

Первый и наиболее простой аргумент в пользу не-когнитивизма квазиреалистического типа отталкивается от бритвы Оккама: когнитивизм постулирует в своей теории то, что выходит за пределы мира в его обычном понимании (т.е. мира как совокупности естественных фактов и человеческих восприятий). Не-когнитивизм, в свою очередь, эпистемически и метафизически прост, т.к. рассматривает мораль в контексте человеческой природы и не умножает сущности без необходимости.

Тем не менее, именно простота не-когнитивизма приводит его к проблеме Фреге-Гича. Данная проблема является наиболее трудной для эмотивизма. От решения проблемы Фреге-Гича зависит, возможен ли такой моральный дискурс, который одновременно будет учитывать отсутствие истинностного значения у моральных предложений и не являться релятивистским.

Проблема Фреге-Гича возникает, когда мы рассматриваем импликацию и логический вывод при допущении не-когнитивистского тезиса о том, что моральные высказывания – это не утверждения, а установки. Возникает вопрос: является ли общее сложное предложение установкой или нет? Для эмотивистов – нет, потому что это противоречит самому тезису об установке как единичном предложении с эмотивным содержанием. С другой стороны, подобное высказывание вполне формализуемо и интуитивно понятно.

Существует несколько путей решения проблемы Фреге-Гича. Первый из них является скорее логическим, чем метаэтическим. Решить проблему Фреге-Гича возможно, создав антиметафизическую концепцию истины, которая не связывала бы истинность предложений с метафизическими сущностями. По сути, эта концепция должна утверждать, что истина не является предикатом. Подобной концепцией является дефляционизм.

Общая схема построения любых классических инфляционистских концепций истины, по определению Я.В. Шрамко, следующая:

«х является истинным, если и только если х имеет свойство F», где F представляет собой некоторый (новый) фундаментальный атрибут, призванный выразить сущность истины» [7, с. 81]. В отличие от инфляционизма, дефляционные концепции истины отталкиваются не от Мира, но от языка. Они стремятся показать, что истина – это не какая-то сущность или свойство, но особый логический знак. Поэтому определение дефляционной теории истины будет следующим: «<...> это теория истины, согласно которой понятие истины понимается как метафизически пустое понятие, выполняющее в языке специфические логико-лингвистические функции (обобщение, косвенная речь, “семантическое” восхождение) и полностью объяснимое при помощи схемы эквивалентности. Можно выделить общую форму дефляционной схемы эквивалентности: (DT) $\langle p \rangle$ истинно \equiv p, где под “ $\langle p \rangle$ ” понимается имя утверждения “p”» [6, с. 34].

Различие между инфляционизмом и дефляционизмом по поводу истины, таким образом, заключается в том, что дефляционизм не требует указывать на условия истинности предложений, тогда как для инфляционистских концепций условия истинности – это само значение предложений. Например, неопозитивистская верификация как условие истинности – это значение предложения. Эмотивисты, принимая верификационистскую теорию значения, следовательно, находились в рамках одной из инфляционистских теорий истины. Поэтому проблема Фреге-Гича являлась для них неразрешимой. Они смогли бы решить эту проблему, но тогда им бы пришлось перестать быть верификационистами в классическом смысле. Им следовало бы принять, что значение – это не отношение между миром и языком, но внутриязыковая практика. Л.Д. Ламберов пишет, что «из дефляционизма относительно истины следует, что значения должны пониматься как натуралистические свойства, сводимые к употреблению. Таким образом, дефляционные теории истины являются обоснованием теории значения как употребления» [5, с. 35].

Дефляционизм постулирует особый тип фактов, которые являются непознаваемыми. Их можно назвать «квазифактами» или, с семантической точки зрения, «дефляционными» фактами («факт, который мог бы иметь место» [4, с. 9]). Впервые данное понятие вводится британцем Полом Хорвичем с целью объяснить механизм определения истины в дефляционных контекстах. Он заключается в том, что «подстановки в схему (DT) могут рассма-

триваться в качестве частных определений понятия истины для конкретных утверждений, подстановка которых осуществляется» [5, с. 37]. Это и есть логическое решение проблемы Фреге-Гича: приняв дефляционизм, мы должны заключить, что не только прескрипции, но и любые утверждения в пределе ничего не репрезентируют, а их истинность – это внутреннее свойство самих предложений, связанное с тем, что они обретают значение лишь при употреблении. Данный тезис значит, что моральные предложения могут быть дефляционно истинными, и их нужно интерпретировать «в качестве утверждений, выражающих личное отношение говорящего (например, с точки зрения экспрессивистского нон-когнитивизма), [и тогда должно быть принято, что] в “разыгрываемой” языковой игре указанное утверждение признается истинным даже при условии отсутствия каких-либо реальных фактов о морали и моральных ценностях» [4, с. 9].

Второй способ решения проблемы Фреге-Гича предлагает С. Блэкберн. Приступая к рассмотрению его аргументов, важно напомнить, что указанная проблема возникает при построении сложных высказываний со связкой «если..., то...». Но так как с точки зрения нон-когнитивистской семантики высказывания с моральными терминами не могут быть истинными или ложными, то они вообще не могут быть элементом логического вывода. Если так, то, во-первых, моральные предложения могут быть только простыми, а во-вторых, не могут быть формализованы. То есть морального дискурса не может быть: любая попытка связать простые моральные высказывания друг с другом приводит к проблеме Фреге-Гича.

Блэкберн предлагает вместо импликации рассмотреть более простой тип логической связи между высказываниями – конъюнкцию. Конъюнкция, как и импликация, связывает два высказывания. Встречаемся ли мы с проблемой Фреге-Гича при таком типе связи предложений с моральными терминами? Такие высказывания, как «бить людей плохо, и пытки морально недопустимы» с точки зрения нон-когнитивизма должны быть бессмысленными. Но Блэкберн замечает, что мы понимаем подобные сложные высказывания. Это возможно, потому что в обычной речи связка «и» определяется несколько иначе, чем в логике, хотя и не теряет своего смысла. Он пишет: «нам следует расширить наше понимание [связки] “и”. Это нужно сделать, потому что так мы сможем связать предложения, не выражающие мнения и не имеющие условия истинности, как, например, команды: “швартуйте лодку и загружайте

товар”. Мы должны дать примерно следующее объяснение [для данного случая]: “и” связывает обязательства (“commitments”) так, что если оба из них приняты (“accepted”), то они в целом составляют одно обязательство (“commitment”)» [9, p. 191-192]. Если подобное понимание конъюнкции будет принято, то нет никакой проблемы в интерпретации сложных суждений с «и»-связкой, даже если нами принята нон-когнитивистская семантика, а простые суждения имеют моральные термины.

Возникает вопрос, применима ли эта же логика для других связей. Чтобы решить проблему Фреге-Гича, Блэкберну нужно найти такое объяснение импликации и логического вывода, которое не включало бы в себя ссылки на условия истинности. Кроме этого, нужно показать, как сложное суждение может быть установкой. В случае с конъюнкцией всё относительно просто: речь идет об установках одобрения и не одобрения, сходных с принятием и непринятием команд. Но что за установка выражается в случае логического вывода? Блэкберн называет ее «моральной чувствительностью» («moral sensibility»). Американский философ Дэвид Макнотон объясняет это понятие следующим образом: «с точки зрения нон-когнитивизма, каждый из нас предрасположен (“disposed”) отвечать на различные ситуации через разные установки. Мы можем, например, возмущаться жестокостью, быть потрясенными прелюбодеянием, превозносить храбрость и так далее. Исчерпывающий набор подобных предрасположенностей (“dispositions”) мы можем называть моральной чувствительностью данного человека. Важно, что наши собственные установки обусловлены не только действиями других людей, но также моральной чувствительностью других людей. [Люди могут быть] грубыми или чуткими, негибкими или переменчивыми, восхищающимися или презираемыми» [12, p. 183].

В соответствии с позицией Блэкберна, когда мы говорим «если бить людей плохо, то Х не бьет людей», мы выражаем установку одобрения той моральной чувствительности, которая связывает установку неодобрения избиений в целом с неодобрением избиения конкретным человеком. Иными словами, сложное предложение со связкой «если..., то...» тоже может выражать установку, но это установка по поводу моральной чувствительности.

Введение понятия «моральная чувствительность» снимает вопрос об условиях истинности для предложений с моральными терминами, но не дает критерия обоснования для подобных предло-

жений. Простого указания на то, что импликация может выражать установку ещё недостаточно, чтобы избежать обвинений в релятивизме, напротив, скорее подобное решение делает указанное обвинение более острым. Блэкберну необходимо на следующем шаге предложить теорию обоснованного вывода в рамках нон-когнитивистской семантики.

Квазиреалисты предлагают для начала разделить два типа дискурса: поверхностный и глубокий. Поверхностный дискурс – это то, как дискурс непосредственно выглядит в языковой практике, т.е., какую форму имеет его синтаксис. Так, например, поверхностной формой морального дискурса являются пропозиции с когнитивным содержанием. Высказывания «убийство плохо», «война недопустима» и так далее имеют синтаксическую форму, не отличающуюся от аSSERTИВОВ. В них предикат приписывается субъекту так же, как в высказываниях «снег бел» и «люди смертны». Поэтому с точки зрения поверхностного дискурса кажется, что моральные высказывания утверждают некоторое положение дел, а ценностные предикаты обозначают какие-то реальные свойства. Глубоким дискурсом является то, какую действительную роль играет тот или иной набор предложений в языковой практике. По сути, поверхностный дискурс тождествен синтаксису, а глубокий – прагматике. Разграничение двух типов дискурса необходимо, чтобы подчеркнуть, что в обычном языке «дескриптивистский» синтаксис скрывает «моральную» прагматику. Блэкберн пытается показать, что возможно смоделировать и обратную ситуацию. Нон-когнитивисты подчеркивают, что глубокий дискурс моральных предложений заключается в выражении установок, а также в заражении этими установками других. Все проблемы, связанные с этикой, квазиреалисты связывают с тем, что мы спутываем поверхностный и глубокий дискурсы.

Блэкберн предлагает рассмотреть язык Eex, который отличается от английского языка тем, что форма его поверхностного дискурса не описательная, а экспрессивная. Он пишет: «[такой язык] может иметь операторы “Ура!” и “Фу!” (H!, V!), которые прикрепляются к дескрипциям вещей как результат выражения установки. H!(Игра Тоттенхэм Хотспур) будет выражать соответствующую установку в отношении игры. V!(Ложь) будет выражать контрарную установку в отношении лжи и так далее» [9, p. 193].

Далее вводится несколько допущений в отношении синтаксиса. Чтобы высказывать установки одобрения или неодобрения,

мы должны поставить квадратные скобки. Так, например, предложение [N!(Игра Тоттенхем Хотспур)] выражает одобрение игре команды. Далее, чтобы выразить связь двух установок друг с другом, мы должны поставить точку с запятой между ними. Например: [[N!(Игра Селтик); [V!(Игра Рейнджерс)]] выражает связь установок одобрения игры Селтик и неодобрения игре Рейнджерс.

Теперь попробуем рассмотреть, как может выглядеть логический вывод в языке Eex. Напомним, что с точки зрения Блэкберна, условные высказывания с моральным термином есть выражение установки относительно моральной чувствительности. Тогда высказывание «если бить людей плохо, то X не бьет людей» в языке Eex принимает следующий вид: N![[V! (бить людей)]; [V!(X бьет людей)]]]. В целом, логический вывод в этических высказываниях можно перевести в Eex и записать так:

(1ex) V!(бить людей)

(2ex) N! [[V!(бить людей)]; [V!(X бьет людей)]]

Следовательно, (3ex) V!(X бьет людей).

Теперь мы должны понять, можно ли считать этот вывод обоснованным. Для этого представим того, кто бы принял посылки указанного заключения, но не принял его вывода. Относительно такого человека мы бы сказали, что его установки не согласованы. Блэкберн называет подобную ситуацию «столкновением установок», которая является логической ошибкой: «[такой человек] имеет сломанную моральную чувствительность, которая сама по себе не может быть объектом одобрения. “Не может” здесь выводится не потому что такая чувствительность должна быть в соответствии с некими моральными фактами, которые возможно описать, но потому что подобная чувствительность не может выполнять практической цели оценки вещей. С помощью Eex можно сигнализировать об этом» [9, р. 195].

Это рассуждение показывает, что проблема логического вывода в моральных контекстах не является неразрешимой. Логическая форма не есть «собственность» дескриптивистского дискурса. В моральных контекстах действуют все те же логические правила, в том числе, правила логического вывода и построения импликации. Блэкберн считает, что использование обычного языка вместо Eex обусловлено не философскими трудностями, но синтаксической простотой первого. В целом, не имеет принципиального значения, какой язык используется на практике. Как заключает по этому поводу Блэкберн: «Eex необходим в качестве

инструмента серьезной, рефлексивной практики оценки, способной выразить беспокойства по поводу улучшения, столкновения, следствий и согласованности установок. Один из способов достичь этого – [использовать Eex] как обычный английский. То есть, необходимо изобрести предикат в ответ на установку, рассматривать обязательства так, словно это суждения, а затем использовать все естественные пути достижения истины. Если это верно, то использование нами косвенных контекстов не делает экспрессивистскую теорию морали ложной; это всего лишь доказывает, что принятие экспрессивистской формы [языком] адекватно потребностям. Это именно то, что называется “проецированием” (“projecting”) установок в мир» [9, р.195-196]. Таким образом, квазиреализм разрешает главное затруднение эмотивизма – проблему Фреге-Гича, сохраняя преимущества нон-когнитивизма.

2. Супервентность моральных свойств

Если серьезным затруднением для эмотивизма является проблема Фреге-Гича, то когнитивистские теории сталкиваются с проблемой моральных разногласий. Недостаточно доказать, что моральное знание существует. Если оно постулируется, то должно быть показано, как его возможно достичь. Существование морального знания подразумевает также существование критериев для определения моральной истинности и ложности. Когнитивисты, с целью демонстрации данных критериев, определяют моральные свойства как супервентные в отношении некоторых естественных свойств [8, р. 143-172].

Супервентность определяется как отношение детерминированности одного свойства другим: «Совокупность свойств А супервентна по отношению к совокупности свойств В только в том случае, если различия между двумя фактами в свойствах А невозможны без существования такого же различия между двумя фактами в свойствах В. В форме слогана это будет звучать так: “не может быть А-отличия без В-отличия”» [2, с. 45]. Моральные свойства, таким образом, не существуют в отрыве от их естественных детерминант. Из этого следует, что моральные высказывания являются логически необходимыми производными от совокупности дескриптивных высказываний о некотором положении дел. Иными словами, некоторое высказывание с моральным термином является логическим законом, если истинно, что моральный термин обозначает свойство М супервентное естественному свойству N.

Это значит, что моральный дискурс, помимо случая отрицания (логически ложных высказываний), может состоять только из логических законов (необходимо истинные высказывания, случай ноннатуралистического когнитивизма), но никак не из контингентных истин.

Допустим, что некто выносит моральные оценки в отношении событий или явлений, имеющих одинаковые естественные свойства (а соответственно, и одинаковые дескрипции), не указывая на различия в этих естественных свойствах. С точки зрения когнитивиста, высказывания данного человека не могут считаться обоснованными. Ведь если имеется полное натуралистическое описание № некоторого события или явления, то необходимо, чтобы оно имело также и моральную оценку М. И если натуралистические описания различны, то необходимо дать различные моральные оценки для данных событий или явлений. Но как возможен переход от описания к оценке? Здесь мы сталкиваемся с гильотиной Юма.

Дж. Мур, осознавая указанное затруднение, попытался создать теорию нон-натуралистического когнитивизма, которая бы не требовала полного натуралистического описания для каждого из моральных свойств, но учитывала их супервентность. Для этого он вводит понятие «интуиции». Поэтому можно сказать, что интуиционизм Дж. Мура является следствием определения моральных свойств как супервентных. Впрочем, интуиционизм усложняет и без того сложную конструкцию, но не достигает своей цели: природа моральных высказываний остается суггестивной, а способа однозначного разрешения моральных разногласий всё равно не обнаруживается.

Проективистские теории лишены указанного затруднения. Для них мораль связана не столько с естественными фактами, сколько с человеческими установками, которые, впрочем, всё равно имеют естественное происхождение. Для того, чтобы естественные события или явления получили моральную оценку, нужно, чтобы сам человек обладал определенными свойствами. Если точнее, человек должен быть способным к тому, что можно назвать «морализированием» – предрасположенностью видеть в естественных положениях дел моральные свойства и выносить соответствующие оценки. При этом указанная предрасположенность – это не познавательная способность вроде интуиции, но естественное свойство самого человека. Блэкберн пишет об этом: «<...> нет концептуальной или логической необходимости в том, что если вещь обладает

суммой естественных состояний, то она также обладает частным моральным свойством. Описание того, как моральное свойство выводится из естественного состояния, подразумевает использование стандартов, корректность которых не может быть показана исключительно концептуальными средствами. Оно подразумевает морализирование (“moralizing”), и плохие люди морализируют хуже, но не обязательно ошибаются [по поводу естественных условий]» [9, p. 184].

Блэкберн хочет сказать, что нет никакого противоречия в том, что человек, имея полное представление о всех естественных свойствах события или явления (т.е. знает все дескрипции), может, тем не менее, выносить не соответствующие данной ситуации или явлению моральные оценки, либо же не выносить никаких вообще. Причина этого не в том, что у этого человека нет моральной интуиции как когнитивной способности, но в том, что этот человек не обладает соответствующим свойством. Морализирование – это именно свойство, а не способность. Поэтому основания морали лежат в самом человеке, и обоснованность моральных суждений напрямую зависит от качеств субъекта. В предыдущем параграфе о подобном моральном качестве было сказано – это моральная чувствительность. Моральная чувствительность является тем, что позволяет непротиворечиво составлять логический вывод в моральных контекстах. Морализирование же лежит в основе моральной чувствительности так же, как способность к обобщению составляет важный элемент мышления.

Следующая проблема с понятием супервентности морали заключается в том, что она подразумевает запрет на смешанные миры. Как правило, понятие супервентности объясняется через возможные миры как вариант логической необходимости. Предположим, что имеется объект а. Какие утверждения относительно а возможны в случае принятия супервентности морали? Рассмотрим возможный мир W1 так, что:

1) W1: а есть № и а не М.

Данный случай не противоречит понятию супервентности, которое лишь утверждает, что если вещи схожи по своим свойствам в точке № мира W1, то они с необходимостью должны быть схожи в точке М мира W1. До тех пор, пока имеется только одна вещь с естественными свойствами, но без моральных свойств, супервентность выполняется. Но рассмотрим мир W2 в котором имеется более одного объекта:

2) W2: b есть N и b есть M, с есть N, но с не есть M.

Понятие супервентности исключает случаи подобных «смешанных» миров. Но как может быть объяснен этот запрет, на основании чего? Допустим, что вы действительно соглашаетесь, что моральные свойства супервентны по отношению к естественным свойствам, и при этом естественные свойства могут существовать без ссылки на моральные. Но запрет на смешанные миры должен выдвигаться в качестве отдельного допущения. Логически непротиворечиво, что может существовать мир W1, в котором a есть N, но не M. Так почему мы должны запретить существование мира W2, где с есть N, но не M, хотя в этом мире b – это как N, так и M. Нет никакого логического принципа, который бы запрещал существование смешанных миров. Блэкберн считает, что данный запрет указывает на противоречивость когнитивизма: «данный вопрос особенно труден для реалиста, поскольку он придерживается позиции фактичности моральных положений дел, которые <...> распространяются определенным образом через натуралистические состояния. Супервентность и запрет на смешанные миры становится загадочным фактом, которому нет объяснения. Это подобно тому, как некоторые люди являются N и делают морально оправданные вещи, а другие – тоже N, но делают вещи морально недопустимые, и существует запрет на нахождение этих людей в одном и том же месте, что совершенно необъяснимо» [9, р. 186].

3. Интернализм моральных высказываний

Третий аргумент в пользу проективизма (не только квазиреалистического типа) связан с понятием «мотивации». Одной из трудных проблем для любого направления в метаэтике является объяснение того, почему моральные высказывания с необходимостью должны побуждать к действию, за счет чего это возможно и каков механизм этого побуждения. Данная проблема называется интернализмом суждений. А.Ф. Васильев пишет, что «[интернализм суждений] кажется несовместимым с объективностью морали, с одной из ее предпосылок – моральным реализмом. Майкл Смит назвал это “центральной проблемой морали” (the moral problem): если реализм верен, т.е. моральные факты существуют, то естественно допустить, что моральные суждения суть веры об этих моральных фактах (когнитивизм). Но, согласно юмовской теории мотивации, никакие веры не порождают желаний, а без желаний нет мотивов. Значит моральные суждения не могут с необходимо-

стью мотивировать» [1, с. 167-187]. Таким образом, когнитивизм сталкивается с неожиданной проблемой: признание реализма ценностей и морального знания означает отрицание интернализма суждений.

Классическое понимание мотивации, которое, как сказано в процитированном фрагменте, связывают с британским эмпиристом и теорией Д. Юма, подразумевает, что объяснение мотива для действия – это экспликация предшествующих действию убеждений и желаний субъекта. То есть мотивация складывается из двух оснований: разумного и аффективного. Допустим, человек, выбирая между походом в кофейню (a) и (b), выбирает (a). Если бы мы его спросили, каков мотив того, что он оказался именно в этой кофейне, то ответом было бы то, что у него есть желание (например, голод), подкрепленное убеждением, что именно в кофейне (a) данное желание будет удовлетворено наилучшим образом. Теперь, если мы рассмотрим моральные действия и попытаемся выявить мотивы для них, то увидим, что мы должны либо отказаться от когнитивизма, либо от классической теории мотивации.

Допустим, что некто совершает моральный поступок, например, воздерживается от кражи денег. Метаэтическая теория должна объяснить нам, как понять мотивы данного человека. Что будет убеждением, а что мотивацией? Когнитивист должен ответить, что этот человек знает, что «красть деньги плохо» и хочет поступать в соответствии с этим знанием. Но высказывание «красть деньги плохо», лежащее в основе его мотивации, является оценочным высказыванием, а любая оценка, как мы говорили во второй главе, сама по себе является действием. Но для любого действия мы можем потребовать условий мотивации. Причем условием мотивации для действия по вынесению оценки «воровать – плохо» будет сама эта оценка и так далее. То есть мы имеем дело с дурной бесконечностью.

Для не-когнитивизма указанной проблемы не возникает. Если мы имеем дело с проективистской разновидностью не-когнитивизма, то нужно отметить различие установки и содержания установки. Этот тезис является общим как для квазиреализма, так и для эмотивизма. Содержание установки – это чувство или переживаемое субъектом состояние в ответ на внешние раздражители. Тогда как сама установка – это способ выражения данного чувства. Тогда мы можем сказать, что человек не крадет деньги, т.к. у него есть убеждение, что кража вызовет неприятные чувства,

и он хочет избегать данного переживания. Как пишет Васильев: «если, осуждая кражу, я ничего не утверждаю и не отрицаю, а просто выражаю эмоции по этому поводу, то связь между суждением и мотивацией налицо: сами эти эмоции и будут мотивом воздержаться от кражи или наказать вора» [1, с. 179].

Таким образом, нон-когнитивизм способен сохранить один из важнейших аспектов морального дискурса – его связь с мотивацией к действиям. Если мы не можем обнаружить условия мотивации для морального предложения, то мы должны заключить о необоснованности того морального дискурса, составной частью которого является подобное предложение.

Литература

1. *Васильев А.Ф.* Метаэтика: обзор проблематики // Философский журнал. 2018. № 2. С. 167-187.
2. *Волошин В.В.* Возможные миры и супервентность // Культура и цивилизация выпуск. 2018. № 2 (8). С. 43-52.
3. *Головкин Н.В.* Квазиреализм, естественная онтологическая точка зрения и независимость истины // Вестник Новосибирского Государственного университета. Серия: Философия. 2012. Т. 10, № 2. С. 17-22.
4. *Ламберов Л.Д.* Проблема Фреге-Гича: (I) о возможности решения в дефляционном ключе // Вестник НГУ. Сер.: Философия. 2013. Т. 11. Вып. 3. С. 5-10.
5. *Ламберов Л.Д.* Нон-когнитивизм в этике и дефляционизм: проблема общих методологических оснований // Научный вестник Омской академии МВД России. 2013. № 3 (50). С. 34-39.
6. *Ламберов Л.Д.* Дефляционизм как метафизическая концепция // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2013. № 4 (24). С. 33-40.
7. *Шрамко Я.В.* Предикат истины в контрфактических контекстах: в защиту дефляционизма // Epistemology & Philosophy of Science. 2011. № 2. С. 80-96.
8. *Ball S.* Facts, Values, and Normative Supervenience // Philosophical Studies. 1989. № 55 (2). P. 143-172.
9. *Blackburn S.* Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language. New York: Clarendon Press, 1984. 368 p.
10. *Blackburn S.* Essays in Quasi-Realism. New York: Oxford University Press, 1993. 260 p.
11. *Edel A.* Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment // International Studies in Philosophy. 1992. № 24 (3). P. 143-144.
12. *McNaughton D.* Moral Vision: An Introduction to Ethics. New York: Blackwell, 1988. 342 p.

Михаил Андреевич Чернецов

Пензенский государственный университет, аспирант кафедры «Методология науки, социальные теории и технологии», Пенза

ПРОБЛЕМА «ПРАВА СИЛЬНОГО» И ЭТИЧЕСКИХ ГРАНИЦ В ОТНОШЕНИЯХ ЦЕРКВИ, ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Аннотация. В фокусе внимания доклада находятся имевшие место в последние десять лет общественные конфликты, в которых одной из сторон являлась Русская православная церковь, другой – часть общественности, а медиатором выступало государство. Среди таковых можно назвать «Дело Pussy Riot», «Дело Соколовского» (также известное как «Pokemon Go в храме»), протесты против строительства Екатерининского собора в Екатеринбурге, внесение упоминания Бога в Конституцию РФ и другие. Особенностью этих конфликтов является то, что его стороны не только открыто посягают на интересы друг друга, но и приводят обоснование правомерности своих действий. В настоящем материале приводится обзор и анализ этих аргументов на основании заявлений непосредственных участников конфликта, сторонних наблюдателей и исследований данных социологических опросов и изучения разноплановых норм, к которым апеллируют (либо могут апеллировать) стороны. Вопрос тесно связан с философским и метафизическим пониманием свободы.

Ключевые слова. Русская православная церковь, православие, власть, конфликты, основы социальной концепции РПЦ, свобода, право сильного.

Mikhail A. Chernetsov

Penza State University, post-graduate student of department «Methodology of Science, Social Theories and Technologies», Penza

THE PROBLEM OF THE “RIGHT OF THE STRONG” AND ETHICAL BOUNDARIES IN THE RELATIONS OF CHURCH, STATE AND SOCIETY IN MODERN RUSSIA

Abstract. The report focuses on the social conflicts that have occurred over the past ten years, in which one of the parties was the Russian Orthodox Church, the other – a part of the public, and the mediator was the state. Among these are the “Pussy Riot Case”, the “ Sokolovsky Case “(also known as” Pokemon Go in the temple”), protests against the construction of the Catherine Cathedral in Yekaterinburg, the introduction of a mention of God in the Constitution of the Russian Federation, and others. The peculiarity of these conflicts is that its parties not only openly encroach on each other’s interests, but also provide justification for the legality of their actions. This article provides an overview and analysis of these arguments based on the statements of direct participants in the conflict, third-party observers and researchers, data from sociological surveys and the study of diverse norms to which they appeal (or may appeal) sides. The question is closely related to the philosophical and metaphysical understanding of freedom.

Keywords. The Russian Orthodox Church, Orthodoxy, power, conflicts, the foundations of the social concept of the Russian Orthodox Church, freedom, the right of the strong.

Церковь и общество: диспозиция сторон

Десятилетия опального положения Русской православной Церкви в советском государстве сменились курсом на взаимную поддержку и активное сотрудничество с властью в конце 1980-х годов. Хронологический отсчёт переменам принято вести с празднования тысячелетия крещения Руси в 1988 году.

Последующие два десятилетия часто именуют не иначе как «русский церковный ренессанс». Для этой эпохи характерно значительное увеличение числа россиян, считающих себя православными – с 20-30 % в 1988 году до 70-75 % в 2008 по данным различных исследователей. Одновременно с этим государственный аппарат и руководство РПЦ искали и находили общие интересы, механизмы взаимодействия, а также принципы своего взаимного позиционирования в медийном пространстве.

2008 год оказался своего рода порубежьем этой эпохи. Это связано как с внутренними, так и внешними по отношению к церкви факторами. Основные из них:

1) В 2008 году окончательно оформилась социологическая картина религиозной самоидентификации россиян. Русская православная церковь приблизилась к максимальным показателям численности людей, называющих себя православными.

2) Политизация церковной риторики перешла в разряд фактов. В 2008 году стало очевидно, что Владимир Путин намерен оста-

ваться в политике значительно дольше отведённых Конституцией двух президентских сроков. Началось формирование политических сил, которые в дальнейшем стали именоваться «несистемной оппозицией». В этих условиях РПЦ избрала позицию полной лояльности действующей власти.

3) Смерть патриарха Алексия II и избрание в следующем году предстоятелем церкви Кирилла (Гундяева) [7, с.68].

Таким образом, рекогносцировка в новых социальных реалиях была завершена. Церковное руководство оказалось в своеобразной «зоне комфорта», которая определялась союзом с властью, многократно возросшим материальным благосостоянием церкви и наличием огромного числа номинальных верующих. В этих условиях информационная политика церкви, ее public relations приобрели характерные черты:

1) Изоляция от обратной связи, запросов «снизу». Вопросы вероучения, оценки «повестки дня» излагались языком пресс-релизов, чему способствовало значительное количество «подшефных» СМИ, таких, как телеканалы «Союз», «Спас» или «Благовест».

2) Политика «неучастия в дебатах». Реальная полемика с церковью более не представлялась возможной для внешних сил.

3) Апелляция к православной общественности. В тех случаях, когда позиция РПЦ всё же требовала обоснования, одним из аргументов были «75 % православных» (из которых, впрочем, больше половины ни разу не принимали причастие, согласно данным социологических опросов).

4) Политизация религии и апелляция к истории. Тема патриотизма, интересов государства, народного подвига становится одной из доминант церковной риторики и фактически сливается с вопросами собственно веры, духовности, путей к метафизическому спасению.

5) Волонтаризм в принятии решений. Самой яркой его иллюстрацией стало резонансное заявление патриарха о строительстве трёх храмов в сутки.

Однако потребность в общественном диалоге существовала объективно. Вопросы, которые часть россиян (как верующих, так и неверующих) хотела бы задать церковному руководству, касались самых разных сфер жизни, от передачи во владение РПЦ объектов недвижимости до введения школьных уроков «основы православной культуры». Отсутствие институтов для такого диалога породило напряжение, которое привело к систематическому

возникновению общественных конфликтов, получивших широкий резонанс, зачастую даже за пределами Российской Федерации. Наиболее известными и значимыми из них являются следующие:

- «Панк-молебен» в Храме Христа Спасителя в исполнении группы Pussy Riot (21 февраля 2012) и последующее уголовное преследование ее участниц;
- Гомосексуальный скандал в Казанской семинарии (конец 2013 – начало 2014);
- Протесты против передачи Исаакиевского собора в собственность РПЦ (январь-март 2017);
- Признание Свидетелей Иеговы экстремистской организацией (с марта 2017) и последующие уголовные процессы;
- «Дело Соколовского», также известное как «Pokemon Go в храме» (весна 2017);
- Отделение Православной церкви Украины от Русской православной церкви и разрыв евхаристического общения с Константинопольским патриархатом (апрель 2018 – январь 2019);
- Протесты против строительства Екатерининского собора в Екатеринбурге (май 2019);
- Строительство Храма Вооружённых сил РФ (сентябрь 2018 – май 2020);
- COVID-диссидентство части духовенства (с конца 2019);
- Публичные высказывания и «захват» монастыря схиигуменом Сергием Романовым и последующий судебный процесс (с апреля 2020);
- Внесение упоминания Бога в Конституцию РФ (февраль – июль 2020).

К этому списку можно добавить также ряд скандалов, связанных с имуществом высших иерархов РПЦ [7, с. 69-70].

Особенности околоцерковных конфликтов

Панк-молебен группы Pussy Riot интересен тем, что потребовал оценки не только с позиции уголовного и административного права, но и с собственно духовной точки зрения. Сами участницы акции настаивали на религиозном характере акции. В частности, в одном из заявлений группы было сказано:

«Во всех наших выступлениях мы постоянно подчеркиваем, что панк-молебен был именно молебном, радикальным молебном, обращенным к Богородице с просьбой урезонить власть земную и идущую у нее на поводу власть церковную. Среди нас, среди

двух дюжин участниц Pussy Riot, есть немало православных, для кого храм – место глубокой молитвы. Да, наша молитва переступила порог того, что для многих допустимо в храме. Но мы не оскверняли храм, мы не кощунствовали, мы молились...» [11, с. 98].

РПЦ отказалась принимать эту позицию, настаивая, что акция имела сугубо кощунственный характер и никак не была связана с личными духовными переживаниями участниц. Однако социолог и религиовед Д.А.Узланер считает, что за этим отрицанием стоит отказ церкви признать принципиальную возможность осуществления действий религиозного, духовного характера без ее санкций.

РПЦ также предпочла дистанцироваться от органов власти, на которые легли функции расследования, суда и наказания участниц акции – при этом одобряя и поддерживая принятые меры. Так, глава Синодального отдела РПЦ по взаимоотношениям с обществом и СМИ Владимир Легойда заявил: «Церковь не имеет права напрямую вмешиваться в деятельность правоохранительных органов, которые ведут серьезную, добросовестную работу по данному делу» [11, с.100–101].

Исследователи также указывают на нравственную сторону вопроса. Так, известный церковный деятель Андрей Кураев отмечал: «Для меня это вопрос богословский. Вопрос не в них, а в нашей реакции на них. То есть нагорная проповедь – она для кого? Для всех? А нам говорят, что некорректно было бы простить. Меня всерьез ошарашила волна ненависти, мести, которая поднялась, в том числе, на православных форумах. У патриарха не нашлось ни слова, чтобы осадить это всё. Он не исполнил свои патриаршие обязанности. Видя, что его паства бурлит ненавистью, жадной мести, он должен был пойти против паствы» [2].

Уместно отметить и слова председателя Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества протоиерея Всеволода Чаплина: «Никакой злобы по отношению к участницам и организаторам этой «акции» христианин проявлять не должен» [12]. В то же время, на многочисленные ходатайства выступить с призывом к смягчению наказания РПЦ ответила бездействием.

Дело Pussy Riot стало своеобразным «боевым крещением» для тех, кто отвечает за информационную политику РПЦ. В последующие годы не раз будет иметь место и «перенос смыслов», когда откровенно политические события будут истолковываться как носящие сугубо религиозный характер (равно как и наоборот), и фактический отказ в милосердии к оппоненту, и апелляция к обе-

зличенной массе верующих (даже если сами верующие и являются противоположной стороной конфликта).

В качестве примера можно привести резонансное «дело Соколовского», YouTube-блогера, опубликовавшего видеоролик, в котором он играет в мобильное приложение Pokemon Go в здании Храма на Крови в Екатеринбурге. Кроме того, молодой человек и называет Иисуса Христа «самым редким покемоном».

Владимир Легойда озвучил официальную позицию РПЦ так: «Церковь не жаждет крови молодого человека» [3]. Одновременно с этим православный активист Дмитрий Энтео, известный своими радикальными взглядами и акциями, призвал своих сторонников изучить аккаунты Соколовского в социальных сетях с целью найти основания для новых обращений в правоохранительные органы [14]. Никаких комментариев со стороны высших церковных иерархов это заявление не получило.

Одним из самых показательных конфликтов с участием РПЦ стало противостояние жителей Екатеринбурга с областной епархией по вопросу восстановления разрушенного Екатеринбургского собора на территории городского парка. Интересен он, прежде всего, тем, что активное участие местных жителей сделало очевидными волюнтаристский характер решения о реконструкции, и несостоятельность апелляций к православной общественности, и «подмену тезисов».

Вопрос о реконструкции разрушенного в 1930 году собора поднимался неоднократно на протяжении многих лет. Однако когда в 13 мая 2019 года были начаты работы, это вызвало массовое недовольство местных жителей. Продлившееся несколько дней акции вызвали резонанс, и 16 мая свои рекомендации по разрешению конфликта озвучил Владимир Путин. Проведённое фондом «Социум» исследование общественного мнения показало, что большинство горожан против строительства храма на месте городского парка. Последующие исследования ВЦИОМ подтвердили эти результаты. Под реконструкцию собора было решено выбрать другое место.

Важнейшей особенностью конфликта был тот факт, что многие протестующие позиционировали себя как православные и подчёркивали, что выступают не против строительства собора, а против ликвидации парка. Тем не менее, противостояние неоднократно пытались перевести в религиозную плоскость. Собираательным образом здесь могут быть слова руководителя отдела по взаи-

моотношениям с обществом и СМИ Екатеринбургской епархии протоиерея Максима Миняйло, который лично общался с участниками пикетов: «Призывал покинуть [...протестующих место строительных работ – прим.авт.]. Пытался объяснить: если вы себя ассоциируете как-то с церковью – а эти люди себя называли православными, – то должны понять, что православному человеку не очень хорошо, неправильно протестовать против храма» [10].

В данном высказывании отец Максим констатирует наличие большого числа православных среди протестующих. Это означает, что «православная общественность», вопреки привычным клише, оказалась неоднородной и даже расколотой. Церковные спикеры оказались перед выбором: отказаться от апелляции к православному населению, что означало признать наличие массового несогласия с действиями епархии, или «не замечать» этого факта, тем самым дискредитировать само понятия «православной общественности».

Примечательна попытка в принципе вывести решения церковного руководства за пределы анализа, обсуждения и полемики. Священнослужитель даже не рассматривает возможность интерпретировать посыл протестующих как «постройте собор в другом месте», однозначно толкуя его как «не стройте собор». А маркером «храм» отец Максим оправдывает по умолчанию любое действие церкви [7, с.72].

Имела место и тенденция политизировать конфликт. Владимир Легойда озвучил, на какие группы, по его мнению, можно разделить протестующих: «Первая – это те, кто не понимают, что такое храм и чем он лучше сквера или мусоросжигательного завода или крематория. Нужно с ними работать, разъяснять. Что храм не уничтожает парк, но неизбежно благоустраивает территорию, на которой находится. Надеюсь, что, в конце концов, такие протестующие будут крестить детей в том храме, который некогда им якобы мешал. Вторая – те, кто просто ненавидят веру – любую – и тех, кто верит, заодно. Надеюсь, что таких очень мало. А будет еще меньше. Ну и третья группа – те, кто считают себя политической оппозицией. Для них две предшествующие группы – это пушечное мясо, которое нужно, чтобы набрать политические очки. По большому счету им все равно: будет храм или нет» [5].

Здесь можно увидеть характерный пример уже упомянутой выше «подмены тезисов». Нежелание видеть собор на месте сквера он выдаёт за незнание того, как прекрасен будет храм. Не-

приянь к церковной политике уравнивает с «ненавистью к вере». Нормальный политический процесс – с использованием людей в качестве «пушечного мяса». Владимир Легойда фактически отказывает защитникам парка в рациональном и гуманном обосновании их позиции и постулирует отсутствие свободы мнения для верующего православного. Человек либо должен быть беспримысленно и некритично согласен с руководством церкви, либо его действия считаются неправомерными и даже преступными по одному их вышеназванных критериев.

Логической вершиной политики Русской православной церкви стало упоминание Бога в преамбуле Конституции РФ, появившееся 4 июля 2020 года.

Нормы социальной жизни церкви в ее внутренних документах

Вопрос о том, как действия РПЦ в публичном пространстве соотносятся с ее собственным учением, остаётся дискуссионным. В государстве, светский характер которого закреплён в Основном Законе, религиозная организация не может формально обладать какой-либо властью над гражданами, кроме как в пределах правил, касающихся внутрицерковной деятельности. В то же время, очевидно, что Русская православная церковь имеет значительную возможность влиять на общественные процессы, что обусловлено ее пасторским авторитетом, материальным благосостоянием, разветвлённой организационной структурой, охватывающей территорию всей страны и поддержкой государственного аппарата.

Перечисленные нами конфликты иллюстрируют, что у РПЦ есть противоречие интересов, как минимум, с некоторой частью населения, а в отдельных случаях – даже с собственной паствой. При этом перенос строительства собора в Екатеринбурге является одним из крайне немногочисленных примеров, когда отстоять свою позицию смогли оппоненты церкви (которые ради этой «победы» были вынуждены рисковать собственным здоровьем – пикетирующим угрожали применением физической силы).

Это требует от церкви предложить публике обоснование своих «близких» отношений с государственной властью и своей позиции в общественной структуре. Взгляды РПЦ по основным общественным, политическим, экономическим и культурным вопросам закреплены в документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», утверждённом на юбилейном Архиерей-

ском соборе в августе 2000 года. Интересующие нас в рамках настоящего исследования вопросы так или иначе затрагиваются на протяжении всего документа, однако наиболее подробно освещены в трёх разделах:

- III. Церковь и государство.
- IV. Христианская этика и светское право.
- V. Церковь и политика.

Исследователи, в частности Б.В.Вовченко, обращают внимание, что в документе «понятия «государство» и «общество» не только не разграничены, но и являются фактически тождественными. Однозначно можно сказать, что в богословии «общество» входит в состав «государства», и оба они объединены в абстрактное понятие «мир». Поэтому-то в «Основах» отсутствует раздел «Церковь и общество» [1, с.7].

Оговоримся, что на момент принятия документа политические условия отличались от современных, и документ ни в коем случае не может рассматриваться как попытка оправдания актуальной церковной политики. Однако он является ключом к пониманию, что церковь считает допустимым и недопустимым для себя на самом общем, идеологическом уровне. Более того, в отдельных частях он потенциально может послужить индикатором несоответствия фактического поведения представителей клира (в том числе, высшего) собственным доктринам.

Необходимости подчинения государственной власти традиционно постулируется на основе новозаветных цитат:

- «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22. 21);
- «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13. 1-7);
- «Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро» (1 Петр. 2. 13-16) [9, п. III.1].

В развитии этой мысли указывается, что «для христианского правосознания идея свободы и прав человека неразрывно связана с идеей служения. Права нужны христианину прежде всего для того, чтобы, обладая ими, он мог наилучшим образом осуществить свое высокое призвание к «подобию Божию», исполнить свой долг перед Богом и Церковью, перед другими людьми, семь-

ей, государством, народом и иными человеческими сообществами» [9, п. IV.7].

При этом вопрос сопричастности власти рассматривается в документе двояко. С одной стороны, постулируется невозможность публичной поддержки отдельных политических сил: «Невозможно участие церковного Священноначалия и священнослужителей, а следовательно, и церковной Полноты, в деятельности политических организаций, в предвыборных процессах, таких, как публичная поддержка участвующих в выборах политических организаций или отдельных кандидатов, агитация и так далее [9, п. V.2].

Далее в том же разделе: «Неучастие церковной Полноты в политической борьбе, в деятельности политических партий и в предвыборных процессах не означает ее отказа от публичного выражения позиции по общественно значимым вопросам, от представления этой позиции перед лицом органов власти любой страны на любом уровне». [9, п. V.2]

Также в документе цитируется определение Архиерейского Собора 1997 года «О взаимоотношениях с государством и светским обществом»: «Приветствовать диалог и контакты Церкви с политическими организациями в случае, если подобные контакты не носят характера политической поддержки. Считать допустимым сотрудничество с такими организациями в целях, полезных для Церкви и народа, при исключении интерпретации подобного сотрудничества как политической поддержки». [9, п. V.2]

В то же время, в разделе «III. Церковь и государство» приводится развёрнутый анализ ветхозаветных и исторических форм соучастия церкви в делах государственного управления. «Основы социальной концепции» апеллируют к опыту симфонии церковной и государственной власти в Византийской империи.

В пункте III.8 приводится перечень областей сотрудничества церкви и государства, насчитывающий 16 пунктов и сопровождаемый оговоркой, что оно представляется также возможным в ряде других сфер. Также приводится список сфер, недопустимых для сотрудничества. «Это:

а) политическая борьба, предвыборная агитация, кампании в поддержку тех или иных политических партий, общественных и политических лидеров;

б) ведение гражданской войны или агрессивной внешней войны;

в) непосредственное участие в разведывательной и любой иной деятельности, требующей в соответствии с государственным

законом сохранения тайны даже на исповеди и при докладе церковному Священноначалию» [9, п. III.8].

Особый ажиотаж среди исследователей имеет заключительное положение пункта III.5:

«Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении. Христианин, следуя велению совести, может не исполнить повеления власти, понуждающего к тяжкому греху. В случае невозможности повиновения государственным законам и распоряжениям власти со стороны церковной Полноты, церковное Священноначалие по должном рассмотрении вопроса может предпринять следующие действия: вступить в прямой диалог с властью по возникшей проблеме; призвать народ применить механизмы народовластия для изменения законодательства или пересмотра решения власти; обратиться в международные инстанции и к мировому общественному мнению; обратиться к своим чадам с призывом к мирному гражданскому неповиновению» [9, п. III.5].

В целом, «Основы социальной концепции» достаточно подробно описывают вопросы взаимодействия церкви и власти. Но при видимом взвешенном и разностороннем подходе (включающим не только апелляцию к библейскому тексту и святоотеческому наследию, но и развёрнутый исторический анализ, опыт других государств и инославных церквей и т.д.) и даже некоторых «революционных» положениях (упомянутый выше пункт о возможности неповиновения светской власти), дух документа сохраняет ряд консервативных черт, которые не дают ответа на то, какие конкретные действия и какая общецерковная политика будет уместна, правомерна и этична в свете современных общественно-политических реалий.

Анализируя церковную историю, документ обнаруживает несколько форм сосуществования с государством, а именно:

- в положении гонимых мучеников (Римская Империя в I–III вв. новой эры, СССР);
- в состоянии симфонии светской и духовной власти (Византия, Россия в эпоху монархического устройства);
- в условиях светского секулярного государства (Россия в постперестроечную эпоху, некоторые западные государства в XX–XXI вв.).

Принципы взаимодействия церкви и государства описываются применительно к каждому из этих трёх вариантов. Однако ни один из них не соответствует современному фактическому положению РПЦ, которое мы можем охарактеризовать как «режим максимального благоприятствования при формальном отделении государства от церкви». Поэтому документ принципиально не содержит ответа на многие актуальные вопросы, как то:

- Как должна церковь распоряжаться своими материальными ресурсами в условиях их недостатка? Уместно ли их направление на сугубо церковные нужды (например, строительство храмов) на фоне необеспеченности потребностей многих граждан, в том числе, прихожан, в сфере здравоохранения, образования, жилищно-коммунального хозяйства и т.д.

- Как должна строить церковь свои отношения не только с представителями других конфессий, но и с людьми неверующими? Каковы этические рамки разрешения спорных и конфликтных ситуаций? Должна ли церковь, лоббируя свои интересы, соотносить их с интересами данных групп населения? (Заметим, что вопросы отношений с неверующими и атеистами на личном уровне освещаются только в разделе, посвящённом браку и семье, а на групповом – только в разделе, посвящённом светской науке).

- Насколько активно должна церковь противодействовать имеющему место среди части ее членов религиозному фундаментализму, лженаучным учениям, агрессии и ксенофобии?

- До каких пределов в проповеди и публичных заявлениях уместно затрагивать военную тематику, в том числе, оправдывать ведение боевых действий?

- Каковы этические пределы миссионерской деятельности, в том числе, в среде учащихся средних и высших учебных заведений?

Приведённый перечень следует рассматривать лишь как пример и небольшую часть вопросов, которые остались нераскрытыми в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». Это открывает возможность для спекулятивного обоснования практически любой ситуативно выгодной позиции с отсылкой к авторитету Священного писания, святоотеческого наследия, церковной и национальной истории и другим источникам – поскольку объём их практически неисчерпаем. Б.В.Вовченко замечает, что «церковь не может распространять свои религиозные идеи с помощью принуждения, потому что тем самым она вступит

в противоречие с собственным учением, где нет места силе. Поэтому она вынуждена вступать в союз с государством, которое может противостоять греху насилием, используя аппарат принуждения и ограничения» [1, с.10]. В конечном итоге, это ставит вопрос на уровне философского и метафизического понимания свободы членов церкви. Ведь, по утверждению «Основ социальной концепции» «Бог хранит свободу человека, никогда не насилуя его волю» [9, п. IV.6]. А люди, повинующиеся закону божьему не по своей воле, а не по принуждению, могут быть полезны для церкви, как для организации, но никак не для Церкви как мистического Тела Христова.

Одновременно отметим, что всё это не даёт оснований считать церковь по самой природе ее организмом реакционным, соглашенческим или неспособным к эволюции. Именно гуманистический потенциал христианского учения привёл его к исторической победе в IV веке. А массив догматов, канонов, практики духовной жизни содержат в себе идеи, соадекватные современным прогрессивным представлениям об обществе, построенном на принципах демократии, плюрализма, справедливости, гуманизма и верховенства права. В какой мере церковь явит миру эту свою сторону – покажет время.

Литература

1. *Вовченко Б. В.* Церковь и государство в социальной концепции Русской православной церкви // Государственное управление. Электронный вестник. 2010. № 23. С. 1–17.
2. Изгнание из рая. Кураев о лишении сана и моратории патриарха Кирилла // Антонимы с Антоном Красовским [Электронный ресурс]: YouTube-канал «Антонимы». URL: <https://www.youtube.com/channel/UCUNpU2YF6BX1Zi9mrD-rtSw> (дата обращения: 30.04.2021).
3. *Козлов В.* Amnesty International признала ловца покемонов в храме узником совести [Электронный ресурс]: РБК. URL: <https://www.rbc.ru/politics/07/09/2016/57d030d89a7947f7d8f702c2> (дата обращения: 30.04.2021).
4. *Лихошёрство А.* Христианство и государство // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. 2003. № 2. С. 183–200.
5. *Луткова О.* В РПЦ надеются, что защитники сквера в Екатеринбурге покрестят детей в храме на его месте [Электронный ресурс]: Информационное агентство «Знак». В РПЦ надеются, что защитники сквера в Екатеринбурге покрестят детей в храме на его месте URL: https://www.znak.com/2019-05-14/v_rpc_nadeyutsya_chno_zachitniki_skvera_v_ekaterinburge_pokrestyat_detey_v_hrame_na_ego_meste (дата обращения: 30.04.2021).

6. Морина Л.П. Христианская модель власти в политической истории России // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2008. Сер. 6. № 2. С. 134–142.

7. Мясников А.Г., Мешкова Л.Н., Константинов В.В. и др. Эволюция свободы: теория и практика социально-философского конструктивизма: монография / под науч. ред. А.Г.Мясникова. Пенза: Изд-во ПГУ, 2020. 210 с.

8. Нездюроев А.Л., Сунгуров А.Ю. Права человека в России: общественные дискуссии и институт государственного правозащитника // Мир России. 2018. Т. 27. № 3. С. 61-81.

9. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]: Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 30.04.2021).

10. Протоиерей Максим Миняйло о своих моральных победах в сквере у Драмтеатра, законе о семейном насилии и переводе богослужения [Электронный ресурс]: Ахилла. Новости. URL: <https://ahilla.ru/protoierej-maksim-minyajlo-o-svoih-moralnyh-pobedah-v-skvere-u-dramteatra-zakone-o-semejnom-nasilii-i-perevode-bogoslužheniya/> (дата обращения: 30.04.2021).

11. Узланер Д.А. Дело «Пусси райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство. Религия. Церковь. 2013. № 2. С. 93–133.

12. Чаплин: Суд по Pussy Riot должен предотвратить такие поступки в будущем [Электронный ресурс]: Деловая газета «Взгляд». Чаплин: Суд по Pussy Riot должен предотвратить такие поступки в будущем. URL: <https://vz.ru/news/2012/3/11/567490.html> (дата обращения: 30.04.2021).

13. Чернецов М.А. К вопросу о неоднородности религиозно-метафизических представлений православных россиян: социально-философский аспект // Государство, Общество и Церковь: российская нация и национальное единство: материалы науч.-практ. конф. с международным участием, г. Новосибирск, 29–30 октября 2019 г.: в 2 ч. Ч. 2 / Рос. акад. нар. хоз-ва и гос. службы при Президенте Рос. Федерации, Сиб. ин-т упр.; под науч. ред. Л.В. Савинова. Новосибирск: Изд-во СибАГС, 2019. С. 353-356.

14. Энтео об аресте блогера, игравшего в Pokemon GO в храме: Это безусловное благо [Электронный ресурс]: REN-TV. URL: <https://ren.tv/news/v-rossii/124071-enteo-ob-areste-blogera-igravshego-v-pokemon-go-v-khrame-eto-bezuslovnnoe-bлаго> (дата обращения: 30.04.2021 г.).

15. Froese P. Religion and American Politics from a Global Perspective // Current Studies in the Sociology of Religion / Ed. by K.R. Kerley. University of Alabama at Birmingham. 2015. С. 255-269.

Светлана Викторовна Шибаршина

*Межрегиональная общественная организация
«Русское общество истории и философии науки», г. Москва*

ЭТИКО-ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ДИЛЕММЫ ВНЕШНЕЙ НАУЧНОЙ КОММУНИКАЦИИ В ЭПОХУ ЭПИДЕМИИ COVID¹

Аннотация. Данное исследование посвящено этико-эпистемическим аспектам внешней научной коммуникации между научно-экспертными и вненаучными сообществами в эпоху эпидемии COVID. В настоящее время заостряется проблема эпистемического недоверия общества к ученым и экспертам, с одной стороны, а с другой – невнимания ученых и экспертов к убеждениям общественности. Этико-эпистемические проблемы внешней научной коммуникации очевидно реактуализуются в период т.н. «ковидной» эпохи, заостряя старые и высвечивая новые аспекты коммуникативных удач и провалов. Данное исследование опирается на основные теоретико-практические наработки в области эпистемического равенства и этики внешней научной коммуникации. Первая часть статьи посвящена исследованию проблемы эпистемического доверия ученым в обществе «знания» и «пост-правды», а также в контексте эпидемии COVID. Указывается на ряд важнейших причин, повлекших за собой снижение авторитета науки, а также на некоторые этико-эпистемические проблемы внешней научной коммуникации. Вторая часть посвящена обсуждению различных стратегий, актуальных в контексте коммуникации между научно-экспертными сообществами и общественностью во время эпидемии COVID.

Ключевые слова: внешняя научная коммуникация, этика внешней научной коммуникации, эпистемическое доверие, постправда, эпидемия COVID.

Svetlana V. Shibarshina

Interregional Non-Governmental Organization “Russian Society for History and Philosophy of Science” (Moscow)

¹ Исследование выполнено в рамках проекта РНФ № 19-18-00494 «Миссия ученого в современном мире: наука как профессия и призвание».

ETHICAL AND EPISTEMOLOGICAL DILEMMAS OF EXTERNAL SCIENCE COMMUNICATION IN THE COVID-EPIDEMIC ERA

Abstract. This paper focuses on the ethical and epistemic aspects of external science communication between scientific experts and non-scientific communities in the era of the COVID-epidemic. Today, problems of the society's epistemic distrust in scientists and experts, on the one hand, and scientists and experts' disdain for non-experts' beliefs, on the other, is intensifying. The ethical problems of external science communication are obviously reactualizing in the period of the so-called "COVID era", sharpening old and emphasizing new aspects of communicative successes and failures. This study relies on the main theoretical and practical developments in the field of epistemic equality and science communication ethics. The first part of the article investigates the problem of epistemic trust in scientists in the society of "knowledge" and "post-truth", as well as in the context of the COVID epidemic. The author considers a number of the most important reasons that led to a decrease in the authority of science, as well as some ethical and epistemic problems of external science communication. The second part discusses various strategies relevant for communications between scientific-expert communities and the public during the COVID epidemic.

Keywords: external science communication, ethics of science communication, epistemic trust, post-truth, COVID epidemic.

Проблема эпистемического доверия ученым в обществе «знания» и «пост-правды»

В настоящее время, с одной стороны, наука становится все более важным общественным институтом, оказывающим значительное влияние на различные сферы социальной жизни, а ученые все чаще рассматриваются как субъекты публичной коммуникации, высказывающиеся по различным актуальным вопросам. Как отмечал Филип Китчер, ученые, порождая знания наивысшей эпистемической ценности, представляются обладателями исключительных компетенций [16]. С другой стороны, подобный эпистемический авторитет чреват различными негативными аспектами, о которых, собственно, писал еще Поль Фейерабенд, нацеливая острие своей критики на неадекватные приемы легитимации научного знания [7]. Как известно, он высказывался по этому поводу довольно резко: нам «незаметно внушается», что «интеллектуалы определяют структуру общества, интеллектуалы объясняют,

что возможно и что невозможно» [7, с. 12]; «[п]ревосходство науки постулируется, а не обосновывается», и научное сообщество считает себя непогрешимым, как некогда считали себя «защитники единственно верной Римской церкви», для которых все остальное было «языческой бессмыслицей» [7, с. 108]. Справедливости ради следует отметить, что отношение части научно-экспертного сообщества к своему эпистемическому положению в обществе по-прежнему проникнуто духом взгляда с высоты «башни из слоновой кости», и различные воззрения, альтернативные научным парадигмам, вполне могут маркироваться как ересь.

Несмотря на влияние науки как социального института, в обществе постепенно формируется недоверие к научному экспертному знанию, а наука все чаще рассматривается в перспективе своих связей с экономическими, политическими, идеологическими и проч. аспектами. В ходе этого эпистемический авторитет науки подвергается сомнению. Как отметил П. Фейерабенд, «в свободном обществе интеллектуалы представляют лишь одну из многих традиций» [7, с. 12]. Подобное положение становится особенно актуальным в так называемом «обществе знания», в основе представлений о котором заложена идея о трансформации знания как главном ресурсе. Учитывая всю проблематичность характеристики современного этапа социального развития как «общества знания», мы все же рискуем применить данный концепт к рассматриваемой проблематике в том плане, что к настоящему моменту все более значительная часть человечества начинает считать знание само собой разумеющимся ресурсом, к которому должен быть открытый доступ. Именно знание и доступ к нему позволяют принимать решения в условиях кризисов, одним из которых как раз и стала пандемия.

В контексте так называемой эпохи «пост-правды» весьма остро звучит провокационный вопрос – заголовок книги Гарри Коллинза «Теперь мы все научные эксперты?» [9]. Проблематика данной работы связана с потерей наукой высокого эпистемического статуса, вызванной в том числе растущим числом научных скандалов (Климайтгейт и т.д.), разоблачением мошенничеств в науке, научно-исследовательскими неудачами и т.п., что подрывает общественное доверие к науке как знанию, деятельности и социальному институту. Кроме того, во многом благодаря социальным исследованиям научного знания становится очевидным, что ученые в своей научно-исследовательской деятельности не свободны от явных и не-

явных предубеждений социально-политико-культурного и проч. характера.

К этому можно добавить утверждение Ф. Китчера о том, что общественный скепсис в отношении науки возник также как реакция на сциентизм, на преувеличенную убежденность в социальной пользе науки. Когда общественность обнаруживает, что наука – не панацея от всех бед, и, более того, на научную деятельность оказывают влияние социальные, политические, культурные и прочие ценности, она может решить, что не только ученые, но и обычные люди «имеют право на собственное мнение по всем вопросам», на «эпистемическое равенство» [16, р. 20]. Ситуация осложняется увеличивающимся разочарованием части общественности в науке, преобладанием в культуре постмодернистских и релятивистских представлений о научном знании и отсутствием общепринятых критериев научности.

Потеря высокого эпистемического статуса происходит синхронно с глобально распространяемой демократической моделью участия, подразумевающей взаимодействие между наукой и обществом. В рамках данной модели публика не может принимать как должное непререкаемость авторитета научно-экспертных сообществ: напротив, разумным будет задавать вопросы об их возможных личных интересах и мотивах. В результате коммуникатор, вступающий во взаимодействие с информированной общественностью, уже не может аргументированно претендовать на традиционный или харизматичный авторитет, но вынужден убеждать публику в своей искренности, открытости и компетентности.

В эпоху «общества знания» и «пост-правды» реактуализуется проблема эпистемического равенства между учеными и общественностью. В подобной ситуации внешняя научная коммуникация сталкивается с различными этико-эпистемическими проблемами, включая проблемы точности и тщательности в описании научных результатов; релевантности сообщения для аудитории; прозрачности (ясного изложения сообщения, для того чтобы аудитория могла оценить вескость и обоснованность выводов); прояснения моментов неопределенности в отношении научных заключений [15, р. 353]. К проблеме прозрачности относится также ситуация того, что научные коммуникаторы зачастую не показывают перипетии научного исследования и противоречия научного знания, выдавая научно-методологические парадигмы за непреложные догмы. Сюда же необходимо отнести проблему манипу-

ляции при осуществлении научной коммуникации, либо как минимум использования эффекта фрейминга [13; 15]. Добросовестная внешняя научная коммуникация неизбежно сталкивается с дилеммой того, как избавить общество от заблуждений, не превращаясь в манипуляторов и пропагандистов и не увеличивая общественный скепсис и неприятие.

Внешняя научная коммуникация и проблема пандемии COVID-19

В 2020 году вопрос отрицания конвенционального научно-экспертного знания в массовом сознании встал наиболее остро. Это оказывается связанным во многом с тем, что новый коронавирус сопровождается явлением, получившим название «инфодемии» – «распространения дезинформации с целью создания стрессовой ситуации посредством слухов, фейков, утрирования ситуации или ее отрицания» [1, с. 25]; «переизбытка информации, при которой дезинформация, слухи и манипуляции информацией могут распространяться и поглощаться очень быстро» [18]. В целях немедленного реагирования на полученную информацию не хватает времени для тщательного анализа доказательств, которые могут повлиять на поведение людей, на процессы принятия решений и которые способны привести к рискованному поведению [18]. Точнее говоря, данное понятие было введено Всемирной организацией здравоохранения (ВОЗ) в 2020 г., отнесшей сюда, в первую очередь, различные альтернативные, в том числе конспирологические, версии относительно происхождения вируса, его масштаба, профилактики, лечения и других аспектов этого заболевания. Вместе с этим появился ряд других международных протоколизмов (некоторые из них ввела ВОЗ), достаточно быстро получивших распространение в других языках и ставших своего рода медиавирусами. В свете рассматриваемой проблематики сюда можно отнести понятие «ковидиот» (англ. covidiot: Covid-19 + idiot) – «человек, который неадекватно реагирует на пандемию Covid-19, чрезмерно боится последствий эпидемии или пренебрегает мерами предосторожности», нарочито игнорируя предупреждения, направленные на защиту личного и общественного здоровья и безопасности [18, с. 25–26]. К этому же ряду относятся понятия «коронаскептик», «коронадиссидент», «коронабесие», «коронафреник» vs «коронаверующий» и т.д. (подробнее см., напр. [4]).

В медийном плане эпидемия коронавируса стала одним из уникальных случаев, когда распространение вируса освещалось мировыми СМИ в режиме «нон-стоп» [6]. В связи с этим медиа-ресурсы, специализирующиеся в жанре «шоковой сенсации», стали внушать общественности панику и различные «инфодемийные» убеждения, что повлекло за собой общественный психоз, распространяемый в информационной сети вирусным способом.

Срочность подготовки и быстрого распространения обновляемой информации о COVID приводит к публикации массива статей, часто без надлежащего рецензирования, с низким уровнем научной достоверности и точности. Дезинформация и ложные сообщения о заболевании, неразборчивое распространение тревожных видеороликов о COVID широко распространены в социальных сетях и способствуют повышению уровня стресса, подпитке опасений тех, кто имеет доступ к этой информации, и возникновению проблем с психическим здоровьем [10].

Быстрое и широкое распространение коронавируса и выявление его различных последствий повлияло, среди прочего, на исследования в области внешней научной коммуникации. С 2020 года появляется все больше публикаций, сфокусированных на проблемах дезинформации, непроверенной должным образом, недостаточно корректной информации, ее некорректной обработки, некорректной подачи и т.п. в контексте научной коммуникации во времена эпидемии коронавируса. При этом авторы большей части публикаций – не теоретики в области научной коммуникации, но ученые из различных областей медицины.

В частности, И. Д. Пимента и его коллеги предлагают эмпирическое исследование на тему влияния информации о COVID-19 на «ментальное здоровье населения» [18]. Они утверждают, что распространение неточной информации и необходимость социальной изоляции для борьбы с COVID-19 «оказали негативное влияние на население, нанося ущерб психическому здоровью, вызывая либо усиливая симптомы стресса, страха, беспокойства и депрессии» [18]. К. М. Голдштейн и др. отмечают возможность разрушительных последствий для здоровья населения вследствие недостаточно эффективной внешней научной коммуникации и предлагают конкретные, основанные на фактических данных стратегии распространения знания о научных достижениях для максимального воздействия на общественное здоровье [11].

Между тем, ситуация пандемии еще раз подчеркнула значимость двунаправленного и горизонтального характера внешней научной коммуникации, необходимость диалогичности, равноправного взаимодействия. Старые стратегии научной популяризации продемонстрировали проблематичность представления о том, что общественность достаточно лишь просвещать. Обращаясь вновь к понятию «общества знания», приходится констатировать, что современные граждане, точнее их часть – и не самая малая, – желают самостоятельно делать выводы, а не получать их готовыми. Таким образом, эпидемия COVID оказалась вызовом не только для ученых, политиков и общества, но и для научных коммуникаторов. Они оказались вынуждены максимально оперативно собирать, оценивать, обрабатывать и передавать информацию об особенностях коронавирусной инфекции и вызванной ею эпидемии. Работа в кризисной ситуации не только обострила те проблемы и ограничения, которые стояли перед научными коммуникаторами ранее, но и поставила новые.

Необходимость синхронности в исследовании и коммуникации новых знаний порождает ряд методологических и этических проблем. Доказательная медицина принципиально предполагает длительные и обширные исследования, использование метаданных и лонгитюдных экспериментов. Ответственность же научных коммуникаторов, которые переводят научное знание на язык, доступный широкой аудитории, в этой ситуации значительно возрастает. Они оказываются в ситуации большого потока все новой, порой противоречивой информации и вынуждены взять на себя роль интерпретаторов значимости тех или иных исследований в процессе выбора тем для популярных материалов.

Особую роль в формировании этого диалога и его эффективности играют современные медиа, в первую очередь, интернет, реализующий собой идею о «сетевой» структуре общества. А. Г. Газоян описывает ряд распространенных интернет-форматов, используемых научными коммуникаторами для освещения различных вопросов эпидемии COVID. Среди них наиболее релевантным с точки зрения адекватной коммуникации с представителями «общества знания» называется формат лонгрида, который позволяет «представить максимально выпуклый, объемный образ проблемы», использовать мультимедийные инструменты, «дать максимально комплексную оценку происходящему» и одновременно

менно с этим является интерактивным форматом, позволяющим оставлять комментарии и отвечать на них [3].

Другим форматом, активно используемым для продвижения знаний о коронавирусе, оказывается интервью с учеными на научно-популярных сайтах, что практикуется, например, порталом «ПостНаука» [2; 5]. Подобный жанр, однако, заостряет проблему эпистемического доверия при выборе ученого/эксперта. В ситуации, когда эпидемия развивается на наших глазах, научные исследования на тему новой коронавирусной инфекции выходят ежедневно, и зачастую их результаты противоречат друг другу, клинические рекомендации публикуются и тут же редактируются, наделение тех или иных спикеров ответственностью и авторитетом эксперта становится непростой задачей [3].

Исследователи внешней научной коммуникации в контексте пандемии ковида пересматривают предложенные ранее стратегии и особенности общения с публикой. Указывается, прежде всего, на важность выявления специфики аудитории. Еще в начале 2000-х О. О'Нил писала о том, что передача научного знания «этически приемлема только тогда, когда она происходит в форме, доступной для понимания и оценки аудиторией» [17, р. 186]. Подобная оценка, по мнению ряда исследователей, включает выяснения такой информации об аудитории, как: из кого она состоит; каковы контексты их социальной жизни, включая пол, уровень образования, социально-экономическое происхождение, этническую, религиозную и политическую принадлежность и т.д.; каковы их ценности, мотивы, убеждения; каковы их накопленные к данному моменту знания и навыки и проч. [11; 12; 19]. Однако, на наш взгляд, подобное изучение аудитории сталкивается с этической проблемой несанкционированного сбора информации, что может опять-таки усилить недоверие к коммуникаторам. Тем не менее, посыл довольно обоснованный: по сути, аудитория определяет специфику коммуникации, формат, язык, выбор вербальных и проч. средств. В данном контексте исследователи также указывают на адаптацию сообщений к среде распространения, уровню подготовки, культурным, языковым и другим особенностям аудитории [11].

К.М. Голдштейн и его соавторы, говоря о необходимости установления доверия, указывают на необходимость следующих моментов: предварительного устранения недопонимания; обращения к надежным источникам; подачи информации в контексте,

имеющем отношение к жизни аудитории; формирования сопереживания и при этом избегания создания шумихи, «хайпа» (экстравагантных, необоснованных заявлений о научных достижениях); демонстрации этичного поведения. Также затрагивается проблема честности, открытости и прозрачности: коммуникаторам рекомендуется по возможности четко и открыто сообщать о том, что ученые знают и чего не знают, обеспечивая прозрачность того, как существующие данные используются при разработке рекомендаций, советов и предписаний, и сообщать обновленную информацию по мере поступления новых научных данных [11].

При этом одна из наиболее важных стратегий, которую исследователи и ученые могут использовать для привлечения широкой аудитории, – это рассказ, история, предполагающие наличие располагающего к себе персонажа, его предыстории, провоцирующего инцидента, напряжение и развязку как строительных блоков повествования [11]. Для привлечения внимания аудитории и установления доверия необходимо сочувствовать аудитории, демонстрировать понимание их точек зрения. Другими словами, необходим учет личностного начала, признание личных пристрастий аудитории. В этом плане как раз полезным окажется использование личных историй о том, как эпидемия повлияла на нашу жизнь, в рамках чего коммуникаторы выступают не только в качестве экспертов, но и в более близком и понятном качестве, например, родителей детей школьного возраста, пытающихся адаптироваться к удаленному или гибриднему обучению, т.е. как обычных людей, так или иначе затронутых эпидемией.

Одновременно с этим приходится признавать, что сообщества, провоцирующие панику, создающие «фейковые» или не совсем достоверные медийные продукты, вполне успешно используют преимущество личностного начала, «хайпа» и т.д., что еще больше затрудняет внешнюю научную коммуникацию. Другая проблема связана с тем, что сами научные коммуникаторы способны превращаться в манипуляторов. Данный вопрос рассматривается рядом исследователей научной коммуникации. В частности, Д. Кан отмечает, что следует использовать коммуникационные стратегии и процедуры только для стимулирования взаимодействия с информацией, а не для того, чтобы побуждать делать те или иные выводы. Можно призывать аудиторию к взаимодействию только тогда, когда есть веские основания полагать, что подобное взаимодействие соответствует целям и интересам получателей информа-

ции (другими словами, если аудитория предпочитает верить «ненаучным» вещам, следует оставить ее в покое) [14]. Т. Атчинсон, напротив, полагает, что манипуляция допустима в благих целях, если коммуникатор не преследует этически неприемлемые цели, такие как сознательное введение людей в заблуждение, препятствование ясному пониманию проблемы, нарушение отношений равенства, нанесение вреда [8]. К этому хотелось бы добавить, что коммуникатор, на самом деле, далеко не всегда может использовать манипулятивные приемы сознательно, поскольку определенные форматы коммуникации (например, разновидности научно-популярной лекции, участие в дискуссиях) существенно задействуют личностное начало, и сохранять эмоциональную нейтральность становится непросто. Здесь, как нам представляется, необходима дальнейшая работа по разработке руководств для коммуникаторов, способствующих реализации максимально этичного общения.

Таким образом, преодоление состояния разрушения доверия к научно-экспертному знанию требует дальнейшего формирования продуманных стратегий коммуникации между научно-экспертными сообществами и широкой общественностью, адекватно учитывающих специфику явных и неявных убеждений и ожиданий не-экспертной аудитории и способствующих достижению коммуникативного взаимопонимания между экспертами и широкой общественностью.

Литература

1. *Алевизаки О.Р., Касперова Л.Т., Славкин В.В.* Неологизмы в качественной прессе 2020 // Новые слова и словари новых слов. 2020: Сборник научных статей / отв. ред. Н.В. Козловская. СПб.: Институт лингвистических исследований РАН, 2020. С. 22–27.
2. *Альховский С.* Пройдет сезон ОРВИ – и эпидемия коронавируса пойдет на спад // ПостНаука. 17.03.2020. URL: <https://postnauka.ru/talks/154942> (дата обращения: 08.04.2021).
3. *Газоян А.Г.* Форматы научной коммуникации в условиях пандемии COVID-19: на материалах научно-популярных порталов // Культура и время перемен. 2020. Т. 30. № 3. URL: timekguki.esrae.ru/46-577 (дата обращения: 07.04.2021).
4. *Громенко Е.С.* «Коронный» потенциал русского языка начала 2020 г. // Новые слова и словари новых слов. 2020: Сборник научных статей / отв. ред. Н.В. Козловская. СПб.: Институт лингвистических исследований РАН, 2020. С. 45–62.
5. *Коновалов И.* 20 % простудных инфекций вызваны коронавирусами // ПостНаука. 08.04.2020. URL: <https://postnauka.ru/talks/154996> (дата обращения: 08.04.2021).

6. *Пестова М.Е., Сафонов Е.А.* Пандемия нового десятилетия: освещение темы коронавируса в СМИ // Медиасреда. 2020. № 17. С. 166–172.
7. *Фейерабенд П.* Наука в свободном обществе. М.: АСТ, 2010. 378 с.
8. *Atchison T.* Autonomy, Manipulation, and Respect (for Mortals) // Ethical Issues in Science Communication: A Theory-Based Approach: 3rd Iowa State Summer Symposium on Science Communication. Iowa, 2013. URL: <https://lib.dr.iastate.edu/sciencecommunication/2013/proceedings/2/>. (дата обращения: 21.09.2019)
9. *Collins H.* Are We All Scientific Experts Now? Cambridge: Polity Press, 2014. 144 p.
10. *Gao J, Zheng P, Jia Y, et al.* Mental health problems and social media exposure during COVID-19 outbreak // PLoS One. 2020. No 15:e0231924. P. 1–10. URL: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0231924> (дата обращения: 08.04.2021).
11. *Goldstein C.M., Murray E.J., Beard J. et al.* Science Communication in the Age of Misinformation // Annals of Behavioral Medicine. 2020. Vol. 54. No. 12. P. 985–990.
12. *Hutchins J.A.* Tailoring scientific communications for audience and research narrative // Current Protocols in Essential Laboratory Techniques. 2020. Vol. 20. No.1: e40. URL: <https://currentprotocols.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/cpet.40> (дата обращения: 08.04.2021).
13. *John S.* Epistemic Trust and the Ethics of Science Communication: Against Transparency, Openness, Sincerity and Honesty // Social Epistemology. 2018. Vol. 32. No. 2. P. 75–87.
14. *Kahan D.* Ethical Guidelines for Science Communication Informed by Cultural Cognition Research. URL: <http://www.culturalcognition.net/blog/2012/4/19/ethical-guidelines-for-science-communication-informed-by-cul.html/> (дата обращения: 17.09.2019).
15. *Keohane R.O., Lane M., Oppenheimer M.* The Ethics of Scientific Communication under Uncertainty // Politics, Philosophy & Economics. 2014. Vol. 13. No. 4. P. 343–368.
16. *Kitcher P.* Science in a Democratic Society. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2011. 270 p.
17. *O'Neill O.* Autonomy and Trust in Bioethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 213 p.
18. *Pimenta I.D. de Sousa Mata, Á.N., Braga, L.P. et al.* Media and Scientific Communication about the COVID-19 Pandemic and the Repercussions on the Population's Mental Health // Medicine. 2020. Vol. 99. No. 50. P. e23298. URL: https://journals.lww.com/md-journal/fulltext/2020/12110/media_and_scientific_communication_about_the.38.aspx (дата обращения: 08.04.2021).
19. *Stefaniak J.E., Baaki J.* A Layered Approach to Understanding Your Audience // Performance Improvement. 2013. Vol. 52. No. 6. P. 5–10.

Шугуров Марк Владимирович

Саратовская государственная юридическая академия, Саратов

ХРИСТИАНСКИЙ РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ: НОРМА И ДЕВИАЦИИ¹

Аннотация. В представленной работе осуществляется развитие подхода к исследованию религиозно-мистического опыта христианства с точки зрения применения к нему категории «норма». Аргументируется тезис о том, что основанием рассмотрения данного весьма обширного пространства духовного опыта с позиций нормативности выступает система критериев его подлинности, которая стала складываться в святоотеческий период. Большое внимание автор уделяет богословскому обоснованию парадигмальной нормативности религиозно-мистического опыта, предполагающей гармоничное сочетание аскезы и экстаза, а также веры и знания. На исторических примерах демонстрируется, что отсутствие четкого следования парадигмальной нормативности данного опыта, отражающей суть и специфику христианства, приводило к возникновению массивов девиаций, характеризующихся как маргинальная христианская мистика. Особое место в исследовании занимает постановка и разрешение вопросов о приемлемости использования категории «норма» применительно к постижению и оценке религиозно-мистического опыта в рамках христианского богословского дискурса, а также в рамках исследований данного опыта, предпринимаемых науками о религии.

Ключевые слова: норма, мистическое трансцендирование, религиозная мистика, таинственное богословие, экстаз, аскеза, мистицизм, православие, католичество, сотериология.

Mark V. Shugurov

Saratov state law academy, Saratov

CHRISTIAN RELIGIOUS-MYSTICAL EXPERIENCE: NORM AND DEVIATIONS

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44095 («Многообразие теологических, философских и научных подходов к постижению феномена христианского религиозно-мистического опыта: горизонты и пределы междисциплинарного синтеза»).

Abstract. The present paper is developing an approach to study of the religious-mystical experience of the Christianity from the point of view of applying the category of «norm» to it. The main thesis is argued that the basis for considering this very vast space of spiritual experience from position of view of normativity is the system of criteria for its authenticity, which began to take shape in patristic period. The author pays much attention to theological substantiation of paradigmatic normality of religious-mystical experience, which presupposes a harmonious combination of asceticism and ecstasy, as well as faith and knowledge. Historical examples demonstrate that the lack of a clear adherence to paradigmatic normality of this experience, reflecting the essence and specificity of Christianity, led to emergence of arrays of deviations, characterized as a marginal Christian mysticism. A special place in the study is occupied by the formulation and resolution of questions about the acceptability of using of category «norm» in relation to perception and assessment of religious-mystical experience in the framework of Christian theological discourse, as well as in the framework of research of this experience undertaken by the sciences of religion.

Keywords: norm, mystical transcending, religious mysticism, mysterious theology, ecstasy, asceticism, mysticism, Orthodoxy, Catholicism, soteriology.

К одной из общих закономерностей развития религиозного опыта на всем протяжении истории человечества со всей безусловностью относится его необычайное многообразие. В результате возникают «континенты» мировых религий, приверженцы которых отстаивают исключительную верность именно своего вероисповедания и оспаривают в той или иной степени интенсивности верность иных религий. В качестве аргумента приводится совокупность рациональных доводов, которые черпаются из области богословия и религиозной философии. В более заостренной форме за категориальной оппозиций «подлинное – неподлинное» находится оппозиция «истинное – неистинное». В современном мире можно видеть тенденцию перерастания спора в дискуссию, наиболее оптимальной формой которой, конечно же, выступает диалог, в котором односторонняя по своей природе острота указанных оппозиций начинает стираться. Действительно, даже в силу многообразия культур и соответствующих им смысло-ценностных интенций, а также разновекторности духовных поисков человечества априорно нет и не может быть одного для всех пути постижения Божественной реальности и способа укоренения в ней. Но в любом случае, как спор, так и диалог предоставлял и продолжает предоставлять дополнительные возможности для той или иной

религии и входящих в ее состав религиозных течений и направлений по более глубокому самопониманию и удостоверению своей уникальной идентичности.

Одновременно следует указать на то, что в основе критериев, позволяющих осуществить демаркацию «континентов» религий, находится не только логически выверенная догматика и исторически сложившиеся аксиомы обыденной религиозной жизни, но и специфика мистических аспектов религиозного чувства. Религиозно-мистический опыт – феномен, сопутствующий всем религиям и религиозным верованиям, хотя и не исчерпывающий их. Как показывает история религиозного развития человечества, в рамках той или иной религии мистические аспекты религиозного чувства и более того религиозных верований отнюдь не бесформенны. Это означает их оформленность в русле той или иной религиозно-мистической практики. Данные практики со временем закреплялись в форме достаточно устойчивого религиозно-мистического опыта, транслируемого через века и слагающегося в религиозно-мистические традиции. Однако это не снимает вопроса о легитимности тех или иных разновидностей данного опыта в рамках той или иной религии, ибо далеко не во всех случаях те или иные разновидности религиозно-мистического опыта могут отражать ее сокровенную суть.

Разумеется, религиозно-мистические традиции, относящиеся к разным религиям, – не только объект для подражания и следования внутри аутентичного религиозного сообщества, а иногда и объект для подражания и следования из иных культурных и цивилизационных ареалов, но и предмет межрелигиозных и внутрирелигиозных дискуссий и споров. Однако, как можно видеть, проведение, например, религиоведческих исследований и сопоставлений религиозно-мистического опыта, характерных для мировых религий, вне и помимо религиозно-догматических пристрастий, зачастую позволяет изыскивать некие черты общности [1]. Это ослабляет указанную выше оппозицию «подлинное – неподлинное» и способно снизить накал межрелигиозных и внутрирелигиозных тяжбы об истинной вере. Изыскание неких общих алгоритмов в самых разных религиозно-мистических опытах, характерных для различных религий, может стимулировать идею единства религиозно-мистического опыта человечества, обусловленную спецификой человека как существа духовного. В этом контексте предметом заинтересованного сопоставления могут стать уже вариации ми-

стико-религиозных переживаний, характерные для тех или иных конфессий. Отсюда актуальность оппозиции «подлинное – неподлинное» утрачивается. Однако логика науки не всегда совпадает с логикой религиозной жизни. Для последней исходной ценностью всегда были и остаются образцы истиной веры, которым, безусловно, сопутствуют истинные религиозные переживания, имеющие мистические аспекты.

Применительно к межрелигиозному пространству в русле его изучения, например, сравнительным религиоведением, достаточно трудно сказать, какой паттерн религиозно-мистического опыта следует считать образцовым, т.е. выступающим единственно верным путем/способом приобщения к Божественной реальности и вхождения в нее. К тому же последняя может представляться совершенно различным образом – либо как пространство священного, образуемого множеством взаимодействующих богов, либо как трансцендентное пространство, в центре которого невидимый Бог, обладающий характеристиками личности. Иными словами, все многообразие духовной ткани Божественной реальности, которое далеко не исчерпывается приведенными вариантами, проблематизирует наличие единственно верной супра-религиозной подлинности, которая могла бы рассматриваться как норма, соответствие которой задает легитимность той или иной религии и тем более соответствующей ей религиозно-мистической традиции. Разумеется, ничто не мешает той или иной религии и религиозно-мистической традиции усматривать в себе исконную супра-религиозную подлинность. На наш взгляд, в данном случае идея исключительности имеет полное право на существование и развитие.

Высказанные нами концептуальные соображения применительно к межрелигиозному пространству имеют дискуссионный характер и требуют проведения специальной исследовательской работы. Вместе с тем, если переключить внимание на пространство конкретной религии, а именно на христианство, то, как мы полагаем, постижение соответствующего ей религиозно-мистического опыта вполне может быть рассмотрено сквозь призму бинарной категориальной оппозиции «подлинное – неподлинное», которая может быть конкретизирована в качестве оппозиции «норма – девиация». Дело определяется тем, что данный опыт имеет ярко выраженное расслоение, в результате чего образовывались вполне самостоятельные, подчас резко дивергентные регионы ми-

стико-религиозных переживаний, далеко не всегда четко коррелирующие истинам христианской веры.

Следует подтвердить, что в эпоху идейно-мировоззренческого плюрализма мистицизм в целом предстает как значимая форма духовного опыта [2]. Но это не означает аннигиляцию возможной демаркации различных его направлений на предмет духовной здравости или безумия. Рассмотрение мистического опыта в координатах нормы и девиации может быть обосновано существованием двойственного отношения к трансцендентальным переживаниям. Как отмечает Р. Лэинг, трансцендентальные переживания расцениваются, с одной стороны, как не имеющие значения и безумные, а с другой – как значимые и мистические [3, с. 127-139]. В целом бинарную оппозицию «имеющие значение – не имеющие значение» всецело возможно и более того – необходимо использовать применительно к ареалу религиозно-мистического опыта.

Содержание религиозно-мистического опыта как такового, будучи существенной разновидностью духовно-религиозной жизни, детерминирован целым рядом факторов. К ним можно отнести общий содержательный контур той или иной религии, субъективные предпочтения носителей мистических переживаний, стиль их религиозного мышления, степень доверия к религиозным авторитетам, склонность к риску, способность или неспособность артикулировать свои индивидуальные мистические переживания и, наконец, признанностью или непризнанностью последних в качестве коллективного и тем более общецерковного достояния. Весьма характерно, что переживаемые мистические состояния даже со стороны их носителя (субъекта религиозно-мистического опыта) подчас вызывают вопросы в отношении их подлинности и достоверности. И здесь дело не просто в сомнении в самом факте того, что произошло с ним в определенный день и час, когда перед ним развезлись небеса и он был вовлечен в мистические события и видения, а в сомнении в отношении подлинности увиденного и услышанного. Не были ли эти феномены всего лишь кажимостью, в которой нет явления Божественной реальности и, как следствие, не отсутствовало ли глубинное вовлечение в нее? Тем более, не представляют ли феномены мистического переживания Божественной реальности некое прельщение, ведущее не к Богу, а от Бога?

Только что отмеченные ремарки свидетельствуют в пользу того, что указанные моменты субъективной проблематичности вполне могут войти в предметное поле изучения интересующего

нас опыта со стороны наук о религии – философии религии, религиоведения, религиозной философии, психологии. Однако в виду присущей им определенной нескованностью догматикой постижение данного опыта с их стороны необязательно должно укладываться в русло оценки сквозь призму «подлинное – неподлинное», хотя, безусловно, она вполне может иметь место. Но здесь главный предмет неподдельного интереса – само многообразие феноменологии мистических переживаний, по отношению к которому главная задача – найти некий архетипический инвариант, позволяющий лучше понять вариации. Все это не означает, что пересечение между богословским и научным подходом к изучению данного опыта отсутствует. В частности, предметом отдельного анализа могут стать устоявшиеся в самом религиозном сообществе и обосновываемые религиозной догматикой критерии оценки, что далее может выступить в качестве рубрикаторов исследуемых регионов религиозно-мистической феноменологии. При этом мистические переживания и их комплексы будут классифицироваться на подлинные и неподлинные, т.е. соответствующие норме (нормальные) и несоответствующие ей (анормальные, девиантные).

Напомним, что норма – это интерпретационная модель, рефлекслирующая над собой и тем, что над тем, что нормативно устраивается. В нашем случае норма задает ориентир, позволяющий разобраться в плюралистичности, многообразии христианского религиозно-мистического опыта, увидеть его внутреннюю дивергентность, а также осуществить процедуру оценки. В результате последней возникают представления об особой ценности одних разновидностей данного опыта и нежелательности других.

Отсюда постижение феноменологии религиозно-мистического опыта приобретает не только дополнительное измерение, но и дополнительный смысл, связанный с проникновением в парадигму христианского религиозно-мистического опыта и экспликацией регионов, в которых происходит ее абберация. Во многом достаточно интересные перспективы исследования становятся возможны благодаря осуществлению дополнительной рефлексии над критериями нормы, которые не просто удостоверяют или отбраковывают мистические переживания, а становятся основой для признания или непризнания значимости субъективных истин, открытых в пределах мистических прозрений, в качестве очередных способов удостоверения истин веры. И это очень важно, т.к. само богословское постижение религиозно-мистических переживаний

тех или иных носителей данного опыта может иногда не доходить до системной рефлексии над самими критериями оценки, которые все же используются на практике. В свою очередь осуществление междисциплинарного синтеза позволяет расширить пространство использования категории «норма» и одновременно привести новизну в понимание разновидностей норм. В итоге возникают все предпосылки для понимания субъекта религиозно-мистических переживаний как нормативного существа. Далее это может привести к развитию самого теологического дискурса в отношении постижения «космоса» религиозно-мистических переживаний с точки зрения категориальных оппозиций «подлинное – неподлинное».

Как нам представляется, междисциплинарный синтез, ведущий к включению категории «норма» в состав мыслительных операций, направленных на постижение религиозно-мистического опыта, в большей степени характерен для пространства православного теологического дискурса. Напомним, что существенную его часть занимает теистическое таинственное богословие, возникшее из религиозно-мистического опыта Отцов Церкви и далее ставшее исходной точкой для познания и оценки последующего исторического развития религиозно-мистических переживаний в православии, причем в сопоставительном контексте с данного рода переживаниями в инославии. Несмотря на то, что само понятие норма здесь не используется, но задействование целой системы критериев для оценки значимости религиозно-мистического опыта выражено с достаточно ясностью.

Как таковое, возникновение нерелексивного представления о норме религиозно-мистических переживаний в христианстве как таковом, а также развитие ее содержания сопряжено с вполне объяснимой свободой религиозно-мистического поиска. Дело в том, что, если разум можно дисциплинировать на стезе догматического мышления, то дисциплинировать мистические переживания гораздо труднее или практически невозможно. Со своей стороны «вольные» религиозно-мистические переживания могут подтолкнуть к смещению испытывающих их субъектов с догматических основ религиозного мышления, что в результате – в случае распространения откровенных истин в религиозном сообществе – способно деформировать религиозно-церковную жизнь. Вместе с тем возможен и альтернативный вариант воздействия некоторых итогов мистических переживаний, и история христианства знает тому массу примеров. Как бы то ни было, в силу отмеченных об-

стоятельств религиозно-мистический опыт не только привлекал к себе внимание, но и был предметом озабоченности.

Для современности с присущим ей духом плюрализма всякое мистическое экзотирование или вообще экзотирование одинаково интересно: чем экзотичнее – тем заманчивее. Но для церковной религиозности традиционны и непререкаемы метафизические координаты «подлинное – неподлинное». В таком контексте вполне маргинальным (девиантным) однозначно становится любой пережитый (явленный) мистический феномен, не соответствующий церковным координатам, не говоря уже, например, о наркотическом опьянении [4, с. 64-69]. В лоне христианской религиозной традиции, впитавшей критическую рефлексивность, религиозно-мистический опыт – то, что всегда должно пройти испытание на предмет легитимности и обоснованности с догматической точки зрения, а, в конечном счете, с точки зрения значимости для церковной жизни и воспроизведения исходного кода богопознания. В христианстве отсутствует легковерность и излишняя доверчивость, особенно, когда речь идет о «святой святых», а именно о переживании тех или иных граней Божественной реальности. Во многом это связано с фактом чрезвычайного многообразия мистического опыта. Однако отсутствие его аутентичной сущности – лишь кажущееся явление.

Христианство, возвещая о новой форме общения человека и Бога, а также соприкосновения с божественным миром и временного превращения в него в условиях земной жизни легитимирует особую сущностную парадигму религиозно-мистического опыта, его так сказать матрицу. Она состоит из интенциональных ориентиров, которые, хотя и могут быть в чем-то схожи с мистическими интуициями других религий, составляют все же особый идентификационный «код», который, в принципе, не имеет ничего общего с инорелигиозным мистическим опытом. Христианская парадигма религиозно-мистического опыта может быть охарактеризована как стремление к превращению в Божество путем Его познания на основе внутреннего интуитирования, или непосредственного созерцания, условием осуществления коего выступает строго нравственная жизнь, конкретизируемая, прежде всего, аскетическим подвижничеством, поддерживающим трансцендирующие стремления к возвышению и вытесняющего душевные страсти и негативные траектории движения духа.

Не следует думать, что данная парадигма была навязана или же была искусственно смоделирована в один прекрасный

момент времени и была директивным образом предписана в качестве руководства на случай, когда подвижники христианского благочестия войдут в состояние исхищаемости из земной жизни и превращения в «отверзтые» небеса. Важно понять, что парадигма религиозно-мистического христианства – это не вневременное и односложное правило, представляющее как норма, заповеданная Отцами Церкви раз и навсегда, а открытая и развивающаяся система критериев, тем не менее, отличающаяся внутренним единством. Сама оформленность религиозно-мистических переживаний в четко определенных канонах вполне может быть охарактеризована как «нормальное», т.е. правильное общение с Богом на пределе эмоциональных и интеллектуальных возможностей человека. Таким образом можно говорить о норме как опоре религиозно-мистического опыта, но и одновременно как рамках его развития. То, что религиозно-мистический опыт христианства развивался сквозь века, как в Восточной, так и Западной Церкви – факт вполне очевидный. По этой причине мы можем свидетельствовать не только о существовании, но и о развитии данного опыта и его обогащении.

Однако, как и развитие иных форм духовной жизни, развитие религиозно-мистического опыта христианства во времени было сопряжено с рисками отклонения от нормы. В результате обогащение, которое можно охарактеризовать в качестве пролиферации, сопровождалось возникновением массивов девиаций. На этом фоне в качестве мерила оценки становилась не только устоявшаяся часть нормы, но и современная ее часть, представляющая собой фиксацию правильности более современного религиозно-мистического опыта, который следовал основным парадигмальным принципам и расширял состав нормально, т.е. правильно протекающих религиозно-мистических переживаний. Однако заметим, что подобного рода логика нормы характерна, прежде всего, для православия, предельно серьезно относящегося к поддержанию единства религиозно-мистического опыта и его верности парадигме христианства.

Интуитивирование неизреченного Бога – тео-антропологическая способность человека, имеющая происхождение от Бога и являющаяся Его даром, вложенным в человека и трансформированного в нем в качестве потребности общения с Богом в предельном напряжении религиозного чувства, принимающего форму экстаза как максимально возможного уровня возвышения. Главным осно-

ванием возможности мистических прозрений выступает то обстоятельство, что Бог, несмотря на свою таинственность, открывает Себя и сообщает о Себе тем, кто уверовал в Него и возлюбил Его, ибо чистые сердцем узрят Бога (Матф. 5:8).

Разумеется, само мистическое переживание – это выходение за привычное течение психических процессов, выходение по ту сторону нормальной в своей привычности обычной жизни. Но для человека освоение духовных пространств за пределами обычного течения психической жизни – вполне естественно, а в антропологическом смысле – вполне нормально и даже необходимо. К тому же сама ткань не только религии, но и науки, а также культуры в целом во многом создается духовными и интеллектуальными прозрениями, имеющими трансцендентальный характер. В итоге религиозно-мистический опыт – это совокупность актов переживания актов трансцендирования. Однако к ним предъявляются требования правильности. Вряд ли в данном факте следует усматривать всего лишь автоматическую экспансию нормативности, характерной для повседневной жизни, в отношении того, что повседневностью не является. Все дело в том, что духовная, а, следовательно, и религиозная жизнь, в том числе в ее мистических аспектах, требует определенной самоорганизации и даже дисциплины, ибо в противном случае здесь не будет достигнута концентрация, необходимая для продуцирования значимых смыслов. В контексте сказанного трансцендирующий характер мистического опыта предполагает особую нормативность, особенно, если речь идет о нем как об обосновании истин веры.

Как показывает история религии, трансцендирующий характер религиозно-мистического опыта в силу его эк-статуирующей природы квалифицировался в качестве экстаза. Напомним, что в греческом язычестве и в греческой культуре экстаз отражал *безумие*, патологию, отклонение от нормального состояния. Именно в этом смысле использовал понятие экстаз Аристотель. Но кроме этого имел место и умный философский экстаз, исследованный Платоном. Будучи отмечен водительством богов, данного рода экстатический опыт был противопоставлен «просевшей» экстатике со свойственной ей сумятицей, страстями и жадой противоземных наслаждений. На этом примере можно видеть амбивалентность мистического опыта: он может как предполагать, так и отрицать нормативность. Но зададим вопросом – имеет ли мистический опыт, являющийся девиацией, не порождающей но-

вую нормативность, имеющую сакральную природу, какое либо значение для религии?

Христианство привнесло с собой новое нормативное обустройство мистического опыта, имеющего экстатическую природу. Феномен экстаза стал пространством опыта многообразной по своей феноменологии соединенности с Богом в качества некоего дара, обусловленного подвижническими трудами. Но несмотря на то, что произошла смена парадигм религиозно-мистического опыта в направлении наполненности новым теистическим содержанием, в целом религиозно-мистический опыт стал характеризоваться не только принципиально новыми пластами, но и крупными «очагами», сохранившими в себе прежние языческие следы. Но главное, что в порядке преемственности от античности перешла оппозиция здорового и болезненного экстаза, что, впрочем, отражает архетипическую особенность мистического опыта как такового. Отсюда экстатическое возвышение как находящийся под божественным попечительством духовный подъем не во всех случаях обретал аутентичный характер. В случае отклонения от образцового комплекса свойств и признаков возникали девиации, на основе которых формировалась подчас внушительная мистическая периферия.

Однако понимание подлинной и неподлинной религиозно-мистической экстатики не является прямым воспроизведением мистериальной антитетики. В мистико-христианской оппозиции «подлинное – неподлинное» актуализирует такой глубинный параметр оппозиции, как истинная – неистинная вера. В более мягкой интерпретации речь может идти о правильном понимании христианской религии и религиозности, означающей то, что «человек наиболее полно и сильно переживает в себе религиозное чувство, ощущение единения с Богом» [5, с. 218], либо о неправильно, т.е. ошибочно выстроенной модели религиозности.

Подлинная экстатичность обнаруживается в простоте и естественности, в радостном принятии им всего, сотворенного Богом, сопровождается ревностью о Божественном без утраты сердечного мира, всевозрастающим обогащением души светом и деятельной силой, а также прочной гармонией внутренней и внешней жизни [6]. По всем своим параметрам подлинный (благодатный) экстаз отличен от природного, вызываемого природными силами одного лишь человека. Квинтэссенцией истинного экстаза не является стремление испытать прелести человеческой жизни, напротив, в нем вершится подвиг трансцендирования сугубо естественной

жизни, озаменованный постоянной самокоррекцией и сверкой с канонами. И, наконец, *telos* благодатного экстаза – *предвосхищение нашего будущего православного состояния*, доносимого до всей Церкви и являющегося общим достоянием верующих.

Одновременно с этим, как мы уже в тезисной форме отметили выше, болезненно-патологические свойства – отнюдь не нечто чуждое христианскому мистическому экстатированию. В предельно общем виде *неподлинный экстаз* характеризуется душевным утомлением, нескромным осуществлением у всех на виду, произвольностью, обедненностью внутренней жизни, спутанностью мыслей и помрачением духа, уменьшением интенсивности нравственной энергии и в том числе – расстройством телесной жизни. Поэтому данного рода экстаз квалифицируется как мнимое превозвращение греха при самозабвенном погружении в круги порочной жизни. Разумеется, что именно первый, а не второй тип экстаза суть достижение целей христианства, а потому по всем основаниям легитимен и парадигмален: экстатирование здесь совершается посредством духовного света и соприсутствует аскетической отрешенности. Именно это редкий случай имеет в виду С.П. Гурин, когда отмечает, что несмотря на существование двух совершенно различных духовных стратегий – экстаза и аскезы, в пределах религиозной традиции в отличие от современности они дополняли друг друга и находились в некотором равновесии [7, с. 297].

Как таковой, вопрос о различении подлинного и неподлинного экстаза стал подниматься достаточно давно, а именно уже трудах Отцов Церкви. Как отмечал в свое время П. Аникеев, исследовавший религиозно-мистическую жизнь Симеона Нового Богослова (X–XI в.), необходимо говорить о четких критериях различения истинной (божественной) мистики, от ложной (дьявольской), а также о критериях отличения подлинного мистического восприятия от кажущегося или от сходных состояний духовного сознания [8, с. 56]. Существуют и критерии для установления ошибок мистического опыта. Подлинные мистические восприятия даны лишь через Христа (который при этом должен правильно пониматься – *М. Ш.*).

Отмеченная система критериев воздвигнута на мощном пласте святоотеческого наследия, в котором различалось два состояния души: *естественное* – ведение Божественных тварей, а также *сверхъестественное* – возбуждение, созерцание пресуществующего Божества. Данные состояния рассматривались как одинаково нормальные. Одинаковым образом им противопоставлялись

движения души в ее мятущихся страстях, которые рассматривались в качестве противоестественных (И. Сириин). Таким образом, душа может пребывать и в доле и в горнем мире, что являлось прямым обоснованием возможности религиозно-мистического опыта при одновременном осуждении экстатическо-страстных состояний. Именно по этой причине христианство явно негативно относилось к «священной» исступленности, свойственной язычеству: вне *истинной веры* не может быть и *истинного душевного веселия*. Только святость сердца как «корня чувств», в том числе и святость ума как одной из душевных способностей по И. Сириину не имеет ничего общего с *безумным неистовством*.

Выделенные формы экстаза – это объективная основа для рубликации пространства религиозно-мистического христианства на центр и маргинальную периферию, причем в обеих Церквях. Но большей содержательностью отличается конкретизация категориальной оппозиции «норма – девиация» в виде деления мистики на церковную и нецерковную (еретическо-сектантскую). В самом общем плане нецерковная мистика не отличается ориентацией на некий эталон и встроенность в общецерковные догматы: она свойственна тем или течениям, причудливо соотносящихся с христианством. Например, в случае с русским православием поведение духоборов, молокан, скопцов и др. явно а-нормально и с религиозно-церковной и с обычной нравственной точки зрения. Это позволяет свидетельствовать о некоей «необустроенности» не только религиозной практики, но и мистического опыта с точки зрения парадигмальной нормативности. Конечно, наличие мистики, противопоставляющей себя Церкви и церковному учению, – черта, являющаяся общей и для православия и для католичества. Однако здесь следует учитывать и промежуточные формы: например, протестантская мистика, квалифицируемая с позиций католичества как сектантская, в рамках самого протестантизма – вполне легитимна, хотя с догматической точки зрения все же не перестает оставаться проблемной.

В том случае, когда говорится о церковной мистике или церковности религиозно-мистического опыта, то это означает изначальное соответствие мистического опыта норме, освященной авторитетом Церкви. Таким образом здесь исконо важным представляется то, что об этом опыте думает Церковь – носитель коллективной веры и коллективного разума. Именно Церковью предпринимается изучение и оценивание данного опыта либо

в качестве подлинного, либо неподлинного. Мерилом здесь служат четкие критерии, задаваемые координатами богословского характера. Роль Церкви как фактора легитимации или нелегитимации религиозно-мистического опыта обусловлена тем, что, будучи религиозным сообществом во главе с Христом, Церковь – сосредоточие благодатного света и жизни, «столп и утверждение истины». Из этого следует, что Церковь – не внешняя организация, навязывающая мистическим переживаниям некие критерии, но та инстанция, которая, по сути, задает каркас для внутреннего наполнения мистического опыта и далее удостоверяется в его наполненности. Именно такое качество, как церковность, позволяет переживать постоянную связь со всем тем, что было передано, установлено и заповедано Богом и апостолами и что содействует приобщению к некогда дарованной благодати, а через сдерживание произвола и своевластия – содействует восприятию очередных благодатных даров.

Например, в качестве главного признака православия указывается непосредственное «посланничество» от Бога и «послушание» воле Божией [9, с. 2]. Соответственно, в церковной православной мистике нет и не может быть гордыни и тщеславия. Таков, пожалуй, главный «нерв» ее нормативности. Мистика, выстраиваемая под сенью церковности и как наиболее интенсивное выражение «рассеянной» мистичности духа церковного сообщества, становится, как и сама Церковь, главным свидетельством (а не просто доказательством) бытия Бога и Его Промысла о спасении. И если коллективная литургия приближает к тому, чтобы Бог был во всяческих, то и мистика как исполнение воли Бога должна обладать значимостью и ценностью для всяческих, т.е. для всего религиозного сообщества. Для церковной мистики также характерно наличие доверия к другому опыту, т.е. опыту, который переживали и прочувствовали другие подвижники. Ввиду строгости их жизни у верующих нет причин для того, чтобы отрицать их опыт. Более того, их мистический опыт хождения перед Богом является не только подкреплением, но и источником веры Церкви.

И все же понятие «церковная мистика» обладает известной долей условности. Это связано с тем, что еретические группы в христианстве объединяются в свои церкви. Например, у российских хлыстов была своя церковь, которая в отличие от Православной Церкви обладала якобы святыми дарами. В «церкви духовной» присутствует Дух Св., якобы как раз и сообщающий особенные

дарования. Однако мистика, преподносящая подлинные дары духовности и образцы диалектики, церковна не в каком-то исключительном смысле, а в смысле, соответствующем святоотеческой доктрине Церкви.

Вопрос о причинах появления и распространения маргинальной мистики касается не только порядка церковной жизни, но прежде всего самого строя мистического религиозного опыта. Православие не породило на своей собственной основе схоластического богословского рационализма западного типа, оставаясь в полной мере таинственным богословием. В этом случае следует говорить не просто о мистических аспектах православно-христианского религиозного опыта, достаточно четко систематизированного в литературе [10], а об его исконной мистической сущности.

Рационализм здесь в крайне превратном и противоречивом виде пророс на почве оппозиционной сектантской мистики. В католическом же христианском пространстве именно схоластический рационализм стал одним из источников инициирования западно-христианской мистики, охотно рвущей связи со схоластикой и вступающей в оппозицию к ней, результатом чего стало возникновение зачастую неблагоприятной и «неправильной» архитектуры мистического праксиса. Как показывал в свое время знаток западной мистики А. Вертеловский, на Западе мистика противостояла схоластике как действительная мудрость [11, с. 34]. Но была ли она на деле таковой?

На наш взгляд, западно-христианская мистика – это, скорее всего, *крайний мистицизм*, который тотально тяготеет к еретичности и полной внецерковности. Возьмем хотя бы умаление писанного откровения и церковного предания. Казалось бы, что все другие аспекты мистического подвижничества – воздержание, созерцание, беспредельная вера во внутренний свет – смыслоизбыточны и могут восполнить пустоту от отсутствия значимости ориентации на писаное откровение. Однако отсутствие некоторых субстанциальных звеньев, напротив, обесмысливает все остальные уровни и искажает их. Вызывает настороженность и основной «двигатель» мистического (квази)подвижничества – вера в *непосредственное* воздействие Бога на душу, результатом чего является ее озарение, улучшение, утверждение в Боге. Отсюда и все подвижничество – это якобы акты по высвобождению имманентного внутреннего света как залога возрождения и очищения человека. Внутреннее личное религиозное чувство здесь оказывалось чрезмерно субъ-

ективным вплоть до отвержения всего внешнего – догматики, церковности, обрядовости, тогда как для *здорового* религиозного опыта все это – внутренние параметры и содержательные формы.

В мистике Западной церкви путь освобождения человека от безнадежной и трагической действительности (греха) предполагал отбрасывание рационального, логического аппарата схоластики и очевидного нарушения законов логики. Вместе с тем возникающая здесь диалектика не носила последовательного характера и воспроизводила тождество, но только на другом уровне, отклоняясь от принципиальной конструкции непостижимости, но постигаемости Бога, предполагающей рамки различия и единства Бога и человека, а также сочетания веры и знания. Проще говоря, контрсхоластичный мист был склонен не к преподношению себя Богу, а к открытию Бога в себе и последующему слиянию с Ним. Потому превозносимая непостижимость оборачивалась, в конечном счете, полным постижением, что, например, явно прослеживается в следующих высказываниях Иоганна Экарта: «Ибо все, что может уяснить понимание и к чему стремится желание, все эт.е. Бог. Где заканчивается понимание и желание (своевольное. – *М. Ш.*), там темно, там светит Бог. Там раскрывается в душе та сила, которая более глубока, чем само небо».

Православное церковное христианство не знало подобной мистики: здесь непосредственное общение с Богом опосредованно и обусловлено догмами, иконичным пространством, литургийностью. Вероятно, поэтому здесь и не возник феномен европейского рационализма, в дальнейшем агрессивно пересотворявший обезбоженный мир. Воздерживающаяся от подобных трансформаций православная церковная мистика запечатлелась как след последовательной субъективации человека на границе с Богом.

Конечно, в гиперинновационных современных контекстах последняя выглядит устарелым и догматизированным явлением вплоть до признания «немистичности» такой мистики, что может открывать масскультурный всплеск интереса к оккультизму и восточным мистическим учениям. Действительно, по причине своей простоты, символической аскетичности и явного избегания всего второстепенного и излишнего, данная мистика имеет мало шансов на прельщение. «Тайные учения» куда более экстравагантны и запутаны по сравнению с оказывающейся на их фоне «простоватой» церковной мистикой, облачающейся в литургийную символику. Но символический универсум христианской православной мистики не

прельщает и не перерастает в тайное учение еще и потому, что символ здесь не есть некие эзотерические «тайнописания», но знак, существующий с целью оформления совершенно неутаиваемого, а лишь облачаемого в символ в качестве адекватной презентативной формы для персонально конституирования внутреннего содержания. И если символизм христианства во многом и связан со стремлением первых христиан сокрыть от внешнего мира важные составные части своего ритуала, то все это делалось с целью сакрализации сокровенного вероучения [12, с. 84].

Все сказанное наводит на мысль о том, что западно-христианскую мистику в силу характерного для нее режима нормативности можно отнести к маргинальной периферии. В ней слишком много раскованности и субъективности, тем более экзальтированной чувственности, что затрудняет ее общецерковную значимость. Напротив, в православной Церкви на протяжении веков были выработаны принципы, укреплявшие церковность как фундаментальную черту парадигмальной нормативности: во-первых, руководство духовного отца, не являющегося новоначальным мистиком; во-вторых, вписанность в контекст святоотеческих творений и Св. Писания; в-третьих, свидетельства внутреннего чувства; в-четвертых, объективно-непосредственный характер, непоколебимо утверждающийся на свидетельстве самого зримого объекта, что является источником его *общезначимости*, подкрепляемой *смирением, послушанием, братолюбием* миста-аскета, «исступленность» которого – образец здравости. В качестве дополнительного аргумента сделанных выводов приведем подход Ю.М. Дуплинской, согласно которой следует выделять две формы духовного опыта в христианстве – мистицизм, смысловой осью которого выступает развоплощение, и святость (феозис), нацеленная на преобразование [13, с. 11]. В свете данного подхода действительно приходится признать, что в западно-христианском варианте, безотносительно – в католицизме или же в протестантизме, религиозно-мистический опыт, предполагающей таинство Богопознания, был редуцирован к экзальтированному мистицизму, который вполне обоснованно можно признать маргинализованной девиантной периферией, даже несмотря на статус некоторых мистиков в качестве святых. А это невольно может свидетельствовать о деформациях в самих основах церковного вероучения.

Такой критерий нормальности религиозно-мистического опыта, как церковность, в современной терминологии может быть

проинтерпетирован, как *интерсубъективность*. Великим грехом считается утаивание и сокрытие дара мистических прозрений. Несмотря на субъективность, мистический опыт представляет собой коллективную ценность. Особо ярко это выражается в соборном характере православной религиозной мистики. Личностно-индивидуальная природа теистической мистики предполагает духовное трансцендирование, требующее и предполагающее аудиторию, а не узкий круг посвященных. Церковность православной мистики означает особый ритм обретения своего «вечного» Я.

Указание на церковность как на один из базовых критериев парадигмальной христианской мистики предполагает разрешение некоторого проблемного вопроса, а именно обоснование возможности ее церковности на фоне невыразимости мистических состояний. В свое время А. Шопенгауэр подчеркивал, что мистика, в переводе означающая «закрывание глаз», намечает пустое для познания место, а именно пункт, где прекращается всякое знание и который может быть выражен мыслью только отрицательным путем. Отсюда познание на путях мистики замкнуто, несообщаемо, некоммуникабельно. Верное для буддийской мистики, да и то с большой натяжкой, это положение в нашем случае не работает. Христианский мистик обращается не к пустоте, а к божественному миру и даже к Божественной Тьме, в конечном счете представляющей собой наивысшего Субъекта. Мистик заинтересован в диалоге с ними и в сообщении о них. К тому же христианская мистика имеет дело не с иррациональными, а с сверхрациональными пластами бытия: богопознание разворачивается на путях мистического богопознания, телеологизм которого несомненен. Отсюда следует признать онтологическую незамкнутость религиозно-мистического опыта, отсутствие в нем довления непроницаемых герметических аспектов. Все это говорит в пользу его сообщаемости и интерпретируемости. И хотя между самими мистами диалог практически не прослеживается, ибо они погружены в удивительность собственного опыта, в случае церковной мистики они находятся в рамках одной религиозно-мистической формы и соотнесены с церковной общиной. Мистик в церковном сообществе – явление вполне нормальное: он дополняет религиозную жизнь новыми аспектами и расширяет ее.

Представляется вполне обоснованным утверждать, что архитектоническая инаковость западно-христианской мистики по сравнению с религиозно-мистическим опытом православия, а кроме

того, наличие в ней мощных пантеистических потоков, дополняемых специфической парадигмой аскетизма, во многом стало важнейшими предпосылками специфического духовного развития Запада. Так, христианское мирозерцание Средних веков, исходившее из представления о превосходстве духа над телом, одновременно с этим усматривало в природе человека только зло, болезнь, не исцеляемую без помощи благодатной силы. Единственно верным средством спасения был монашеский обет отречения от своей греховной жизни и удаление от мира. Однако уничтожение человеческой природы со стороны западного христианства создало условия для протестного гуманистическо-протестного взрыва, не знакомого Православному Востоку. Гуманизм предстал как восстание человеческого естества против посягательств со стороны мазохистского аскетизма и подавления человеческой личности.

Если рассматривать другую параллель, а именно духовные тренды Реформации, то утверждение непосредственной связи человека с Божеством через опровержение церковного авторитета создавало парадигму мистики как предельного и абсолютного освобождения, дающего возможность внутреннего откровения истинного божества. Вполне можно согласиться с Ф. Энгельсом, отмечавшим следующий момент: «Что касается мистики, то зависимость от нее реформаторов XXIV века представляет собой хорошо известный факт» [14]. Желание пробраться, вырваться в божественную среду без опосредования символично-иконическим мистическим контекстом означало всплеск чрезмерного активизма человека, ведущего к самообожествлению.

По всей видимости, нет ничего странного в том, что западный средневековый мистицизм сумел подготовить почву и стать предтечей протестантской мистики и протестантского рационализма. А. Вертеловский, например, прямо говорит о Лютере как выразителе того учения, которое до него развивалось немецкими мистиками. Того же мнения придерживался и К. Маркс. Весьма характерно, что впоследствии именно от мистицизма, оппозиционного католичеству, зародилось реформационная волна, которая в значительной мере ослабила вседольствие семантического центра западного христианства – католичества.

Если еще более детально взглядываться в девиантные пласты религиозно-мистического опыта, то, невзирая на признание в современном демократическом обществе принципа свободы совести и вероисповедания, исследовать маргинальную христианскую

(а в действительности, квазихристианскую) мистику не представляется возможным без оценочных суждений. А суждения эти отнюдь не говорят в ее пользу, поскольку данная внецерковная мистика есть постоянное расстройство и разрушение гармонии. Она вся в своих константных основах соткана из осколков веры Церкви, которые как бы прихотливо не собрались, всегда оставались и остаются мозаикой и хаотически меняющимся коллажем, являющих собой сумятицу и смятение религиозного чувства. А где смятение, там и нездоровый духовный настрой. Как отмечает известный сектовед А. Дворкин в отношении неопятидесятничества, для него характерна нездоровая тяга к различным сверхъестественным переживаниям и опытам [15, с. 788].

Не вызывает большого затруднения попытка проследить, что происходит с религиозным опытом, когда он отвязывается от Церкви, ее веры и ее авторитетов. Во-первых, религиозный опыт резко субъективируется, а во-вторых – мистифицируется. Вся религия в целом начинает сводиться к внутреннему индивидуальному (индивидуалистическому) мистическому опыту. Правомерно ли подобное действие? Отнюдь, ибо в этом случае происходит катастрофическое убывание различия между разными уровнями религиозной жизни, отмеченного позитивным диалогом, а мистический опыт начинает гипертрофироваться и утрачивать свой всеобщий смысл. Как весьма точно отмечал в свое время С. Маргаритов, принадлежащие к мистическим сектам люди – это «люди безотчетного чувства, мистики; они учат о непосредственном отношении человека к Богу, о возможности воплощения Бога в человека и отождествления человека с Богом; члены их делают богами, христами, пророками, богородицами, пророчицами. Тайными эти секты называются по особенной скрытности: пред людьми посторонними последователи их называют себя православными христианами» [16, с. 3].

Гипертрофированная мистика обладает тягой к аннулированию и аннигиляции качественного многообразия религиозного опыта, вырождаясь в патологическую религиозность, везде и всюду несущую с собой болезненную экзальтацию, не дающую возможность собраться ни человеческим мыслям и чувствам, ни человеку в целом.

Сверхконцентрированное тяготение к непосредственному созерцательному общению с Богом и сверхсосредоточение на свершении этого движения не означает правомерности свободы, ко-

торая обретається в ході мінімалізації заде́йствования всіх духовних сил людини – волі, пам'яті, інтерсуб'єктивності. Без даних рівней і сил весь екстатический під'єм обесмысливається і не досягає своїх цілей, хоча по заблудженню розділяє ілюзію їх досягнутості. Вне нравственных интенцій екстатическое состояние становится слишком рыхлым и готовым каждый раз к сокращению, означая то, что за каждым всплеском пребывает глубина такого падения, в которой тонет всякое достижение возвышенного трансцендирования. Высшее (подлинное) экстатическое состояние в случае экстатического изоляционизма недостижимо, а сверхъестественное Откровение оказывается неузнанным или превратно воспринятым.

Экстатическое самозамыкание религиозного чувства открывает шлюзы для мистико-фантастической мечтательности и самообольщения. Экстатический изоляционизм сопрягается и с весьма недостойными «пусковыми» механизмами и способами впадения в экстаз (например, радикальным аскетизмом), становящихся способами выпадения из экстаза подлинного, что наполняет сознание мнимыми галлюциогенными видениями и откровениями, оказывающимися инициаторами дальнейшего буйства произвольной работы фантазии. В результате расползания текстуры субъективной экстатики утрачивается способность критической оценки «посылаемых» видений и сама система ее критериев, позволяющих различать действительное и воображаемое. Воображаемое откровение – наибольшее препятствие для моно-теистической религиозной жизни. Если в момент экстатического возвышения происходит *ослабление* сознания, то как в таком случае можно признать объективную значимость того, что предстало перед мистиком?

Отклонение от волевого сосредоточения, памятливого участия и разумного оценивания не после, а во время мистического подъема сталкивает мистика в маргинальный, окраинно-крайний мистицизм. Однако мистика удаляется от трансмутации в мистицизм лишь в том случае, если сохраняет качественный статус именно мистического богословия, а не просто безоглядного растворения в Боге (и растворения Бога в себе). Мистическое же богословие не может быть просто для себя, на то оно и богословие. Фантазийно паталогическое экстатирование подобно сну, из которого просто не представляется вспомнить все подробно. Богословствование, ориентирующиеся на отсутствие формально-логических, а тем более диалектических противоречий, иссякает, «выдавая» шквал

неправильных представлений о Боге. Напротив, пророки и апостолы, получившие истину в Откровении или черпавшие ее из него, разумно провозглашали ее людям, легко воспроизведя увиденное, ибо стяжали подлинный – «недергающийся» – экстаз, предполагающий сохранение сознания и приумножения его полноты. В то время как ни один представитель «искривившегося» экстаза не признан в качестве пророка и апостола.

Уже с самого начала Отцы Церкви отвергали возможность профетизма в условиях ложного экстаза. Иоанн Златоуст отмечал, что мантику свойственно выходить из себя, приходить в неестественное движение, подергиваться. «Не таков пророк...». Василий Великий указывал на то, что пророк – человек не исступленный и разума не теряющий: «Свет не производит слепоты, а, напротив того, возбуждает ум, очищает от скверны к созерцанию мысленного». Для нас это означает, что здоровый экстаз не сосредотачивается на созерцании собственной исступленности.

В неподлинном экстазе нет просвещения, но – смешение, нагромождение мыслей и чувств. Для того чтобы такого «столпотворения» не было, недостаточно руководствоваться субъективным религиозным чувством: от него это столпотворение как раз и исходит. Это не означает, что крайний мистицизм открыто презирает Св. Писание. Нет, просто в этом случае заметны упования на большое значение аллегоризма Св. Писания как вспомогательного средства для подкрепления и мистицизма субъективных прозрений, имеющих чувственный характер. Стремление к субъективизации религиозной истины приводило к отвержению тех догматических платформ, что охраняли идентичность и парадигмальность русла религиозной жизни, всегда пребывающей в поиске невидимого Бога, нежели в состоянии размытого непосредственного созерцания Абсолюта при безвозвратном погружении в недоступную таинственность. Уход в субъективность приравниваем к уходу (отходу) к Богу, что сопровождалось дискриминацией церковного общения верующих, возможного только на основе единодушного усвоения истин веры. Именно благодаря указанным изъянам подобная мистика не способна была внушить величавого религиозного настроения.

Протестный характер маргинальной мистики, иногда выходящей благородной и романтической, сопряжен с постоянными неудачами на пути выработки приемлемых религиозных идей. Отрицание церковности и общепризнанной обрядности – совершенно не та почва, где происходила бы персонализация человека

и апробировалась бы необходимая для этого граница бытия-с-Богом-в-Боге и, тем более, где свершалось бы обожение.

Персонализация и обожение возможны лишь через различие и единение различного. Маргинальный же религиозный опыт либо различает все без последующего единения, впадая в открытый дуализм, либо «единит» различное, от которого не остается и следа. В основе всякой сектантско-еретической мистики находился и продолжает находиться дуализм, свидетельствующий об отсутствии диалектики. Отсутствие диалектики присуще христианской маргинальной мистике «двоеверия», которая подчас венчалась квазидиалектикой. В древнерусских апокрифах, в том числе в «двоеверных» «Видениях ап. Павла», заметен массивный след дохристианского мироощущения, характерный для него дуализм, но вместе с тем и близость к монотеизму [17, с. 370].

В целом важным показателем девиантного характера маргинальной мистики выступает ее дуализм, что, впрочем, можно отнести к «следу», дошедшему со времен дохристианских и «около» христианских оккультных учений. Разумеется, одним из ключевых обстоятельств буйного цветения мифологического дуализма в первые века христианства стало отсутствие собственно христианского богословия, которое появилось гораздо позже и взяло на себя миссию развенчания подобных взглядов в контексте диалектически взвешенного православного учения. Но даже в условиях христианства, вошедшего в крепкие берега церковного богословия, дуализм не иссяк, а находил свое продолжение во все новых и новых вспышках сектантско-еретических мыследвижений. Например, источником ереси катаров (Южная Франция и Северная Италия) в условиях предоставленной возможности чтения Евангелия на родном языке, а, следовательно, и его пристального изучения (что уже само по себе не могло не породить инакомыслия) стало то же манихейство. Другое дело, что это манихейство в учении катаров («чистых») обернулось критикой католической церкви. Весьма показательна, что моральная сила исходила от требования совершенства, если и не всех членов секты, то главным образом ее старейшин и руководителей. Небезызвестна и секта последователей лионского купца Валденса – вальденсов, почерпнувших из Евангелия аскетический дух, утрачиваемый католической церковью, и проповедовавшей завет раздачи имущества бедным.

В пределах маргинальной мистики дуализм нашел свое преломление в попытках «по-своему» разобраться в природе Боже-

ства и в отношениях между человеком и Богом. Человек здесь, прежде всего, – это существо, разлученное с Богом и обитающее во враждебной Вселенной. Отсюда цель – восстановление единства с Богом, приобщение к Божественной мудрости на путях пантеистической мистики. Представления о дуализме материального и нематериального миров, понимание способов облегчения пути из одинокого существования во враждебной Вселенной (аксиоматика данного восприятия как раз и является предпосылкой сектанства [18, с. 217]) знаменовались сугубо «сектантскими» путями ко спасению – механической комбинацией рациональных, экстатических и физических усилий. Несмотря на всю мощь сектантского «плюрализма» – зашкаливающего разномыслия – для него свойственна как в лице рационалистических, так и одинаковым образом мистических сект, страстная жажда самостоятельной умственной деятельности, стремящейся опередить веру и обосновать ее. Но это практически не оканчивалось радостью и утешением.

Поиски истинной веры, построенной на всеобщей критике догматов и *рациональной* проверке религиозных тезисов (молокане, штундисты, духоборы), в итоге заканчивалось сплошным разочарованием и апокалиптикой. Во многом это объяснимо тем, что индивидуалистичный религиозный опыт, берущий за основу самого себя и свои собственные мистические факты, характеризуется резким убыванием онто-герменевтических возможностей, отчего и проистекало усмотрение пораженности всего и вся грехом, усмотрением тотального характера противоречия между Писанием и жизнью, безнадежными поисками социальной правды и жизненной правды как таковой, переживание мрачной безнадежности, смертная скорбь о будущем [19]. И если церковная мистика прозревала то, что находится за язвой греха, радовалась и уповала в силу огромнейших ресурсов веры на «грядущее прославленное состояние», то сектантская мистика была лишена таких видений.

Отсутствие ориентации мысли и всего религиозного опыта на взвешенные и объективные каноны открывало дорогу и нравственному произволу, прерывавшему добродетельные основы религиозного подвижничества. Шагнувший в мерцающую периферию христианин, хронически не удовлетворенный ничем в мире, в своем внелюбовном положении находил «отдохновение» в *самоиступлении* своевластия, в том числе в самых гнусных формах. Это было своего рода компенсацией за резкое ослабление мысли, действующей вне поддержки опытного и просвещенного води-

тельства. Неудовлетворенная мысль приходила к собственному отрицанию – к *неудовлетворенностью мыслью*. Да и как возможно удовлетворение мыслью, если она оставалась вся в разрывах и не порождала *стройного* учения. Например, те же духоборы были весьма философствующими субъектами, но логически выверенную, тем более диалектическую систему так и создали. Мысль, не доведенная до конца, но пришедшая к самоотрицанию, отдает поле религиозного чувства разгулу необузданного буйства, бунта против всего – и против власти Церкви, и против светских властей и против церковных авторитетов, и против самой структуры христианского религиозного опыта, не предусматривавшего нисхождение *непосредственных* откровений от самого Бога, мнущая Христа.

Гордыня и чувство собственной исключительности, нарочитый акратизм (да и как подчиниться властям, если мы – особые и божественные), стремление быть над и вне всякого – нравственного, церковного, гражданского – закона, сочетал грех и мистику и преподносил феномен «греховной мистики». Не следует забывать и о собственно социальных корнях подобного протестного мистицизма, которому способствовала религиозная неудача. Вероятно, не следует сводить всю суть религиозного своеволия к компенсации, либо к превращенной форме социальной мятежности. Но все-таки религиозная мятежность часто становилась дополнением мятежности социальной. Для сектанта, экзальтированно утверждающего, что «Я – церковь», характерно и стремление стать для самого себя и жрецом и судьей и т.п. Данный протест не привносил положительной идеи личности, предлагая идею абсолютизированной независимости.

Подводя итоги проведенного анализа, сформулируем ряд выводов. Во-первых, вовлечение в религиозноведческие и богословские исследования религиозно-мистического опыта категории «норма» позволяет выявить целый ряд закономерностей, присущих данному пространству человеческой духовности. Во-вторых, представленный подход позволяет сформировать более объемное представление об универсальном характере нормативности. В-третьих, использование пары категорий «норма – девиация» открывает возможности для осуществления междисциплинарного синтеза богословия и наук о религии применительно к изучению христианской мистики, что расширяет не только возможности ее познания, но и понимания.

Литература

1. *Жиртуева Н.С.* Типология универсальных и индивидуальных особенностей мистических традиций мира // Вопросы философии. 2016. № 4. С. 60-69.
2. Философская антропология: учебное пособие / под ред. С.А. Лебедева. Гл. 9. Мистицизм как форма духовного опыта. М.: Академкнига, 2005. С. 173-209.
3. *Лэйнг Р.Д.* Феноменология переживания. Райская птичка. О главном. Львов: Инициатива, 2005. 352 с.
4. *Zaehner R.C.* Drugs, mysticism and make-believe. London: Collins, 1972. 223 p.
5. *Еп. Михаил (Грибановский)* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003. 252 с.
6. *Коновалов Д.Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. 1. Вып. 1. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908. 273 с.
7. *Гурин С.П.* Экстаз и аскеза // Труды Саратовской Православной духовной семинарии. 2012. № 6. С. 296-308.
8. *Аникеев П.* Мистика преподобного Симеона Нового Богослова. СПб., 1906. 134 с.
9. *Дебольский Г.С.* Попечение Православной Церкви о спасении мира. Изд. 4-е. СПб., 1894. 263 с.
10. *Аванесов С.С.* Мистический аспект православно-христианского религиозного опыта // Идеи и идеалы. 2012. № 4. С. 75-83.
11. *Вертеловский А.* Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму. Харьков, 1888. 275 с.
12. *Уваров А.С.* Христианская символика. 2-е изд., доп. и перераб. Ч. 1. М.: УНИК; СПб: Алетейя, 2001. 256 с.
13. *Дуплинская Ю.М.* Преображение и развоплощение как онтологические интуиции русской и западной мысли // Известия Саратовского государственного у-та им. Н.Г. Чернышевского. Сер. Философия, психология, педагогика. 2010. Т. 10. № 3. С. 10-16.
14. *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 361.
15. *Дворкин А.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. 3-е изд., перераб. и доп. Нижний Новгород: Издательство Братства святых. Князь Александр Невский, 2002. 816 с.
16. *Маргаритов С.* История мистических и рационалистических сект. Симферополь, 1910. 255 с.
17. *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб.: Издательство РХГИ, 1999. 896 с.
18. *Биллингтон Д.* Икона и топор. М.: Рудомино, 2001. 880 с.
19. *Пругавин А.С.* Неприемлющие мира. Очерк религиозных исканий. Анархические течения в русском сектантстве. М.: Задруга, 1918. 182 с.

Глава 3

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ ПРИРОДЫ ПРАВОВОЙ НОРМАТИВНОСТИ

Lorenz Kaehler

Bremen University, Bremen

DO LEGAL NORMS CREATE REASONS FOR ACTION?

I. Introduction

If a norm prescribes a certain action, then there seems to be a reason for action. For in this case one can refer to the norm when justifying one's behaviour. Instead of providing reasons why a particular action is correct, one can confine oneself to the demonstration that this action is required by the norm. It is the very purpose of norms to govern behaviour which is possible only because the norms' addressees can take them as reasons for action. Therefore, Raz famously argued that categorical rules create reasons for action (Raz 1990, p. 9). This argument was the start of a far-reaching debate about the nature of these reasons. Whereas according to Raz, legal norms create exclusionary reasons (Raz 2009, p. 32), other disputed this and argued that they merely create reasons which have to be weighed against other reasons (overview in Nur 2018, p. 15).

Interestingly, in both cases it was taken for granted that legal norms create reasons for actions. But is this really the case? The mere fact that there are reasons for action if there is a certain norm does not show that the norm creates these reasons. These reasons might exist independently upon it. Legal norms regulate behaviour by prescriptions,

allowances or other normative qualifications of certain actions. They provide thus an answer to the question: What shall I do? Whatever the particular answer to this question is, it is in any case to be distinguished from an answer to the question: Why shall I do something? Both questions significantly differ from each other. In the one case the question concerns particular acts or omissions, in the other case the question concerns reasons one has for these acts and omissions. It is possible to state and know precisely what one shall do without stating or even knowing why this is the case. Outdated laws, for instance, might on the one side be clear so that one knows their norms, although nobody can tell anymore why they were enacted in the first place.

The same holds for the opposite relation: One can know reasons why the law shall make sure that a certain goal is reached without knowing which norms precisely would be suitable to do that. For instance, if consumers are misled by an advertisement of inefficient pills there is a reason to adopt a law that prevents this. But it is not clear, whether one shall therefore create a norm of criminal law which penalizes such an advertisement, or merely prohibit it or introduce into private law a right of compensation in case somebody relied on it. Reasons for action and norms for actions are thus strictly to be distinguished. One cannot without further ado conclude that because there are certain reasons for action there must be a norm for action or conclude, vice versa, that there must be certain reasons for action because there is a legal norm. The widespread thesis that norms create reasons for actions is therefore far from obvious.

Before this background, this paper shall inquire this thesis by investigating the relation between legal norms and reasons. As a first step it should be asked whether the existence or the validity of a legal norm is sufficient to assume a reason for action (I). Once this is clearer, one could better investigate the relation between legal norms and reasons for action. The predominant question in this regard is whether legal norms create or presuppose reasons (II).

In the outset two terminological remarks seem appropriate. First, Raz regards the expression "norm" as a term of art and "rule" as its "nearest English equivalent" (cf. Raz 1990, p. 9). I, therefore, take his thesis as one about norms which could be regarded as the broader concept. It includes rules, principles, maxims and thus every proposition which could be adopted as law. The investigated thesis that every legal norm creates a reason for action concerns hence any law and not only one subset of legal norms.

Second, following Raz, unless otherwise stated I refer to reasons as reasons for action. This is an important limitation as there might be reasons which do not have an impact on action. For instance, the law of gravity is a reason why material objects fall down and it also leads to reasons for action, for instance, to fix things on the wall. However, both kind of reasons are different. Reasons to explain why certain events happened do not necessarily have an impact on what to do. For instance, the knowledge about how the laws of gravity work on Venus are so far no reason to undertake there any actions.

II. Do norms necessarily come along with reasons?

The thesis that legal norms create reasons for action rests on two premises. First, whenever there is a legal norm there is a reason for action. This is a minimal condition, as it merely relies on the result that no legal norm exists without an accompanying reason. It does not state whether the reason emerges due to the norm. Therefore, the thesis relies in addition on the second premise that the reason for action exists in virtue of the norm.

Both premises are not identical because with every norm reasons for action could come about which are not created by the norm. The reasons for action and the norm might as well have a common cause and hence emerge simultaneously without being created by one another. For instance, the value of human life underlies the norm that killing is to be punished. Therefore, there is not only a norm prohibiting killing but also a reason to obey the norm, namely that human life is worthwhile of protection. This shows that the reason to obey a norm is not necessarily created by the norm but can exist independently upon it, as the value of human life prohibits killing whether or not there is a legal norm sanctioning killing. Therefore, criminal law traditionally distinguished between *mala in se* (crimes that are inherently bad) and *mala prohibita* (crimes that are bad only because of the law). Similarly, Kant (1785, p. 397) distinguished between an action in accordance with a duty and an action because of the duty. In the first case, an action conforms with a duty without necessarily taking it as a reason to act, and in the second case the action is carried out because of the duty.

Ironically, legal positivism originally was sceptical about reasons for action because of the difficulties to discern human motivation and to establish a relationship between norms and action. Especially Kelsen stressed that it is only one possible function of the law to provide a reason for action by foreseeing a sanction (Kelsen 1960, p. 36). He

was aware of the fact that there might very well be other reasons for action. Accordingly, for his theory he does not need the assumption that law creates reasons for action. For him, it is enough that law allows the administration of force (Kelsen 1960, p. 36). Contrary to that, legal positivism in Raz' version takes the motivation of law's addressees as central and insists that legal norms create reasons for action. It suggests thereby that the law's addressees do not already have without legal norms enough reasons to act in accordance with the law and that they hence need reasons created by these norms. It makes thereby the assumption that law is capable of creating reasons for action and does not only allow the state to use force. Raz thus pursues a more ambitious program than Kelsen.

This can already be seen in the first premise that whenever there is a legal norm there is a reason for action. This premise relies on the existence of a legal norm without demanding that this norm is valid. Consequently, the premise would also apply to invalid norms. However, at least from a legal point of view there would be no reason to obey such norms so that the first premise does not hold. For instance, hardly anybody would doubt that Roman law still exists as it is even nowadays a permanent subject of interpretation in law faculties worldwide. There are books about it, discussions about it and even conferences about it. So even at present it is not nothing. Nevertheless, regarding its divergence from both current law and morality its rules do not necessarily create reasons for action. Although originally Romans had reasons to adopt and apply rules, they cannot be acknowledged as creating reasons for action nowadays. So at present, there are norms of Roman law although there are no reasons to apply and obey them.

Similarly, in many states worldwide legal norms can be declared invalid by a constitutional court if they infringe human rights or other constitutional norms. In this case again one would not doubt that these unconstitutional norms exist. Otherwise there would be no reason why a constitutional court should reach a decision about them and declare them invalid. If invalid norms were not norms but nothing courts would not need to declare anything about them. Therefore, unlike Kelsen (1960, p. 9) and Raz (2009, p. 146), one should not equate the existence with the validity of norms. One can take the invalidity of a norm only seriously, when one admits the existence of such norms. This existence does not imply that there are reasons for action. At least from a legal point of view there cannot be overwhelming reasons to follow an invalid norm. This is not only because the norm is unconstitutional but

also because it infringes the reasons which underly human rights and other constitutional principles. The mere existence of a legal norm is hence insufficient to establish that there is a reason for action.

Another way to prove this point would be to ask which kind of reasons a legal norm is supposed to create. Unless one holds an extreme moralist position, according to which law and morality cannot diverge, not every legal norm accords with morality. This follows not only from a positivist position that law does not necessarily conform with morality (Hart 1961, p. 181). Even if one holds the non-positivist position that extreme unjust rules are not law, one would, as Radbruch (1946, p. 216/106), admit that there are legal norms contrary to morality. Once such a divergence is possible, there might not be overwhelming moral reasons to obey a certain legal norm although its legal status is beyond doubt. In this case there is a legal norm and nevertheless, on balance, no reason for action.

Once legal norms can exist without accompanying moral reasons, it remains to be discussed whether they create other kind of reasons for action. In this regard it is important to specify which reasons precisely one talks about. As far as actions are concerned, they can be either normative or explanatory (Finlay/Schroeder 2017). In the first case they justify an action, in the second case they explain why a certain action occurred. For instance, an alcohol addict has, at least from an external perspective, no normative reason to buy a whole box of beer, but his alcoholism is an explanatory reason why he does so. Accordingly one might ask whether the premise that with every legal norm there is a reason for action concerns reasons with which people can justify their action or reasons how to explain their behaviour?

The first premise that with every norm a reason for action exists turns out to be implausible if this reason shall have an explanatory character. The mere fact that there is a legal norm does not suffice to prove that people necessarily take it seriously and that it prompts them to act in a particular way. Although this might be the wish of the legislator, there is no guarantee that he succeeds in doing so. Certain norms might not be implemented and thus not taken as a reason for action simply because there is no occasion to do so. For instance, currently in the EU laws about the regulation of autonomous algorithms are discussed (Commission 2021) although not all kinds of such algorithms exist so far. Therefore, such laws even if adopted do not necessarily have an impact on people's behaviour and might thus not create explanatory reasons for action. The thesis that law creates reasons for

action would hence be implausible if it would be a psychological thesis about the actual motivation of people. The law does not necessarily provide explanatory reasons for action (although, hopefully, it frequently succeeds in doing so).

Therefore, the premise that with every legal norm there is a reason for action must mean normative reasons. Such reasons have to justify an action, whether or not they indeed motivate somebody. As already discussed, this version is implausible if it entails the claim that with every legal norm there is a moral reason for action. Once the law can diverge from morality, it cannot be extensionally equivalent to moral reasons for action. However, this does not preclude that intensionally every legal norm presumes reasons for action. This seems indeed to be a reasonable attribution. If there is a norm requiring a certain action, then the law can be understood as presuming that there is a reason to perform this action. The law cannot simultaneously require a certain action and maintain that there are no reasons to carry it out. Otherwise the norm would be arbitrary and in many legal systems even unconstitutional. This does not mean that every norm explicitly or implicitly claims to create reasons for action but merely that such a presumption can be reasonably attributed to it. The creation of a norm makes sense only if there are at least in the perspective of the legislator reasons to follow it.

This result that every norm presumes reasons for action has to be distinguished from the first premise that with every norm a reason for action exists. For the presumption of reasons is very different from the creation of reasons. It cannot guarantee that such reasons indeed exist. Presumptions might fail so that there can be cases in which the law presumes reasons for action which indeed do not exist. Therefore, the first premise can be upheld only if one substantially revises it. It is plausible only if it maintains that whenever there is a legal norm the law presumes that there is a reason for action.

At this point, it is important to notice two caveats in order not to mix it up with other discussed theses. First, the thesis that legal norms presume reasons for action is less ambitious than the related thesis of Alexy (1992, p. 64, cf. also Raz 2009, p. 30) that law claims to be morally correct. The reasons for action might even according to the intention of the legislator fall short of justice, for instance, if they embody a political compromise which is, from everybody's point of view, not just but entails the best a parliament or commission could agree about. To assume the presumption that there is a reason for obeying a norm and thus a reason for action is hence not to say that the law regards itself

as morally correct or just. The revised thesis is therefore different from the thesis that law claims to be correct or just.

Second, the attributed presumption that there are reasons for action does not specify their kind. The law can merely be understood as presuming that there are such reasons. In particular, it leaves open whether these reasons already exist independently upon the law or whether they come into existence only due to it. In some cases such as the prohibition of murder it seems obvious that there are normative reasons independently upon the law, but in other cases such as norms against insider trading it is less obvious whether this is the case. The law could in such cases as well be understood as stating that one shall omit insider trading already because it is prohibited even if there might be overwhelming reasons for doing so.

III. Can the law create reasons?

Although already the first premise turned out to be unfounded and in need of revision, it is worthwhile to have a look at the second premise, too. According to it, the reasons for carrying out a legal norm exist due to this norm. This is the core of the claim that the law creates reasons for action.

The reasons that underly a legal norm can concern its substance or its form. In the first case one shall obey a norm because it has a certain content, in the second case one has to obey it because it is the law. Both kind of reasons do not exclude one another but must be distinguished from each other. If the reasons for action are based on the norms' content then they must be independent upon the law and can thus not be created by it. They could be stated without the law. For instance, the reasons why it is wrong to kill existed even before the prohibition of murder and would stay even if this prohibition were abolished. It is not a legal norm what makes killing wrong but the value of human life, the suffering connected with it, the infringement of human dignity or some other law-independent reason. As far as content related reasons are concerned it is hence implausible that legal norms create reasons for action.

Is this premise at least plausible as far as the form of law is concerned? Can one convincingly argue that a legal norm creates, independently upon its content, reasons for action just because it is the law? At first glance, this depends upon whether there are reasons to obey the law just because it is the law. Several arguments were developed in this regard although a considerable part of the literature re-

mains sceptical that such reasons exist (Raz 2009, 233). If one regards law with Kant (1797, p. 230) as resting on a principle of freedom, then there seems to be a moral reason to follow legal norms independently upon their content because they are a law and thereby a requirement of freedom. Others have tried to base the duty to obey the law on consent as expressed in elections or the decision not to leave the country. A further theory relies on the argument of fair play, according to which it would be unfair to use the institution of law and not to uphold it by following its rules (overview in Dagger/Lefkowitz 2021).

Although all these arguments concern the question whether there are reasons to obey the law, nothing follows from them for the question whether norms create reasons for action. For if there is a convincing reason why one shall obey the law in general, then this reason exists independently of whether there is a particular norm. This general reason neither acquires nor loses its argumentative force due to the adoption of a new norm. For instance, if freedom or the prevention of chaos require to follow the law, then they do so independently upon the particular legal norms that shall be obeyed. Therefore, even if there are reasons why one shall follow the law just because it is the law, these reasons do not support the thesis that legal norms create reasons for action. It is after all not a legal norm that provides the reason why law shall be obeyed but aims such as the prevention of chaos, the preservation of freedom, the accordance with fair play, etc. In other words, the mere fact that there is a certain norm is taken in isolation no reason for action, although it might lead to such a reason if combined with a general argument why one shall obey the law.

Legal norms are thus incapable of creating reasons, but capable objects to which already existing reasons to obey the law could be applied. Thereby the general duty to obey the law gets concretized into the more specific duty to follow a particular norm, but no new reason to obey a legal norm comes into being. Therefore, law's form does not support the thesis that legal norms create reasons for action.

Another result would be surprising, as norms and reasons are, as explained in the beginning, categorically different. Norms are about what one shall do, whereas reasons are answers to the questions why one shall do something. Reasons can justify norms and norms as a consequence be based on reasons in which case they would be related to each other. However, it is implausible that norms can create reasons. This holds in particular when the source of these reason is not the specific content of a norm but its status as law, i. e. its form. For

this status is not peculiar for a specific norm. All legal norms share the same legal status in virtue of being law. Therefore, it would be mysterious if the mere form of a specific norm could create a new reason which does not already exist, due to other norms which have the same form. The second premise of the thesis that legal norms create reasons for action turns thus out to be unfounded as well.

IV. Why are norms supposed to create reasons?

Once both premises of the thesis that law creates reasons for actions cannot be justified, the thesis itself appears as unwarranted. Nevertheless, it seems worthwhile to ask why it has, at least at first glance, some plausibility and why it figures prominently in Raz' theory. It could very well be the case that there are sound reasons behind this thesis although the thesis is unconvincingly stated. Raz himself uses also the deviant formulation that "rules are reasons for action" (1990, p. 51). What could these reasons be?

One possibility which suggests itself is that this thesis allows to connect the perspective of law with the perspective of the law's addressees. If law has a function at all it must make a practical difference for them. They have to act differently, if there is law than if there were no law. Because of this difference they need to have other reasons for action once the law regulates a certain question. Therefore, it seems that law can fulfil its function only if it creates reasons for action. Only because of this, external facts about law can become internal facts about people. The thesis seems thus to explain how law is capable of making a practical difference.

However, from the proposition that law makes a practical difference does not follow that it creates reasons for action. Although this reason-creating force would be sufficient in order to explain the practical difference, it is not necessary for it. Instead, it suffices to recognize that in many cases there are independently upon law reasons for action which are only concretized by it. For instance, safety is a reason why the traffic on streets needs to be coordinated. Law does not create this reason but helps to specify it, namely how one shall participate in the traffic. By regulating, for instance, whether one shall drive on the left or on the right side, law does not found the necessity of regulation but implements it. Similarly, law in many cases prescribes actions which are reasonable independently upon it but which can be better realized once they are formulated as law. In these cases as well law does not create reasons but helps to realize them.

Most importantly, law foresees in many cases sanctions which can be part of the motivation to behave in a certain way. Law thereby secures that its commands are fulfilled. It does not always succeed in doing so, but is successful in a remarkably broad range of cases. Only because of this, no society copes without law and without sanctions foreseen by it. Due to these sanctions, people indeed have an additional reason to obey the law which adds to the already existing reasons to follow the norms because of their content and status as law. But even in this regard it is not the norm that creates a reason for action. Instead it merely uses the already existing will of the people to avoid sanctions. If people would not be afraid of prison and of other penalties, huge parts of the law would be superfluous. Therefore, norms do not create reasons for action but uses reasons people already have.

To sum up: In comparison to the view that legal norms create reasons for action an alternative picture suggests itself: First, norms can be understood as presuming that there are reasons to follow them. Hardly any norm can be understood as being intentionally designed in an arbitrary way. This presumption can be justified in many, but not in all cases because a divergence between law and morality remains possible. Second, legal norms help to make general reasons more specific by coordinating behaviour and announcing what is reasonable under the particular circumstances. Finally, legal norms foresee in many cases sanctions because they can rely on the already existing will of their addressees to avoid them. In all cases law does not create reasons for actions but presumes, concretizes and uses them.

References

1. *Alexy, Robert* (1992): *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg: Karl Alber.
2. Commission of the EU (2021): *Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council, Laying Down Harmonised Rules on Artificial Intelligence*, COM(2021) 206 final.
3. *Dagger, Richard; David Lefkowitz* (2021): "Political Obligation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/political-obligation/>
4. *Finlay, Stephen; Schroeder, Mark* (2017): "Reasons for Action: Internal vs. External", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/reasons-internal-external/>
5. *Gur, Noam* (2018): *Legal Directives and Practical Reasons*, Oxford: Oxford University Press.

6. *Hart, H. L. A.* (1961): *The Concept of Law*, Oxford: Oxford University Press.

7. *Kant, Immanuel* (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, edition of the Prussian Academy, vol. 4, 1968, Berlin: Walter de Gruyter.

8. *Kant, Immanuel* (1797): *Metaphysik der Sitten*, edition of the Prussian Academy, vol. 6, 1968, Berlin: Walter de Gruyter.

9. *Kelsen, Hans* (1960): *Reine Rechtslehre*, second edition, Wien: Verlag Österreich.

10. *Radbruch, Gustav* (1946): *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, printed in: *Rechtsphilosophie*, 2nd edition, Ralf Dreier, Stanley Paulson (ed.), 2003, Heidelberg: C.F. Müller.

11. *Raz, Joseph* (1990): *Practical Reasons and Norms*, Princeton: Princeton University Press.

12. *Raz, Joseph* (2009): *The Authority of Law, Second Edition*, Oxford: Oxford University Press.

Юрий Юрьевич Ветютнев

*Волгоградский институт управления – филиал Российской академии
народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ, Волгоград*

ОТРАЖЕНИЕ ЦЕННОСТНОГО РЕЛЯТИВИЗМА В ПРАВОВЫХ НОРМАХ

Аннотация. Правовые изменения наглядно демонстрируют преходящий характер ценностных ориентиров в диахроническом аспекте, когда одни ценности медленно или взрывным путем уступают место другим, или полностью сходя со сцены, или, что чаще, сохраняя свое место в иерархии на более низких позициях. Абсолютных ценностей секуляризованная правовая система уже не знает, поэтому аксиологический релятивизм на уровне норм и принципов становится привычной реальностью. Ценности вступают между собой в диффузию, корректируют друг друга, конкурируют и образуют временные союзы. Нормы, будучи способом осуществления ценностей, отражают их взаимодействие подчас причудливо и не всегда логично. Отсюда известные риски делегитимации, которые, впрочем, никоим образом не могут быть предотвращены или преодолены – скорее, в соответствии с известной идеей Р. Алекси о неизбежном наличии меры неопределенности в правовой системе, необходимо примириться и с проявлениями ценностной амбивалентности, и с порождаемой ими неполной легитимностью.

Ключевые слова: релятивизм, относительность, ценности, нормы, коллизии, легитимность.

Yuri Yu. Vetyutnev

*Volgograd Institute of Management-Branch of the Russian Presidential
Academy of National Economy and Public Administration, Volgograd*

REFLECTION OF VALUE RELATIVISM IN LEGAL NORMS

Abstract. Legal changes clearly demonstrate the transitory nature of value orientations in the diachronic aspect, when some values slowly or explosively give way to others, or completely disappear from the scene, or, more often, retain their place in the hierarchy at lower positions. The secularized legal system no longer knows absolute values, so

axiological relativism at the level of norms and principles becomes a familiar reality. Values diffuse among themselves, correct each other, compete, and form temporary alliances. Norms, being a way of implementing values, reflect their interaction in sometimes bizarre and not always logical ways. Hence the well-known risks of delegitimization, which, however, can in no way be prevented or overcome – rather, in accordance with the well-known idea of R. Alexi about the inevitable presence of a measure of uncertainty in the legal system, it is necessary to reconcile with the manifestations of value ambivalence, and with the incomplete legitimacy generated by them.

Keywords: relativism, relativity, values, norms, conflicts, legitimacy.

Возможны два способа отношения к ценностям: как чему-то абсолютному и неизменному (фундаментализм) или условному и конвенциональному (релятивизм). Вероятно, первый вариант более комфортен психологически, поскольку придает уверенность в надежности ценностей как ориентира. Если же ценности принимать как нечто временное и производное от обстоятельств, то волей-неволей рождаются сомнения – насколько можно полагаться на них в своих действиях?

Однако в сфере права сравнительно мало подтверждений абсолютности ценностей и, наоборот, слишком много указаний на их относительность. К релятивизму склоняется не только юридический позитивизм, ставящий право в ту или иную зависимость от политической элиты и ее деятельности, но и психологическая теория с ее педалированием эмоциональных аспектов права, и социологические концепции в духе «правового реализма», которые описывают право как гибкий набор практик.

По существу, если и есть влиятельная теоретическая модель, допускающая абсолютные правовые ценности, то лишь естественно-правовая теория; и то в юснатурализме существует идея «естественного права с меняющимся содержанием», а значит, в состав этой меняющейся части могут попасть и ценности.

Идея ценностного релятивизма в праве не является чисто теоретической. Напротив, она в большей степени является фактом юридической практики, далеко не всегда признаваемым на уровне правовой доктрины, которая часто не задается вопросом о природе ценностей, принимая их за аксиомы.

В этом смысле стоит различать два случая ценностного релятивизма.

1. Относительность правовых ценностей, проявляющаяся в эволюционном процессе (включая революции).

Правовые изменения наглядно демонстрируют преходящий характер ценностных ориентиров в диахроническом аспекте, когда одни ценности медленно или взрывным путем уступают место другим, или полностью сходя со сцены, или, что чаще, сохраняя свое место в иерархии на более низких позициях.

2. Относительность, имеющая место при сравнительно стабильных состояниях правовой системы.

Речь идет о случаях, когда одна и та же ценность обладает различной значимостью в пределах одного правового порядка (в синхронном измерении).

Безо всяких революционных и даже реформаторских потрясений внутренние «подводные течения» в позитивном праве ведут к разным, от малозаметных до почти парадоксальных, колебаниям в статусе одних и тех же ценностей, либо в различных отраслях права, либо даже в одном и том же тексте нормативного акта.

Поскольку любое нормативное положение является прямым или косвенным отражением ценностных установок его авторов, которые, в свою очередь, выступают медиумами социальных настроений, то противоречия между нормами могут содержать в своей основе ценностный релятивизм; порой он принимает даже не форму открытых коллизий, которые могут быть выявлены и устранены, а вполне рабочих правовых ситуаций, как, например, расхождение общей и специальной нормы, или «конкретизация» правового принципа на уровне конкретного правила поведения.

Например, в основе одного из ведущих принципов российского уголовного права лежит ценность справедливости: «Наказание и иные меры уголовно-правового характера, применяемые к лицу, совершившему преступление, должны быть справедливыми, т.е. соответствовать характеру и степени общественной опасности преступления, обстоятельствам его совершения и личности виновного» (ст. 6 УК РФ).

Но при этом в уголовном законодательстве содержатся целые институты, совершенно не подчиняющиеся идее справедливости: амнистия и помилование (ст.ст. 84-85 УК РФ). Они позволяют открепить применение уголовного наказания и от состава конкретного преступления, и от особенностей его субъекта.

Если справедливость – это максимальная дифференциация наказания с учетом всех характеристик преступления, то амнистия вообще не требует никаких оснований, кроме решения управомоченного органа власти: «Актом об амнистии лица, совершившие

преступления, могут быть освобождены от уголовной ответственности. Лица, осужденные за совершение преступлений, могут быть освобождены от наказания, либо назначенное им наказание может быть сокращено или заменено более мягким видом наказания, либо такие лица могут быть освобождены от дополнительного вида наказания. С лиц, отбывших наказание, актом об амнистии может быть снята судимость» (п. 2 ст. 84 УК РФ).

Помилование, напротив, осуществляется в отношении индивидуально определенного лица, однако также не обусловлено никакими заранее установленными факторами и, следовательно, выходит за рамки справедливости.

Таким образом, вполне справедливое наказание (а если оно несправедливо, то подлежит совсем другим процедурам судебного пересмотра) может быть дезавуировано, по существу, чисто волюнтаристским актом. И эта возможность предусматривается в системе уголовного права не как экстраординарная мера, не как исключение из правил, а как совершенно будничное явление.

Совершенно очевидно, что ничем, кроме ценностного релятивизма, подобные странности объяснены быть не могут. При этом формально никакого противоречия между принципом справедливости, с одной стороны, амнистией и помилованием, с другой стороны, не существует, они занимают свои места в одной и той же структуре отрасли права. Однако по своему аксиологическому содержанию они противоположны: амнистия и помилование свидетельствуют о том, что ценность справедливости в определенных условиях оказывается вытеснена другой ценностью – милосердием. И в этом случае скрупулезный подсчет всех признаков состава преступления, смягчающих и отягчающих обстоятельств, конвертируемых в количество и качество уголовной репрессии, прекращается, а вместо него наступает акт прощения, как в выразительной притче, пересказанной К. Шмиттом: «когда прозвучит приговор Высшего Суда, один из проклятых, покрытый преступлением, останется стоять и к ужасу всего мироздания скажет Судье: *j'en appelle* («я обжалую»). При этих словах гаснут звезды. Однако же, согласно идее Страшного Суда, его приговор совершенно окончателен, *effroyablement sans appel*. К кому же апеллируешь на мой Суд? – спрашивает Судья Иисус Христос, и в страшной тишине проклятый отвечает: *j'en appelle de ta justice a ta gloire* («я обжалую твою справедливость к твоей славе»)). [2, с. 145-146]

Возможность радикальной смены приоритетов при сохранении, впрочем, самого их ценностного значения, заложена на уровне российской Конституции в ст. 55, где говорится о том, что права и свободы человека могут быть ограничены во имя обороны, безопасности, здоровья и т.п.

Таким образом, Конституция воплощает сетевой, в противовес иерархическому, подход к построению системы правовых ценностей, поскольку слово «могут» указывает на усмотрение компетентных лиц (законодателя прежде всего, но и остальных путем делегирования) определять удельный вес этих ценностей не в каком-то абстрактном отношении, а как основание для юридически значимых решений.

Пример пандемии 2020 года показал, как одна из конституционных ценностей (здоровье) ситуативно обретает верховенство по отношению ко всем остальным ценностям, формально не уступающим ей по юридической значимости, что, как выяснилось, вполне укладывается в нормативные рамки правового порядка, а следовательно, подобные аксиологические эксцессы системно допустимы и на будущее.

Абсолютных ценностей секуляризованная правовая система уже не знает, поэтому аксиологический релятивизм на уровне норм и принципов становится привычной реальностью. Ценности вступают между собой в диффузию, корректируют друг друга, конкурируют и образуют временные союзы. Нормы, будучи способом осуществления ценностей, отражают их взаимодействие подчас причудливо и не всегда логично.

Отсюда известные риски делегитимации, которые, впрочем, никоим образом не могут быть предотвращены или преодолены – скорее, в соответствии с известной идеей Р. Алекси о неизбежном наличии меры неопределенности в правовой системе [1, с. 87], необходимо примириться и с проявлениями ценностной амбивалентности, и с порождаемой ими неполной легитимностью.

Литература

1. *Алекси Р.* Понятие и действительность права (ответ юридическому позитивизму). М.: Инфотропик Медиа, 2011. 192 с.
2. *Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц., 2000. 336 с.

Юлия Александровна Гаврилова

Волгоградский государственный университет, город Волгоград

ОБОСНОВАНИЕ НОРМ ПРАВА В АЛГОРИТМЕ ПОИСКА СМЫСЛОВЫХ ГРАНИЦ ПРАВА ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА

Аннотация. Строительство нового цифрового общества неизбежно ведет к переосмыслению и обоснованию норм различного социального генезиса, среди которых нормы права являются наиболее релевантными поставленной проблеме. Традиционные апелляции к авторитету властвующего субъекта при обосновании правовых норм неизбежно утрачивают доминирующие позиции в условиях цифровизации права. Возрастает роль коммуникативных технологий в оценке прежде «неоспоримых» моральных фактов, лежащих в основе правового регулирования. Переосмыслению подвергаются нормы и принципы рациональности. Конструктивистские подходы к обоснованию норм активно используются в рамках постклассической правовой парадигмы. Анализ процессов виртуализации, геймификации, технологизации современной правовой действительности свидетельствует о конвергенции большинства известных подходов к обоснованию норм права в условиях «цифры». Обоснование норм права должно ориентироваться на гуманистические ценности и способствовать уточнению смысловых границ права цифрового общества.

Ключевые слова: норма права, цифровое общество, авторитет, моральный факт, рациональность, конструктивизм, гуманизм, алгоритм, смысл права.

Julia A. Gavrilova

Volgograd State University, Volgograd

JUSTIFICATION OF THE NORMS OF LAW IN THE SEARCH ALGORITHM FOR THE SEMANTIC BOUNDARIES OF THE LAW OF THE DIGITAL SOCIETY

Abstract. The construction of a new digital society inevitably leads to a rethinking and justification of the norms of various social genesis,

among which the norms of law are the most relevant to the problem. Traditional appeals to the authority of the ruling subject when justifying legal norms inevitably lose their dominant position in the context of the digitalization of law. The role of communication technologies in assessing the previously “indisputable” moral facts underlying legal regulation is increasing. The norms and principles of rationality are being reinterpreted. Constructivist approaches to the justification of norms are actively used within the framework of the post-classical legal paradigm. The analysis of the processes of virtualization, gamification, and technologization of modern legal reality shows the convergence of most of the known approaches to the justification of legal norms in the conditions of “numbers”. The justification of the norms of law should be guided by humanistic values and contribute to clarifying the semantic boundaries of the law of the digital society.

Keywords: rule of law, digital society, authority, moral fact, rationality, constructivism, humanism, algorithm, meaning of the law.

Проблема обоснования норм права актуальна в любую эпоху научного исследования, а также в разных областях знания, прежде всего в праве и философии. Новые грани понимания этой проблемы возникают в период кардинальной смены векторов развития современного общества на базе высокоинтеллектуальной техники, информационных и цифровых технологий, подъема медиаиндустрии.

Норма права воспринимается в юридическом сообществе по-разному. Традиционно в нашей стране – путем апелляции к авторитету властного субъекта (законодателя), «знающего» истинное положение дел в обществе и способного уловить и отразить общественные настроения в исторически адекватной форме закона. При этом такая методологическая ситуация была в отечественном правоведении не всегда. Она эволюционировала от «волюнтаристского» подхода (воля государства), составлявшего сущность нормы права в 30-40-х годах XX в., к социологии права. В 50-70-х годах XX в. социологи права имплементировали в право деятельностный подход (правоотношения) и социально-культурный подход (социальные факторы правообразования). В конце 80-х-начале 90-х годов XX в. эволюция дошла до официального признания естественно-правового подхода. Вошли в постоянный обиход правовая закон, естественные права и свободы личности, идеи и идеалы общественного развития.

С развитием постклассических подходов в отечественном праве в 90-е годы XX в., главным образом в рамках Санкт-Петербур-

ской теоретико-правовой школы, процедуры обоснования норм права расширились до конструктивистских и коммуникативно-диалогических. Появились представления об «индивидуальном», «общественном», «юридическом» и международном праве, негосударственном и индивидуальном правоприменении. Реактуализировалась тематика разграничения «права» и «неправа», «юридического» и «правового», «юридического» и «социального». Изменилось само понимание существа нормы в праве. Она стала пониматься в широком смысле как часть правовой нормативности: и как самостоятельное правило поведения, и как правовой принцип, декларация, ориентир. Нормой в современной юриспруденции можно называть «нормальное правосознание» при изучении деформаций профессионального правосознания. Существует и своеобразная технико-юридическая «норма» в рамках культуры юридической деятельности, отграничиваемая от ошибок, коллизий, дефектов в праве и т.д.

Еще одно обстоятельство, радикально трансформирующее представления о нормах права в современном российском обществе, – это цифровизация всех сфер социальной жизни. Появились феномены массовой медийной и постмодернистской культуры, существенно изменяющей акценты на механизмах и результатах человеческого познания. На первый план выступает наглядная чувственность и аудиовизуальное «сервисное обслуживание» человеческих потребностей, которое некоторыми отчаявшимися философами называется «цифровым слабоумием». Свою «нишу» в этом пространстве стремится занять «умная» бытовая техника, искусственный интеллект, виртуальная и дополненная реальность, цифровые государственные и общественные платформы, «машиночитаемое» право и пр. Но они навязывают человеку новые нормы – стандарты жизни. Что же станет с прежними правовыми нормами в условиях интенсивного технологического подъема общества?

Властное обоснование норм права, традиционно бытующее в недрах юридической науки, сегодня подвергается серьезным испытаниям на прочность собственных реалистических оснований. Адекватность и неадекватность закона социальной реальности уже более не является однозначным критерием обоснованности норм права ввиду стирания границ между реальностью и виртуальностью, построения этих отношений в мире роботов, автоответчиков, цифровых технологий, внедряющихся в «ткань» соци-

альной среды таким тесным образом, что техника и технологии воспринимаются как неразрывная часть реальности.

Следует отметить, что недавно приняты Стратегия развития искусственного интеллекта на период до 2030 года, утвержденная указом Президента РФ от 10.10.2019 № 490 и Концепция развития регулирования отношений в сфере технологий искусственного интеллекта и робототехники до 2024 года, утвержденная распоряжением Правительства РФ от 19.08.2020 № 2129-Р. Оба нормативных документа полны оптимизма в сохранении и некоторой модификации основ правового регулирования в будущем цифровом обществе. Однако они содержат ряд дискуссионных и иногда сомнительных положений. Например, о «точечном» делегировании принятия отдельных видов юридических решений искусственному интеллекту при отсутствии механизма его применения, о развитии сильного искусственного интеллекта как универсальной (?) тенденции эволюции технологий искусственного интеллекта, вообще о правосубъектности роботов и искусственных интеллектуальных систем (зачем?) и т.д. Получается, что пока человек размышляет и еще не разобрался в вопросах обоснования традиционно «человеческих» норм права, ему могут быть предложены и навязаны «новые» нормы и «новые» этические принципы социальной оценки.

Решение этих проблем во многом зависит от мировоззренческих и методологических совместных усилий философов, юристов, инженеров, программистов, нейробиологов, лингвистов. Прежде всего, отметим. С философских позиций основанием мировоззренческого плюрализма служит длительная дискуссия когнитивистов и некогнитивистов о природе норм: в частности, это вопрос о том, являются ли нормы особым родом или видом знания о «сущем», либо они имеют ценностно-оценочную эталонную природу и выражают «должное»?

Например, в давней работе Л.В. Максимова представлен в целом некогнитивистский взгляд на проблему, мотивированный феноменом «когнитивной ошибки», когда все проявления сознания и психики человека редуцируются к познанию, а эпистемологические инструменты прямо применяются для решения ценностных дилемм [3, с. 5, 6]. Можно было бы здесь говорить, что нормы права – это социально легитимированные и охраняемые обществом оценки.

В противовес этому академик И. Т. Касавин подчеркивает современную тенденцию расширения предмета эпистемологии и пола-

гает продуктивным признать когнитивное многообразие сознания, которое имеет множество функциональных проявлений и «вписывается» в богатейший и сложный коммуникативный и культурный контекст человеческой деятельности. Нормы права, следуя логике автора, имеют эпистемическую природу [2, с. 17].

Еще один взгляд представлен в работах И.Д. Невважая, который по источнику генерации норм выделяет:

- 1) нормы «для себя» (аргумент автономии субъекта);
- 2) нормы «для других» (аргумент «авторитета») и
- 3) нормы «с другими» (коммуникативный аргумент).

Условием возможности познания и деятельности человека выступает трансцендентальная норма, которая все названные нормы создает и «оправдывает» [4, с. 49].

Далее необходимо понять, какими будут смысловые границы права в цифровом обществе? Ведь право может сохранить свои сущностные качества, а может быть ассимилировано «новыми» социально-нормативными регуляторами по типу «самоизменяющихся» программных кодов, став их «бесплатной» программной копией вместо того, чтобы включить в объекты правового регулирования разработку, применение и защиту кодовых символических последовательностей.

В последние годы появилось интересное докторское исследование В.В. Архипова о семантических пределах права в условиях медиального (цифрового и игрового) поворота. Автор правильно выделяет игровой имитационный характер современной виртуальной реальности, который шире чем только технико-технологический базис. Но, как представляется, автор не смог в полной мере убедительно и аргументированно решить на философско-правовом уровне проблему семантических пределов права. Во-первых, по причине использования им недостаточно семантически определенных терминов «серьезность» («социально-валютная ценность») и «реальность» («структурно-функциональная адекватность») предмета общественных отношений. Именно по этому критерию им определяется то, какие отношения, опосредованные виртуальной реальностью, современное право регулировать может и должно, а какие – нет.

Во-вторых, автор говорит об изоморфном отражении ключевых функциональных свойств «реального» предмета в реальности «виртуальной» [1, с. 57, 62-64]. На наш взгляд, здесь и требовалось решить вопрос о границах между «реальной» и «виртуаль-

ной» сферами. «Реальная» сфера правового бытия – это та область пространства, где нормы разумно и свободно в своих интересах устанавливает и обосновывает человек, а «виртуальная» – где человек не играет, а ускоряет и «пролистывает» бытие, но не ради каких-либо норм, а ради эгоизма и удовольствия. И есть опасность в том, что такие «изоморфные» нормы будет создавать (и создает!) технологическая матрица искусственного интеллекта.

В этом смысле (исходя из гуманистического подхода к цифровизации современной правовой среды) правовое регулирование должно распространять свое действие на любую такую часть виртуальной реальности, которая обеспечивает сохранение человеческого рода Homo Sapiens и основных конституционных прав и свобод личности. Следовательно, не виртуализация и геймификация действительности должны быть содержанием и целью правового регулирования, а право должно быть ключевым инструментом реализации гуманистического потенциала человека и общества. Обоснование норм права должно подчиняться этому критерию.

Исходя из сказанного, алгоритм поиска смысловых границ права представляется следующим:

- 1) выявление специфики и значимости общественной проблемы;
- 2) выбор адекватной модели обоснования нормы права;
- 3) подтверждение (если возможно) выбранной модели другими способами обоснования;
- 4) соотнесение модели обоснования с гуманистическими ценностями;
- 5) коррекция модели обоснования нормы права (при необходимости);
- 6) определение смысловых границ права.

В соответствии с этим мы выступаем за концептуальную программную функцию права по нормативному регулированию базовых основ использования цифровых технологий, особенно в период становления и первоначального развития этой области исследований. В этой связи органам государственной и муниципальной публичной власти необходимо убеждать общество в полезности и своевременности принимаемых ими решений, опираясь на разумный диалог и легитимные предпосылки деятельности. В части остального содержания, характера и назначения функционирования кибернетических и цифровых систем их развитие во многом покоится на началах саморегулирования по принципу сетевых

«сообществ» (этические экспертизы, онлайн-арбитраж, криптовалютная торговля и пр.). Тем самым аргумент «авторитета» в обосновании правовых норм неизбежно дополняется конструктивистским аргументом, в основе которого лежат автономия воли и разум человека.

Вместе с тем риски поглощения разума и свободы человека автономным действием интеллектуально-технических систем, утраты подконтрольности и подотчетности «высоких» технологий, порождает рефлексию по поводу необходимости коммуникативного соглашения по вопросам цифрового социального развития. Сравнительное большинство практических вопросов, поставленных юристами в последние годы, имеют явно выраженные философские корни. Может ли робот-судья стать эмоционально беспристрастным? Насколько он может правильно отобразить относящиеся к существу правового спора решения судебной практики из загруженных в него экспертных систем? Должна ли человеку предоставляться расшифровка процедур принятия решения т.н. «закрытыми», т.е. не полностью подконтрольными человеку, алгоритмами? Возможно ли регулировать общественные отношения путем подачи прямых цифровых команд на смартфон пользователя? Обоснованно ли (прежде всего с моральных позиций) введение социальных роботов для обслуживания пожилых людей или, например, для воспитания и обучения детей? Особенно в тех случаях, когда робот может быть настроен для автоматического списания денежных средств за обслуживание с банковской карты пожилого человека, которому это неизвестно? Это морально или аморально? Каковы пределы использования робототехники в объектах критически важной инфраструктуры государства?

Философские предпосылки постановки подобных вопросов связаны с тем обстоятельством, что в обществе усиливается диссонанс между «старой» (традиционной и человеческой) и «новой» цифровой моралью. Это влечет конфликт моральных принципов, воззрений и установок. Однако, думается, что наиболее общим и правильным критерием обоснования правовых норм в таких случаях должно являться их соответствие гуманистическим ценностям по результатам тщательной этической экспертизы, которым могут предшествовать экспериментальные технические стандарты и правовые режимы. Общество должно добиваться реалистического «оправдания» норм права; чтобы моральный факт, лежащий в основе правового регулирования, стал обладать всеобщей

и легитимной «неоспоримостью», следовательно, общезначимостью и нравственной императивностью.

В философской литературе предлагается комплексное решение проблемы обоснования норм права с помощью сочетания различных типов мироощущения и свойственных им способов: «обыденное сознание – здравый смысл; мифология – символы; религия – догматы; искусство – художественные образы; философия – концепты; наука – объективные законы» [5, с. 153].

Необходимость использования различных источников обоснования норм права, в частности при регулировании отношений в области биоэтики и медицины, признается Н.Н. Седовой. Первый уровень – теоретический, связанный с критическим осмыслением успехов, неудач и рисков биотехнологий в понятиях и категориях ценности и истины. Второй – практический, выраженный в институциональной форме деятельности этических комитетов по разработке, контролю и сопровождению применения стандартов и норм отрасли. Третий – прикладной, связанный с решением индивидуальных проблем пациента в конкретном случае [6, с. 39–41].

Общепринятые нормы и процедуры рациональности, логического обоснования и доказательства рассуждений о праве из определенных посылок, также подлежат в настоящий период времени переосмыслению. Помимо классической и неклассической рациональности выделяются различные виды этой рациональности: формальная, материальная, персональная, сетевая, инструментальная, «навязанная» и др. Формальная рациональность обосновывает право как логически замкнутую систему и является для правоведения традиционной с точки зрения юридического познания. Однако, например, отмечается возрастание роли материальной рациональности, обосновывающей нормы права действующими социально-культурными причинами, т.е. внеправовыми факторами [7, с. 10].

Таким образом, в условиях калейдоскопического развития цифрового общества наблюдается тенденция к сближению различных способов обоснования правовых норм. Тем не менее, в конечном счете, мы должны обосновывать нормы права с помощью традиционных гуманистических ценностей (моральных, религиозных, эстетических), выступающих в этой связи в качестве своеобразной трансцендентальной нормы. Гуманистические ценности – вот тот перспективный целевой ориентир развития и обоснования любых норм права цифрового общества.

Литература

1. *Архипов В.В.* Семантические пределы права в условиях медиально-го поворота: теоретико-правовая интерпретация: дисс. ... д-ра юрид. наук: 12.00.01 / Архипов Владислав Владимирович. СПб., 2019. 425 с.
2. *Касавин И.Т.* Нормы в познании и познание норм // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 54. № 4. С. 8-19.
3. *Максимов Л.В.* Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2003. 160 с.
4. *Невважай И.Д.* Классификация норм в семиотической концепции норм // Мир человека: нормативное измерение – 6. Нормы мышления, восприятия, поведения: сходство, различие, взаимосвязь: сборник трудов международной научной конференции (Саратов, 27–29 июня 2019 г.) / отв. ред. И.Д. Невважай. Саратов: Изд-во ФГБОУ ВО «Саратовская государственная юридическая академия», 2019. С. 38-49.
5. *Пищик А.М.* Обоснование норм права / А.М. Пищик, П.И. Коннова // Национальная Ассоциация Ученых. 2016. № 3-1 (19). С. 151-155.
6. *Седова Н.Н.* Все законы когда-то были нормами морали, но не все моральные нормы становятся законами // Биоэтика. 2009. № 1 (3). С. 37-42.
7. *Тухватулина Л.А.* Проблема рациональности в науке о праве: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.01 / Тухватулина Лиана Анваровна. М., 2017. 20 с.

Светлана Владиславовна Гусева

СГЮА, Саратов

СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ОДНА ИЗ НРАВСТВЕННЫХ И ПРАВОВЫХ НОРМ, ДЕЙСТВУЮЩАЯ В ОБЩЕСТВЕННОМ ПРАВОСОЗНАНИИ

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению понятия «справедливость» в нравственной и правовой сфере. Весь мир пронизан определенными нормами и закономерностями, благодаря которым все окружающие нас события и явления развиваются по своим внутренним законам, т.е. порядок и нормативность присущи миру изначально, это те условия, в которых существует и развивается мир. Понятие справедливости в общественном сознании существует не только как общественный идеал, как нравственное понятие, но и как один из общеправовых принципов, и оно может быть выражено при помощи норм, при помощи правового языка. При помощи закона человек может понять, что хорошо и что плохо, может осознать и оценить свои действия. В российской культуре справедливость всегда рассматривалась как правда о человеке, т.е. всегда содержала в себе нравственный компонент.

Ключевые слова: справедливость, общественное сознание, нормативность, нравственный закон, порядок, норма, правосознание.

Svetlana V. Guseva

SSLA, Saratov

JUSTICE AS A MORAL AND LEGAL NORM WHICH OPERATING IN PUBLIC LEGAL CONSCIOUSNESS

Abstract. The article is devoted to the consideration of the concept of "justice" in the moral and legal spheres. The whole world is permeated with certain norms and regular patterns, thanks to which all the events and phenomena around us develop according to their own internal laws, that is, order and normativity are inherent in the world from the very beginning, these are the conditions in which the world exists and develops. The concept of justice in public consciousness exists not only as a social ideal, as a moral concept, but also as one of the general legal

principles, and it can be expressed with the help of norms, with the help of legal language. With the help of the law, a person can understand what is good and what is bad, he can realize and evaluate his actions. In Russian culture, justice has always been viewed as the truth about a person, that is, it has always contained a moral component.

Keywords: justice, society consciousness, normativity, moral law, order, regulative, legal consciousness.

Правосознание – это тот слой общественного мировоззрения, где формируются и существуют, осознанно или неосознанно, самые различные правовые и морально-нравственные нормы, принципы и закономерности, по которым живет и функционирует общество. И большинство из этих принципов должно найти отражение и быть закреплено в законодательстве, т.е. выражено в виде норм, при помощи правового языка, поскольку «...культурной целью научного познания является ... разработка языка, способного обеспечить общезначимость знания о реальности, что, в свою очередь, предполагает знаково-символическую трактовку языка науки, позволяющую сформулировать методологические условия общезначимого понимания научных утверждений» [7, с. 36]. А почти все повторяющиеся события, имеющие значимость для большинства граждан, могут быть выражены в виде закономерностей, происходящих в обществе. Мир устроен таким образом, что и вокруг нас и внутри действуют самые разные законы и нормы. Существуют законы юридические, гражданские – они создаются людьми для того, чтобы можно было спокойно жить, творчески работать и созидать новое в обществе. Их целью является обеспечение спокойной общественной жизни и внешнего благополучия в государстве. Естественные или природные законы отражают те принципы и закономерности, по которым устроена и действует окружающая нас реальность, и они находятся в строгой гармонии и порядке, о чем в свое время так подробно рассуждали древние греки. Логические законы выражают сущность нашей разумной деятельности. А еще есть законы духовные, выражающие наше внутреннее нравственное состояние, отношение к себе и к другим людям. «О существовании в нас естественного нравственного закона говорит каждому прежде всего его собственное сознание. Углубляясь в самих себя, мы слышим в себе какой-то голос (совесть) который, указывая нам на различие между добром и злом, предписывает одно делать, а другого избегать. Закон этот так глубоко внедрен в нашу природу, что никто не может освободиться

от него, изгладить или заглушить его ... носительницей и выразительницей естественного нравственного закона является совесть. О действии нравственного закона мы узнаем по ... «голосу совести»» [8, с. 16-18].

Человек, живя в обществе, стремится к такому устройству общественных отношений, которые можно было бы назвать справедливыми. Что же это за понятие, что оно выражает? «Сегодня вновь актуально взглянуть на императив справедливости сквозь призму истории, т.е. как на нравственный импульс и общественный идеал, который определяет смысл и движение исторической деятельности человека» [2, с. 17]. Смысл понятия «справедливость» включает в себя не только юридический аспект и каждый человек подсознательно понимает, что очень большая доля здесь приходится на нравственность. Это и ожидание честных отношений, когда человек думает не только о себе, но и о других; это и недопустимость обмана и лжи во взаимоотношениях между людьми; это и верность своему слову, своим обещаниям. Например, в прежние времена даже очень крупные торговые сделки заключались под честное купеческое слово, и оно служило самой надежной гарантией выполнения обещания. Люди дорожили своим честным именем, боялись уронить, запятнать свою честь. Если человек нарушал данное им слово, с ним уже никто не хотел иметь дела, это был позор, и не зря существовала мудрая пословица: «береги платье снова, а честь смолоду». Все хорошо понимали, что только один раз оступившись, запятнав себя каким-то неблагоприятным поступком, очень тяжело, а иногда и невозможно было вновь восстановить свою репутацию. Внутреннее чувство справедливости своими корнями основывается на законе, данном в Евангелии – как ты хочешь, чтобы к тебе относились люди, так и ты относись к ним, а это значит, что как ты сам относишься к людям, так и они будут относиться к тебе. В душе каждого человека выразителем чувства справедливости является голос совести. И здесь наша совесть выступает в роли судьи, обвиняя нас за плохие мысли, чувства и поступки и даря нам чувство удовлетворения и мира в душе, если мы поступили правильно. Совесть – это наш советник, направляющий нас на путь выбора добра. «*Совесть есть именно начало нравственной гениальности* в человеке ... вопрос, обращаемый к совести, должен был бы звучать приблизительно так: «*что мне сделать, чтобы совершить нравственно лучшее?*»» [6, с. 423-426].

Размышляя об устройстве общества и государственной жизни на справедливых началах и о возможностях этого достичь, С.Л. Франк писал о том, что «... мы живем в несовершенном мире, общество складывается из несовершенных людей, поэтому идеального общества в рамках истории нет и быть не может ... совершенствование жизни – это путь изнутри наружу, от личной жизни к жизни общественной, иначе говоря, путь совершенствования общих отношений через нравственное воспитание личности» [3, с. 216]. С.Л. Франк говорил о нравственной составляющей социальной справедливости, о том, что общество – это единство разнообразных человеческих личностей. Каждый человек живет в обществе, занимает в нем свое определенное место и выполняет свою определенную роль, а в жизни общества существуют две стороны: внешняя и внутренняя. Внешняя сторона общества устроена как определенная система со своей структурой, законами, обеспечивающими правопорядок и работу институтов власти – например, работа различных ведомств, полиция, армия и другие. Это – организованная и управляемо-регламентированная сторона со своими нормами и правилами. Вторая же, внутренняя сторона – это «... внутреннее органическое единство общества, которое он назвал словом «соборность». Она возникает из чувства душевной и духовной сопринадлежности каждого общественному целому, из «чувства мы» ... общество как систему нужно организовывать, и этим занимается полномочная власть. А соборность организовать невозможно – она формируется спонтанно как результат духовной работы и преданности всех участников» [3, с. 218]. Таким образом, мы видим, что понятие справедливости в правосознании существует двояко – и как юридическая, и как нравственная норма, и обе эти стороны взаимодополняют и обогащают друг друга.

Сфера мотивов человеческих поступков очень важна для личности, смысл и цель наших действий является самой глубокой частью человеческого бытия, двигателем в различных коммуникациях между людьми. Формальная, бездушная юриспруденция всегда была чуждой для русского правосознания. Духовно-нравственная вертикаль поднимает осознание наших чувств и поступков на небывалую высоту «... этим правосознание прикреплялось к своим благородным первоосновам: к *достоинству, самообладанию и дружелюбной общительности*. Всюду, где действительно расцветала полнота любви, она порождала *совестное доброжелательство, примиряющую справедливость, жертвенную ще-*

дрость» [6, с. 529]. Историк, кандидат исторических наук, составитель поправок к Конституции, профессор МГЮУ им. Кутафина (МГЮА), заслуженный юрист РФ В.И. Лафитский, в беседе на «Радио России» в правовом радиоуниверситете 9 июля 2020 г. рассказывал, что до революции в России была развернута целая серия русских правовых библиотек, правоведа (а цель права – общее благо для всего народа) давали клятву о служении народу и священному делу – правоведению. В общественном правосознании существовало отношение к закону как к законодательно закрепленной справедливости, что с помощью закона люди могут узнать и понять, что хорошо и что плохо, отделить свои правильные поступки от неправильных. И таким образом, наличие закона дает возможность осознать и оценить свои собственные действия и поступки. Это был критерий, дающий выбор своего поведения. Во время революции разрушились основы не только государственного устройства, но и правосознания людей и общества в целом (суд, закон, право и т.д.), и чтобы развить правовое самосознание в нашей стране, надо прежде всего поднимать нравственный уровень людей. Сегодня мы видим, как сильно страдает нравственная сфера бытия, как то, что совсем недавно в общественном сознании однозначно оценивалось как порочное, неприемлемое и даже преступное (неумеренная жажда наживы, нежелание заботиться о беззащитных близких, сквернословие, разного рода извращения и прочее), выдается за норму, человек начинает считать вседозволенность, приоритет своего мнения как самое главное в жизни. Пришло время задуматься, что мы передадим в правовое и нравственное наследство нашей современной молодежи.

«Юристы обычно рассуждают о справедливости, как об одном из общеправовых принципов. А какова сущность и содержание этого принципа, одинаковы ли они во всех правовых системах, государствах и политических режимах? Может ли справедливость быть общесоциальной? Является ли вообще право справедливым, или оно изначально есть несправедливость? Закрепление в праве равенства индивидов – это справедливо или же, напротив, справедливо, когда закрепляется неравенство людей?» [4, с. 12]. Стремление к тому, чтобы была установлена социальная справедливость – это вечное явление, издревле присущее человеческому обществу. Согласно взглядам Н.Н. Алексеева и П.И. Новгородцева, рассматриваемая проблема справедливости и истины очень важна и является одним из разделов философии права. «Весь

XIX в. и в начале XX в. в России проблема поиска справедливого общества и государственного строительства была центральной не только у анархистов, но и у либералов» [4, с. 13], например, у К.Д. Кавелина, С.А. Муромцева. Если мы обратимся к работе И.А. Ильина «Общее учение о праве и государстве», то в ней он утверждал, что самое важное не найденная справедливость, а всеобщая уверенность, что ее искренно хотят и честно ищут. И.А. Ильин отмечает три принципа, способствующие оптимизации российского общества: неравенства, ранга и справедливости, и они находятся во взаимосвязи между собой. Принцип неравенства пронизывает всю философию Ильина, и он имеет общепризнанный философский статус. Люди всегда были и будут неравны от природы, и уравнивать их не удастся никогда, это и невозможно, они разнокачественны, уникальны во всех отношениях, нет одинаковых личностей. Далее, принцип неравенства имеет большое значение для обоснования монархической государственной формы, и из него выводится принцип ранга. По Ильину, в России существует четыре источника ранга: церковь, армия, академия и монархический строй. Монарх представляет собой совокупность правового и социального ранга. Ранг необходим монархическому правосознанию для обоснования неравенства. Принцип неравенства имеет также огромное социологическое значение, поскольку через него выводится принцип справедливости. Принцип справедливости должен быть не только обоснован, но и нормативно закреплён, должен являться главным во взаимоотношениях между людьми, обществом и личностью [4, с. 8].

«Справедливость требует, чтобы право поддерживало *равенство* и *равновесие* между людьми, поскольку это необходимо для того, чтобы *каждый* мог вести *достойное существование* ... каждый человек, кто бы он ни был, как бы ни был он ограничен в своих силах и способностях, имеет *безусловное духовное достоинство* и в этом своем человеческом достоинстве каждый человек равен другому. Если люди *различны* по своим *реальным свойствам*, то они *равны* по своему *человеческому достоинству*. Поэтому справедливое право не поддерживает *естественного неравенства* людей, если от этого может пострадать их *духовное равенство*. *Справедливое право есть право, которое верно разрешает столкновение между естественным неравенством и духовным равенством людей*, учитывая первое, но отправляясь всегда от последнего» [5, с. 80]. В сознании русского чело-

века понятие «справедливость» всегда отождествлялось со словами «правда» и «истина». Устроить жизнь на справедливых началах – это не простое механическое уравнивание всех людей, а это всегда стремление к высшему смыслу в жизни, это жизнь по правде, которая выражается в заботе сильных о слабых, в помощи им, в милосердии и поддержке, в сострадании. «Справедливость в российской культуре определяется как правда и прежде всего как правда о человеке. Если предмет правды есть человек, его достоинство, то и справедливость понимается как правдивое отношение к людям и подлинная правда о поступках человека» [2, с. 22]. Современные нам ученые, анализируя книгу под редакцией Ж.Т. Тощенко, посвященную процессам, которые происходили за последние двадцать пять лет в жизненном мире россиян, отметили, что в ней раскрыты философские и мировоззренческие основы жизни и мышления наших современников, что «определяющими жизненный мир россиян смыслами являются стремление к социальной справедливости и защищенности и представление о том, какое общество создается сегодня в России» [1, с. 214]. Авторы книги делают вывод, что «предметом социальных наук должен быть мир человека, его жизнь, его стремления» [1, с. 214].

Замечательный русский философ и правовед И.А. Ильин в начале века ставит перед нами вопросы, которые и сейчас звучат очень своевременно и актуально, он рассуждает об источниках настоящей, а не все уравнивающей и формально бездушной справедливости. Примеров из повседневной жизни можно привести множество. «*Совесть есть живой и могущественный источник справедливости*; поэтому там, где ее лучи уходят из жизни, человек теряет как бы душевный орган для справедливости и вкус к ней; во что же превратится жизнь в обществе, где этот орган и этот вкус атрофированы? Что за суд сложится в этой стране? Что за чиновничество? Что за торговля? Какую жизнь поведет богатый слой общества? Какая эксплуатация низших классов водворится в этой стране? Какое справедливое негодование начнет накаливаться в низах? ... *совесть есть ... живая основа элементарно упорядоченной или тем более расцветающей культурной жизни* ... источник ... из которого исходят, пронизывая всю жизнь, лучи *качественности, ответственности, свободы, справедливости, честности и взаимного доверия*» [6, с. 413]. О мере своей собственной ответственности за свои поступки, за свою жизнь и за жизнь близких людей он пишет: «... истинное духовное единение

возможно именно там, где каждый человек стоит духовно и религиозно на собственных ногах, т.е. носит в себе самом живые источники духовного опыта и религиозной веры. Там, где этого нет, там единения не будет на настоящей высоте, а это значит, что там необходимо стремиться к этой личной самостоятельности и внутренней свободе людей» [6, с. 395]. Причем свобода должна пониматься не как анархия или произвол вседозволенности, а как взаимное уважение людей друг к другу.

Итак, подводя некоторые итоги, можно сделать вывод, что и в этой сфере, как и везде, где человек строит свои отношения с другими людьми в обществе, очень многое зависит от его собственной позиции, от нравственной и этической составляющей, и хотелось бы надеяться, что человечество будет придерживаться создающего конструктивного пути во всех видах взаимных коммуникаций и здесь камертоном вновь и вновь будет звучать голос совести как выразителя принципа справедливости.

Литература

1. *Андреев А.Л., Курилов С.Н.* Жизненный мир россиян: 25 лет спустя (конец 1980-х – середина 2010-х гг.) // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 214-217.
2. *Аитова Г.Ш.* Исторический взгляд на проблему справедливости: российская специфика. Вопросы философии. 2016. № 5. С. 15-26.
3. *Василенко Л.И.* Введение в русскую религиозную философию. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. 442 с.
4. *Иванников И.А.* Истина и справедливость // Вопросы философии. 2017. № 3. С. 5-15.
5. *Ильин И.А.* Общее учение о праве и государстве // Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4 М.: Русская книга. 1994. 624 с.
6. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // Грядущая Россия. Минск: Белорусская Православная церковь. 2009. 608 с.
7. *Пружинин Б.И.* Общение, понимание и герменевтика в русской философской традиции. Вопросы философии. 2019. № 10. С. 32-36.
8. *Шиманский Г.И.* Нравственный закон и совесть. М.: Изд-во Сретенского монастыря. 2012. 40 с.

Антон Борисович Дидикин

НИУ Высшая школа экономики, Москва

О ВЗАИМОСВЯЗИ ФАКТОВ И НОРМАТИВНОСТИ В ЭПИСТЕМОЛОГИИ ПРАВА

Аннотация. В современной эпистемологии права теоретическое и философское осмысление нормативности в праве с точки зрения раскрытия сущности нормативных оснований, детерминирующих выбор и определение правовых понятий, является одной из актуальных тем для дискуссий. Несмотря на широкий контекст обоснования исследуемой проблемы и способов ее решения, можно выделить ряд дискуссионных вопросов. Среди них можно отметить двусмысленность и неопределенность характеристики содержания правовых понятий, которые проецируются исключительно на область правовых норм, что не позволяет корректно разграничить процесс познания правовых явлений и применения правовых норм. Часто анализ проблемы нормативности проводится с позиции отделения нормативного правопорядка от области эмпирических фактов. В докладе будет предложен ряд концептуальных решений о взаимосвязи фактов и норм в контексте границ нормативного и фактического в праве.

Ключевые слова: нормативность, факты, правовые нормы, юридический язык, правовые понятия.

Anton Didikin

Higher School of Economics, Moscow

ON THE CORRELATION BETWEEN FACTS AND NORMATIVITY IN THE LEGAL EPISTEMOLOGY

Abstract. In the modern legal epistemology the theoretical and philosophical understanding of normativity in law from the point of view of revealing the essence of the normative grounds that determine the choice and definition of legal concepts is one of the topics for discussion. Despite the broad context of the justification of the problem under study and the ways to solve it, a number of controversial issues can be identified. Among them we can mention the ambiguity and uncertainty characteristics of the content of legal concepts that are projected exclusively to the area of legal rules that do not allow to distinguish

between the process of understanding of legal phenomena and legal enforcement. Often, the analysis of the problem of normativity is carried out from the position of separating the normative legal order from the field of empirical facts. The report will propose a number of conceptual solutions to the relationship between facts and norms in the context of the boundaries of normative and factual in law.

Keywords: normativity, facts, legal rules, legal language, legal concepts.

Нормативность права как эпистемологическая проблема.

В современной эпистемологии права, одном из значимых направлений аналитической философии права, проблема нормативности достаточно давно стала предметом глубоких дискуссий. С одной стороны, дебаты о нормативности правопорядка и правовой системы неизбежно возникают по мере обсуждения специфики и границ правовой реальности. В этой плоскости большое значение имеют классические аргументы нормативизма Ганса Кельзена о том, что нормативность является альтернативным основанием восприятия правовой реальности, нежели принцип причинности. Кельзен формулирует данный аргумент не только в контексте собственной неокантианской методологической программы, о которой в последние годы опубликованы ряд первоисточников и научных работ [3], но и ввиду того, что причинные связи не могут напрямую определять юридическую оценку или интерпретацию совершенных эмпирически наблюдаемых действий [4]. Тем самым, даже если из эмпирических фактов должен следовать конкретный вывод, в юридическом обосновании его может не быть, даже в тех областях, которые затронуты жесткими правилами нормативного регулирования (в частности, в уголовном праве).

С другой стороны, проблема нормативности определяется спецификой юридического языка, в котором отображаются факты. В данном случае даже при невозможности применения корреспондентной теории истины к правовым отношениям и правовым решениям простой переход к когерентной или прагматической теории истины мало что может изменить, несмотря на существование иных мнений по данному вопросу [1]. Правовые понятия в юридическом языке формируются особым образом и стандартное применение общенаучных методов познания не позволяет избежать противоречий, заложенных в нормативной природе языка права. Известный пример формулирования особого типа

аскриптивных правовых высказываний как специфического вида речевых актов в теории Г. Харта и его развитие в современных философско-правовых исследованиях не исключает ряда дискуссионных вопросов о перспективе эмпирической проверки такого рода высказываний. Кроме того, необходим поиск иного способа обоснования правовых суждений, как с точки зрения логической корректности, так и эмпирической подтверждаемости. Именно поэтому такой поиск уже привел к появлению ряда интересных концептуальных решений, которые актуализируют восприятие нормативности права сквозь призму метода концептуального анализа.

Семантика правовых понятий: дебаты Р. Дворкина и Д. Паттерсона.

Поводом к дискуссии стали нестандартные аргументы Дворкина, изложенные в одной из статей к сборнику «Философия права» 1977 г., получившие название концепции «естественных видов». Суть аргументов Дворкина состоит в том, что у правовых понятий, как и любых других социально-политических понятий, есть «скрытая сущность», объясняющая их функциональное назначение, поскольку «спор о природе права есть спор, находящийся в границах философии языка и метафизики» [9, р. 545]. Тем самым у правового понятия можно выделить метафизическую и семантическую составляющие в случае применения аналогии с терминами «естественных видов». То есть юрист может выявить сущность прав и свобод точно так же, как физик – сущность явлений физического мира. Установление смысловых связей между правовыми понятиями, а не обоснование критериев их применения, становится возможным при проведении такой аналогии. Если признавать идентичность «естественных видов» и их универсальность для любых языковых контекстов, то вслед за обнаружением микроструктуры социального явления и прямой отсылки к ней термина «естественного вида», будет раскрыта и семантическая сторона правового понятия.

Паттерсон формулирует ряд взаимосвязанных аргументов, демонстрирующих несостоятельность такой аналогии и в целом возможности имплементации концепции терминов «естественных видов» в правовую сферу как несовместимой, например, с функцией осуществления правосудия. В этой части его контраргумент продолжает известный тезис Кельзена о том, что лишь уполномоченный субъект (в данном случае судья) в процедурном контексте

дает юридическую оценку эмпирическим фактам. Дворкин намеренно не замечает данный контекст, аргументируя в пользу аналогии с «естественными видами». Паттерсон полагает, что такая взаимосвязь неочевидна, а во многих случаях методологически ошибочна.

Он приводит развернутый пример из области эпистемологии, ссылаясь на концепцию Х. Патнэма, который предложил раскрыть содержание терминов естественных видов через выделение следующих свойств: синтаксический маркер (число, род), семантический маркер (естественный вид, состояние), стереотип (цвет, вкус и т.д.), расширение (например, молекулярная структура какого-либо вещества). Сам же Паттерсон не дает конкретного обоснования, являются ли естественные виды объектами физического мира, или же объектами более широкого порядка (в частности, ненаблюдаемыми идеализированными объектами в структуре научной теории). Он лишь делает ряд оговорок к концепции Патнэма, которые оказываются важными с точки зрения критики аргументов Дворкина:

1) несмотря на полное совпадением первых трех компонентов, значение некоторых сравниваемых веществ может быть нетождественным (например, вода на планете Земля с химической формулой H_2O , и вода на планете «Земля-двойник» с формулой XYZ, которые обладают одинаковыми характеристиками, но являются разными веществами);

2) в общественном мнении может использоваться конкретный термин без конкретного его значения, а потому без сопоставления сравниваемых объектов использование принципа аналогии преждевременно;

3) вещество, которое не отвечает определенным стереотипам реальной сущности, тем не менее может обладать свойствами такой реальной сущности;

4) научные открытия приводят не к изменению значения термина, а к изменению понимания того, какие объекты этот термин означает.

В конечном итоге Паттерсон приходит к выводу, что существование объектов внешнего мира не зависит от разума, и для этого не требуется верить исключительно в скрытую сущность естественных видов. В условиях отсутствия понимания того, чем является термин естественного вида, распространение закономерностей функционирования одних явлений на другие необоснованно.

Паттерсон отмечает, что выступает «против редуccionистского подхода к теории естественных видов и против тех, кто решает проблемы теории права через использование аргументов семантики естественных видов» [9, р. 551-552]. Аналогично и Б. Бикс полагает, что «разница заключается в том, что категории, относящиеся к человеческим артефактам и социальным институтам, не формируют объяснений в форме закона, т.е. мы не ожидаем и не находим доказательств отношений, с необходимостью формирующими связь между этими категориями, между этими категориями и другими явлениями» [2, с. 57]

Несмотря на необычный характер дебатов Дворкина и Паттерсона, за их рамками остается восприятием нормативности, изначально сформулированное Дворкиным как аргумент в пользу аналогии с естественными видами. Содержание объекта может быть раскрыто через изучение его структуры ДНК. Поэтому лишь при изучении и установлении структуры ДНК, например тигра как животного, мы можем определить, что живое существо является «тигром», а не другим животным. В социальной сфере правомерно говорить не о физической (биологической) структуре ДНК, а о *нормативной природе* правовых понятий, позволяющей раскрывать их «глубинные связи». Однако за пределы подобной аналогии Дворкин не выходит, упоминая лишь об аналогии «глубинных связей» биологических и химических объектов и социальных явлений.

Нормативность и нормативные основания правовых понятий

В своих публикациях последних лет детальный анализ нормативной природы правовых понятий предлагает немецкий философ права Л. Кэлер. Так, в отношении природы юридических понятий он отмечает, что «при первом приближении сложно понять, имеют ли они юридическую природу или же семантическую, или и то, и другое вместе» [6, с. 64]. Для отечественной юриспруденции достаточно распространенной является позиция, что источником формирования правовых понятий выступает окружающая социальная действительность, внутри которой выделяются группы регулируемых социальных отношений. Между тем понятие «нормативных оснований» (normative reasons), которому посвящена большая часть рассуждений Л. Кэлера, оказывается двусмысленным и неопределенным, если учитывать оценочный характер тол-

кования юридических терминов и широкое значение понимания нормативных оснований как оснований для юридически значимых действий [6, с. 65-66]. Причиной тому является сложная взаимосвязь между эмпирическими фактами и степенью их отображения в нормативных предписаниях. Методологическая недопустимость сведения «должного» (нормативного) к «сущему» (эмпирическому) неизбежно приводит к тому, что выбор и обоснование используемых правовых понятий в отличие от понятий в естественных науках будет зависеть от характеристик нормативности в праве и нормативного правопорядка в целом.

Л. Кэлэр при характеристике правовых понятий стремится обнаружить адекватный критерий разделения морально нейтральных понятий и понятий с неопределенной оценкой. В своих рассуждениях он отмечает, что отдельные правовые понятия, в частности «собственность» или «владение» не могут однозначно оцениваться, т.к. обязанности собственника даже при наличии у него абсолютного вещного права могут вытекать из определенных нормативных предписаний (требующих предоставления имущества в пользование другому лицу) [6, с. 68-69]. Поэтому применение таких понятий может не зависеть от «нормативных обстоятельств ситуации, в которой они применяются» [6, с. 69]. Казалось бы, в этой части автору нужно было определить характер взаимосвязи и способов отображения фактических обстоятельств в правовых нормах, но он уходит от данного вопроса в сторону исключительно нормативных оснований появления и выбора правовых понятий.

Позднее позиция Л. Кэлэра по этому вопросу несколько проясняется. Так, он утверждает, что «понятие может быть правовым, даже если в праве установлено, что оно должно иметь точно такое же значение, как и в обыденном языке. Ибо даже в этом случае причина, по которой понятие в праве имеет то же самое значение, что и в обыденном языке, заключается не в том, что в обыденном языке есть некое определение этому понятию, а в том, что его значение содержится в самом праве» [7, с. 128]. Казалось бы, в данном случае можно вспомнить, что именно нормативный характер языковых выражений в юридическом языке позволяет их отличать от нормативных языковых выражений в языке этики или других дискурсах. Очевидно, что именно сочетание в юридическом языке формального и обыденного аспектов речевых практик часто приводит к появлению противоречий в интерпретации правовых явлений. Но если для интерпретации важно просто подобрать

адекватное нормативное основание, в чем же состоит специфика содержания правовых понятий?

Л. Кэлэр стремится отделить понимание нормативности права от практики реализации правовых норм [7, с. 131-132]. С точки зрения эпистемологии обоснование нормативного содержания правовых предписаний от фактов их применения очевидно. Однако если нормативные основания установления значения правовых понятий не являются логическими, они могут быть сформулированы как раз из запросов существующей социальной практики вне правового поля. Поэтому больший акцент на нормативности правовых понятий «освобождает» их от ошибок и противоречий правоприменения.

Нормативность и институциональные факты

В аналитической философии права существует ряд методологических подходов к характеристике соотношения эмпирических фактов и нормативных предписаний. Среди наиболее известных подходов можно упомянуть институциональную теорию Н. МакКормика, в рамках которой природа правовой реальности рассматривается в контексте институциональных фактов. Поскольку в правовых нормах содержится гипотетическое содержание с возможностью наступления юридических последствий в зависимости от фактических обстоятельств, Н. МакКормик использует термин «оперативные факты». Сам процесс принятия решений в соответствии с данными нормами представляет собой форму дедуктивного мышления, предполагающего, во-первых, постулирование общего гипотетического правила, затем установление и анализ фактов, подпадающих под действие этого правила, и, наконец, получение логического вывода для конкретного дела, которое в итоге и представляет собой юридическое решение по конкретному делу. Именно такая логика построения юридического требования или правового решения, по мнению Н. МакКормика, позволяет говорить о его допустимости и законности [8, р. 183]. Вместе с тем такой подход к соотношению фактов и норм является лишь методологическим, т.к. решение, как и любое утверждение, представляет собой акт воли, а акты воли никогда не определяются логическим путем. В конечном итоге решения принимаются уполномоченным субъектом, но не выводятся только рациональным путем из системы правовых понятий. Безусловно, мы можем привлечь во внимание все предшествующие логические рассуждения,

но само конечное решение будет представлять собой не прямое логическое умозаключение, а некое впечатление, мнение на основе рассмотрения совокупности юридических норм и конкретных жизненных обстоятельств. Аналогичный вывод можно обнаружить и в нормативизме Ганса Кельзена о том, что ни одно решение не выводится логически ни из нормы, ни из сочетания норм и фактов, ни из конкретных фактов, решение в первую очередь представляет собой акт воли, «внешний ход человеческого поведения», а затем уже приобретает юридическое значение в силу применения правовых понятий [5, с. 11]. Из аргументов Н. МакКормика, известного представителя современного правового позитивизма и юридического институционализма, явным образом следует, что недостаточно обнаружить нормативные основания выбора какого-либо понятия или же закрепления его в нормативном правовом акте. Логический анализ оставляет за скобками важный эпистемологический вопрос о том, что является источником нормативности решения и установления значения правовых понятий.

Литература

1. Антонов М.В., Оглезнев В.В. Юридический позитивизм и истина в праве // Труды Института государства и права РАН. 2020. Т. 15. № 4. С. 42-61.
2. Бикс Б. Концептуальные вопросы и юриспруденция (пер. с англ. А.Б. Дидикина, Н.В. Гусарова) // Труды Института государства и права РАН. 2020. Т. 15. № 5. С. 52-73.
3. Дидикин А.Б. Логика «чистого познания» и концептуальное осмысление принципа причинности в нормативизме // Омский научный вестник. Серия Общество. История. Современность. 2020. Т. 5. № 1. С. 103-107.
4. Кельзен Г. Причинность и возмездие (пер. с англ. А.Б. Дидикина) // Омский научный вестник. Серия Общество. История. Современность. 2020. Т. 5. № 1. С. 108-111.
5. Кельзен Г. Чистое учение о праве. 2-е изд. / пер. с нем. М.В. Антонова и С.В. Лёзова. СПб.: Алет-Пресс, 2015.
6. Кэлер Л. Значение нормативных оснований для формирования правовых понятий (пер. с англ. В.В. Оглезнева) // Труды Института государства и права РАН. 2020. Т. 15. № 3. С. 62-92.
7. Кэлер Л. Нормативность по-прежнему очень важна: ответ оппонентам (пер. с англ. В.В. Оглезнева) // Труды Института государства и права РАН. 2020. Т. 15. № 6. С. 120-142.
8. MacCormick N. Legal deduction, Legal predicates and Expert Systems // International Journal for the Semiotics of Law. 1992. Vol. 5. № 14. Pp. 181-202.
9. Patterson D. Dworkin on the Semantics of Legal and Political Concepts // Oxford Journal of Legal Studies. 2006. Vol. 26. №. 3. P. 545-557.

Олег Николаевич Жирнов

Саратовская государственная юридическая академия, Саратов

ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЕ НОРМЫ ПОЛИЦЕЙСКОЙ ЭТИКИ КАК ФАКТОРЫ ДОВЕРИЯ НАСЕЛЕНИЯ К ПОЛИЦИИ: ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ

Аннотация. В условиях глобальной нестабильности возникает реальная угроза углубления конфликта между деструктивно настроенными политическими акторами и органами охраны правопорядка, снижения доверия населения к «стражам закона». Анализ зарубежного опыта деятельности полиции в условиях зрелого гражданского общества отчетливо показывает, что отношения полиции и общества могут быть построены на основе партнерства и высоких нравственных принципов гражданского общества. Изучение и использование этого опыта могло бы способствовать внедрению в практику деятельности сотрудников органов внутренних дел РФ проверенных демократической практикой деонтологических норм работы с населением, в интересах населения и во благо государства. Это позволило бы сместить акцент с сугубо правоприменительной деятельности полиции на работу, ориентированную на общественность, в соответствии с принципами демократизма, с учетом запросов общества и на основе отношений социального партнерства.

Ключевые слова: полиция, общество, демократия, охрана правопорядка, полицейская деонтология, доверие, партнерство.

Oleg N. Zhirnov

Saratov State Law Academy, Saratov

DEONTOLOGICAL NORMS OF POLICE ETHICS AS ELEMENTS OF CIVILIAN POPULATION'S CONFIDENCE IN POLICE: FOREIGN PRACTICES

Abstract. Within the conditions of the world-spanning insecurity there is a real threat of conflict exacerbation between destructively mined political actors and police authorities and also a threat of decline of public confidence in guardians of law and order. The analysis of foreign police practices within the conditions of developed civil society shows

that relationship between police and society can be framed on the basis of partnership and high morality of the civil society. The study and application of this experience might forward the implementation of deontological norms in community policing for the benefit of public and for the good of the country. This can help to shift the emphasis from merely law enforcement to work aimed at community policing in accordance with the doctrine of democratism with consideration to society demands and on the basis of social partnership.

Keywords: police, society, democracy, law enforcement, police deontology, confidence, partnership.

В июне 2020 года в США в городе Кэри штата Северная Каролина произошло резонансное событие, когда полицейские на коленях вымыли ноги темнокожим пасторам на фоне громких протестов против расизма [1]. Для понимания природы этого удивительного поступка представляется важным не столько рассмотрение всех перипетий политической борьбы за президентское кресло в США, сколько анализ особенностей деонтологии и правоохранительной практики отечественной и зарубежной полиции.

7 февраля 2021 года исполнилось десять лет с момента преобразования российской милиции в полицию, целью которого провозглашалось создание эффективной профессиональной правоохранительной структуры, отвечающей реалиям времени. Одним из важных критериев эффективности деятельности органов государственной власти принято считать уровень доверия к ним со стороны граждан. Социологические опросы, проводившиеся аналитической организацией Европы «Левада-центр» (внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов), установили более чем двукратный рост доверия российского населения к полиции. В 2010 году милиции полностью доверяли всего лишь 16 % россиян, тогда как в 2020 году доверие сотрудникам полиции оказали уже 36 % процентов опрошенных [2].

В то же время другие социологические исследования изображают не столь позитивную картину. По мнению А. Белянина и Л. Косалса, проводивших в начале 2021 года исследование «Факторы доверия населения к полиции: опыт жителей Москвы», доверие российских граждан к полиции находится на низком уровне [3]. Утвердительный ответ на вопрос о доверии москвичей к полиции набрал всего 2,78 балла из пяти возможных. В рейтинге доверия полиция уступила ФСБ, прокуратуре и городским властям. Впрочем, лишь церковь, армия и ООН набрали в ответах выше трех баллов.

Тезисы о том, что «наша полиция служит лишь закону», и что «невинному человеку нечего опасаться полиции» получили по три балла, а утверждение о неподкупности органов внутренних дел был оценено всего лишь в два балла.

Данные «Открытого рейтинга национального доверия полиции в России в 2021 году» показывают отрицательную динамику в оценках участников интернет-опроса. Согласно его результатам, в августе 2020 года полиции доверяли 66,10 % опрошенных, тогда как в мае 2021 года – всего лишь 10,71 % [4]. Поскольку основным источником информации о деятельности полиции выступают телефильмы и телепрограммы, такие показатели рейтинга полиции в глазах российских граждан не выходят за рамки стереотипных представлений о сотрудниках органов внутренних дел, сформировавшихся на основе просмотра телесериалов «Глухарь» и «Место встречи изменить нельзя».

Отечественная правоприменительная практика показывает, что полиция устанавливает лицо, совершившее преступление, лишь в 20% от заявленных случаев. Поэтому для потерпевших наиболее значимым становится объем проделанной по их заявлениям работы, который является показателем внимания к гражданам и заинтересованности в оказании им помощи. Сложность и насущность решения этой проблемы отчетливо прослеживается на основе результатов статистики, которые говорят о том, что уголовное дело по заявлениям потерпевших возбуждается менее чем в половине случаев, а в более чем половине случаев работа с потерпевшими ограничивается одним или двумя контактами. Таким образом, именно «работа с потерпевшими», а не «с преступлением», является одним из главных факторов доверия к полиции и определяет готовность к повторному обращению за помощью.

Лишь четверть века назад в мировой полицейской практике сложилось понимание важности ориентации в работе на жертву преступления. Открытость полиции для общества, ее желание и умение работать для граждан, порождают их ответную готовность к сотрудничеству не только в качестве потерпевших, но и свидетелей и добровольных помощников. В этом плане заслуживает внимания позитивный опыт работы британской полиции, которая уже в начале XI века ввела специальные протоколы для информирования потерпевших о ходе предварительного следствия. В российских реалиях главным показателем качества работы полиции по-прежнему остается раскрываемость преступлений.

Ответственность полиции перед гражданами и ее прозрачность для общества оказывают более существенное влияние на общественное мнение, нежели статистические показатели преступности и раскрываемости преступлений. Сотрудники органов внутренних дел находятся на переднем крае общения с гражданами по месту жительства, на улицах и дорогах. И под влиянием опыта этого взаимодействия в немалой степени складываются представления населения об эффективности работы органов государственной власти. Соответственно уважение и доверие граждан к полиции выступает важнейшим индикатором общественного благополучия и эффективного социального государства. Недоверие к полиции, напротив, способствует возникновению в обществе атмосферы страха и незащищенности, снижает мотивацию граждан платить налоги и экономическую активность в целом.

Честность и справедливость сотрудников полиции, их открытость обществу и коммуникативные способности являются непременным условием доверия и широкой общественной поддержки. Позитивное восприятие полиции обществом способствует привлечению в ее ряды наиболее достойных с точки зрения моральных и деловых качеств кандидатов. Негативный имидж, наряду с недостаточностью экономических стимулов, напротив, порождает проблемы с комплектованием кадров [5, с. 24-47]. По данным МВД РФ, в настоящее время дефицит кадров составляет около 7,5% от общей численности сотрудников полиции [6].

В качестве причин сравнительно невысокого рейтинга российской полиции некоторые исследователи отмечают особенности восприятия обществом служителей закона в качестве защитников государственных интересов, а не народа, а также культивируемый в СМИ образ вымогателя и взяточника в погонах [7, с. 79-85]. По мнению Л. Гудкова и Б. Дубинина, недоверие к правоохранительным органам свойственно посттоталитарным обществам и в значительно меньшей степени присуще государствам с зрелой демократией. Зарубежные социологические исследования установили, что соотношение между респондентами, которые «в целом доверяют» и «в целом не доверяют» полиции составило в США 66/22; в Западной Европе в среднем 61 /33; в Германии – 75/20; в Италии – 71/22; в Испании – 59/37; в Великобритании – 55/35; во Франции 55/41 [8, с. 45-48].

Европейское социальное обследование, проводившееся в 2010 году в 26 странах, показало, что наиболее высокие рей-

тинги доверия граждан к полиции наблюдаются в скандинавских странах и Швейцарии (3,8 балла и выше по 5-балльной шкале). Лидером рейтинга стала Финляндия, где почти 86% опрошенных положительно оценили работу полицейских, и всего лишь 3% – отрицательно. Россия и Украина в этом списке заняли место аутсайдеров (2,8 и 2,6 баллов соответственно) [5, с. 24-47].

Поддержка со стороны населения выступает одним из ключевых факторов, обеспечивающих повышение эффективности работы полиции. В правоохранительной практике США, Канады, Японии и большинства западно-европейских государств получила признание практика «коммунальной полиции». Она нацелена на установление и развитие партнерских отношений между полицией и населением на уровне местных общин (муниципалитетов) на основе подчинения полиции муниципальным властям.

Децентрализованная модель управления в англо-саксонских странах благоприятствует тесному взаимодействию полиции с населением. В графствах и городах-графствах Великобритании надзор за деятельностью полиции находится в руках особых органов (комитетов) муниципальных советов, назначающих руководителей полицейского аппарата. Реализация «концепции общественной полиции» способствует восприятию населением полиции, не в качестве власти, а как организации, предоставляющей обществу определенные услуги. Открытость полиции и тесное взаимодействие с населением достигаются, таким образом, за счет ее подотчетности населению и персональной ответственности руководителей местных органов внутренних дел перед муниципалитетами. В США, начиная с 1994 года, взаимодействие граждан и полиции осуществляется на основе типовых программ - «Безопасный дом», «Соседский надзор», «Останови преступность» и т.п. и координируется специальными полицейскими кураторами [9, с. 109-112].

Поскольку причины преступности имеют социально-обусловленный характер, поддержка граждан и общественных организаций крайне необходима для полиции для успешной реализации ее функций и полномочий в условиях гражданского общества. В сознании сотрудников органов внутренних дел развитых странах мира утвердилось понимание сущности современной полиции как гражданской службы в системе органов власти, нацеленной на создание и формирование безопасной и комфортной социальной среды. Это, в свою очередь, привело к признанию необходимости перевести фокус внимания правоохранителей с контроля за

гражданами на обслуживание их запросов. Полиция, при таком понимании ее предназначения, обязана ориентироваться в своей деятельности на потребности и общества, и государства, а также руководствоваться принципом минимальной и пропорциональной репрессии. В докладе фонда ИНДЕМ «Результаты социологических исследований исполнения государством правоохранительной функции: оценки граждан и необходимые реформы» подчеркивается мысль о том, что взаимодействие полиции и общества представляет собой «возможно, единственный инструмент, позволяющий эффективно противостоять современной преступности» [10].

Такое понимание сущности современной полицейской службы нашло отражение в документах международных организаций, участником которых является и Российская Федерация. основополагающим документом международного права по вопросу соблюдения прав человека в деятельности правоохранительных органов является Кодекс поведения должностных лиц по поддержанию правопорядка, принятый Генеральной ассамблеей ООН 17 декабря 1979 года. В статье 1-й этого документа раскрывается высокая нравственная задача должностных лиц по поддержанию правопорядка, выражающаяся в требовании «постоянно выполнять возложенные на них законом обязанности, служа общине и защищая всех лиц от противоправных актов в соответствии с высокой степенью ответственности, требуемой их профессией» [11]. Другие нормы этого Кодекса требуют от правоохранителей уважать права человека и защищать человеческое достоинство, применять силу лишь в случае крайней необходимости, соразмерно целям правосудия, хранить в тайне конфиденциальную информацию, обеспечивать охрану здоровья задержанных лиц, не совершать актов коррупции и всемерно препятствовать им. В документе запрещаются пытки и любые другие жестокие, бесчеловечные или унижающие достоинство виды обращения и наказания.

Современная европейская полицейская деонтология в значительной степени сформировалась под влиянием «Концепции общественной полиции», утвержденной Советом Европы 17 апреля 1983 г. Этот документ содержит в себе ряд важных положений определяющих нравственную миссию полиции, а также ее взаимоотношения с обществом. Согласно им, полиция должна позиционировать себя не в качестве одного из органов власти, а как организацию, предоставляющую услуги по охране жизни и собственности граждан. Документ также содержит положения об от-

крытости полиции для общественного контроля, а также ответственности конкретных должностных лиц, а не организации, перед населением, и необходимости тесного взаимодействия полиции и общества [12, с. 708].

Значительное влияние на последующее формирование полицейской деонтологии оказал Европейский кодекс полицейской этики, принятый Комитетом министров Совета Европы 19 сентября 2001 года. В нем сформулированы основополагающие этические требования к деятельности полиции в демократическом обществе и правовом государстве по обеспечению законности, охране правопорядка и предупреждению преступности. В разделе IV этого документа отражены требования к организации полиции как профессионального органа, который действует под ответственным руководством гражданских властей, оказывает услуги населению, пользуется его уважением и предоставляет объективную информацию о своей деятельности. В разделе V сформулированы такие важнейшие принципы деятельности сотрудников органов правопорядка как: соблюдение и защита прав и свобод человека; применение силы только в случаях абсолютной необходимости и ее соразмерный характер; справедливость, беспристрастность и недискриминационный подход; честность и уважение к населению, недопустимость актов коррупции [13].

Нормативные положения Европейского кодекса полицейской этики, отражающие универсальные нравственные и правовые принципы деятельности полиции, получили отражение в полицейских кодексах Великобритании, Франции, Германии и многих других западно-европейских стран. Следствием этого стала трансформация места и роли полиции в обществе и кардинальное изменение правоохранительной практики, связанное с переходом от традиционных методов полицейской деятельности к работе, ориентированной на общественность. Полиция отождествляет себя с гражданами и позиционирует в качестве одной из служб, отвечающих за улучшение качества жизни, эффективность ее деятельности измеряется отсутствием преступлений и беспорядков, а приоритетами в ее работе становятся любые проблемы, волнующие общество и, в особенности, задачи предупреждения преступности [14, с. 31-32].

Нормативные акты Российской Федерации, регулирующие деятельность полиции, основываются на традиционном понимании ее места и роли в обществе. В ч. 1 ст. 4 Федерального закона «О поли-

ции» устанавливается ее статус в качестве составной части единой централизованной системы федерального органа исполнительной власти в сфере внутренних дел. Характер взаимоотношений полиции с обществом определяется в ч. 3 ст. 1 этого документа в форме «оказания содействия в пределах своих полномочий» органам государственной власти, местного самоуправления и общественным организациям. Статья 50 данного закона устанавливает общественный контроль за деятельностью полиции [15].

Деонтологические нормы деятельности российской полиции определяются ее статусом в обществе в качестве органа исполнительной власти и раскрываются в Кодексе этики и служебного поведения сотрудников органов внутренних дел Российской Федерации. В качестве высшей нравственной цели служебной деятельности сотрудников органов внутренних дел провозглашается защита жизни, здоровья, прав, свобод, чести, личного достоинства и законных интересов граждан. Кодекс содержит перечисление универсальных для демократических государств этических требований к служебной деятельности и внеслужебному поведению сотрудников полиции. В отличие от европейских кодексов полицейской этики, проблеме укрепления доверия граждан к полиции в этом документе уделяется лишь немного внимания. В ч. 6 ст. 6 Кодекса этики и служебного поведения сотрудников органов внутренних дел Российской Федерации говорится о нравственной обязанности полицейского «вести себя достойно и вежливо, вызывая доверие и уважение граждан к органам внутренних дел, готовность оказывать им содействие» [16]. Таким образом, можно прийти к выводу о том, что уровень доверия российских граждан к полиции вполне соответствует степени внимания к этой проблеме руководства МВД и законодателей.

Литература

1. <https://point.md/ru/novosti/v-mire/v-ssha-politseiskie-na-koleniakh-vymyli-nogi-temnokozhim-pastoram>
2. <https://www.levada.ru/2020/09/21/doverie-institutam/>
3. <http://arzvesti.ru/россияне-не-доверяют-полиции/>
4. <https://fozo.info/354-rejting-doverija-policii-v-rossii.html>
5. Гимпельсон В., Монусова Г. Доверие к полиции: межстрановой анализ // Вопросы экономики. 2012. № 11.
6. <https://zen.yandex.ru/media/id/5de553f835ca3100afdc3536/pochemu-opiat-nekomplekt-v-mvd-rossii-stoit-li-slujit-dalshhe-5ded1630c05c7100adba294e>

7. Денисенко С.Е. Национальная специфика восприятия полицейского // Система ценностей современного общества. 2013. № 32.

8. Гудков Л., Дубин Б. Приватизация полиции // Вестник общественного мнения. 2011. № 2.

9. Петрова О.С. Опыт участия общественных представителей в деятельности полиции зарубежных государств // Труды академии управления МВД России. М., 2010. № 2 (14).

10. <https://www.openpolice.ru/>

11. <https://base.garant.ru/1305338/>

12. Лошицкий М.В. Основы полицейского права Европейского Союза: история формирования и развития правового регулирования отрасли // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 2.

13. <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=INT&n=3726>

14. Полиция, милиция и национальные сообщества. Саратов, 2004.

15. <http://zakonopolitsii.ru/>

16. https://сзао.мск.мвд.пф/Dlja_grazhdan/Pravovaja_pomoshh/документы/приказ-мвд-россии-от-26-июня-2020-года-4

Георгий Павлович Корнев

*Национальный исследовательский Нижегородский государственный
университет им. Н.И. Лобачевского. Арзамасский филиал.
Нижний Новгород*

НОРМАТИВНОСТЬ ИСТИНЫ В ЭПИСТЕМОЛОГИИ И ЮРИДИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

Аннотация. Предмет исследования – нормативная природа истины. Истина представлена в образе эпистемологического конструкта, в котором имплицированы целеполагающая (идея), регулятивная (норма), методологическая, мировоззренческая и другие функции. Социальное предназначение истины – быть организующей формой познавательной деятельности, а благодаря познанию – и организующей формой всякой деятельности. Утверждается, что константой истины в научных и ненаучных социальных практиках является содержащаяся в них идея-норма, регулирующая приведения знаний к истинности и достоверности, общезначимости и консенсусу, эффективности и полезности, а сознания субъекта – в состоянии убежденности в этих качествах знания. Морфологический анализ, используемый для характеристики социальной нормы, в том числе и правовой, экстраполируется на истину. В какой бы области знания истина как норма не выступала, в ее строении всегда имеют место два ингредиента: диспозиция и императив. Автор обосновывается целеполагающая функция закона в юридическом процессе. Констатируется, что истина в правоприменительной практике презюмирована законом как социально-правовым инструментом, который программирует процессуальный путь и результат юридического процесса. Признание презумпции истины закона снимает вопрос о введении в судопроизводство принципа объективной или какой-либо иной (материальной, процессуальной, формальной) истины.

Ключевые слова: истина, эпистемология, истина как идея, истина как норма, диспозиция и императив истины, юридический процесс, правоприменительная практика, закон, презумпция истины закона.

Georgiy P. Kornev

*Lobachevsky National Research Nizhny Novgorod State University.
Arzamas Branch. Nizhny Novgorod*

NORMATIVITY OF TRUTH IN EPISTEMOLOGY AND LEGAL PROCESS

Abstract. The subject of the research is the normative nature of truth. Truth is presented in the image of an epistemological construct, in which goal-setting (idea), regulatory (norm), methodological, ideological and other functions are implied. The social purpose of truth is to be an organizing form of cognitive activity, and thanks to cognition – also an organizing form of all activity. It is argued that the constant of truth in scientific and unscientific social practices is the idea-norm contained in them, which regulates the reduction of knowledge to truth and reliability, general validity and consensus, efficiency and utility, and the consciousness of the subject – to a state of conviction in these qualities of knowledge. The morphological analysis used to characterize the social norm, including the legal one, is extrapolated to the truth. In whatever area of knowledge truth as a norm appears, there are always duo ingredients in its structure: disposition and imperative.

The author substantiates the goal-setting function of the law in the legal process. It is stated that the truth in law application practice is presumed by the law as a social and legal instrument that programs the procedural path and the result of the legal process. The recognition of the presumption of the truth of the law removes the question of introducing the principle of objective or any other (material, procedural, formal) truth into the legal proceedings.

Keywords: truth, epistemology, truth as an idea, truth as a norm, disposition and imperative of truth, legal process, law application practice, law, presumption of truth of law.

Проблема истины – вечная тема эпистемологии как классической, так и неклассической. И в той, и другой фазе ее развития истина представляет собой нормативное образование, несмотря на то, что неклассическая эпистемология порой критически относится к нормативизму классической эпистемологии. Всякая эпистемология, будучи философией, является критической, ибо позитивная критика эпистемологии направлена на поиски фундамента знаний, обоснованного идеала, который может служить нормой в исторически изменчивом социокультурном пространстве и коммуникации. Разумеется, нормы познавательной деятельности меняются и совершенствуются, являются разными в разных сферах познания (например, в быденном и прикладном, научном и ненаучном познании, в разных науках), вступают в противоречие, не всегда в полной мере осознаются теми, кто их использует. Поэтому задача специалиста в области эпистемологии, по верному утверждению В.А. Лекторского, заключается не в навязывании познавательных норм, полученных на основе некоторых априорных соображений философов, а в выявлении (описании) тех

из них, которые реально используются в процессе коллективной познавательной деятельности, установлении логических связей между ними, возможностей их изменения и оценки с точки зрения вклада в получение нового знания. Иными словами, нормативная функция неклассической эпистемологии не исчезает, хотя и приобретает новый вид [9].

Не утрачивается и нормативная природа истины. Правда, в философии, разных науках и социальных практиках, в том числе юриспруденции, нормативность истины обладает особенностями. Предметом нашего исследования является сравнительный анализ нормативной природы истины в философии и юридическом процессе – законодательном и правоприменительном.

Зависимость содержания истины от познающего субъекта особенно обнаруживается в социальных науках и практиках, ибо объектом их исследования является «не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» [10, с. 102]. К. Маркс и Ф. Энгельс отнесли эти слова к истории, причем не ограничивали ее социальным прошлым и распространяли на весь социально-исторический процесс. Поэтому истина применительно к социальной реальности отнюдь не простая констатация факта в высказывании, – что было, что и что будет, – но, главным образом, выражения целеполагающего идеала: чем это могло и должно быть и как это происходит в соответствии с идеями, целями, ценностями и методами человеческой деятельности.

В авторитетном издании «Энциклопедия эпистемологии и философии науки» в контексте ценностного подхода И.Т. Касавин дает следующие определение истины: «Истина – категория философии и культуры, обозначающая идеал знания и способ его достижения (обоснования). Это ценностно-теоретическое понятие, предполагающее, с одной стороны, рефлексивно-конструктивную разработку критериев совершенства и совершенствования знаний, и с другой – отнесения к системе ценностей, в которой идеал данного совершенства определяется контекстуально, через связи с другими ценностными категориями» [5, с. 323–329].

Подобное представление об истине основывается на социальном ее назначении в качестве одного из универсальных (наряду с благом и красотой) регуляторов отношения человека к миру и самому себе. Главная функция истины состоит в том, чтобы сделать результат и процесс познания совершенным, целенаправленным, продуктивным, экономичным; она выступает организующей фор-

мой познавательной деятельности, а благодаря познанию – и организующей формой всякой деятельности.

В чем обнаруживается содержание нормативного подхода в понимании истины, учитывающего прежние эпистемологические (гносеологические) концепции, каждая из которых совершенство знания связывает с определенными познавательными условиями и традициями?

В современной эпистемологии вполне убедительно показано, что ни один из прежних концептуальных признаков истины, таких как объективность (адекватность, соответствие), точность, правильность, достоверность, консенсус (договоренность), полезность, простота, вера, убежденность и т.п., взятых в отдельности, не может быть принят в качестве безусловного и определяющего в оценке совершенства всех без исключения знаний. Как представляется, константой истины в научных и ненаучных социальных практиках является содержащаяся в них идея-норма, регулирующая приведения знаний к истинности и достоверности, общезначимости и консенсусу, эффективности и полезности, а сознания субъекта – в состояние убежденности в этих качествах знания. Идеонормативность – универсальный признак истины, ее константа [6, с. 322].

История философии свидетельствует, что многие философские представления об истине тесно связаны с понятием «идея». Так, Гегель подчеркивал: «Если что-либо истинно, оно истинно через свою идею или, иначе говоря, *нечто истинно лишь постольку, поскольку оно есть идея*» [1, с. 214]. Этими словами великий философ, вероятно, хотел сказать, что поиск истины нужно начинать не с результата познавательного процесса, а с его начала – идеи, из которой разворачивается движение разума человека к истинным знаниям и от них через практику – к истинным действиям и вещам. На основе представлений об уже достигнутом в области знаний и практики человек ставит перед собой задачу в форме должествующего идеала, своего рода проекции в будущее, т.е. идеи. Именно в этом своем качестве идея может представлять истину, обладающую в сознании человека и его деятельности способностью к воплощению себя в истинные знания (теории), истинные действия (ибо и путь ее должен быть истинным), истинные вещи и истинные поступки, соизмеряемые с истинными моральными и правовыми нормами. Выходит так, что оценка «быть истинным» распространяется не только на знания, но и на действительность,

в то время как бытие самой истины как идеи ограничивается только духовной реальностью.

Очевидно, что истина является продуктом совокупной человеческой деятельности и функционирует в сознании индивида, личности только через духовное единение с другими людьми, человечеством в целом. В конечном счете субъектом познания выступает коллективный субъект. При этом следует признать, что, будучи носителем истины, отдельный человек, личность имеет право на обладание истиной. Коль скоро это так, то и развертывание истины как идеи недостаточно с «чисто» объективистских позиций отрешенности субъекта от истины, ее объективности или бессубъектности в контексте платоновского мира идей, гегелевской Абсолютной идеи, попперовской теории автономного существования третьего мира. Разрешение данной проблемы находится в плоскости ответа на вечный и весьма важный экзистенциальный вопрос: Чт.е. истина для меня как человека, осознающего свое «Я».

Истина как явление всегда конкретна: и в отношении человека, осмысливающего «чт.е. истина – кто есмь Я?», и в отношении действительности, составляющей содержание истинного знания, и в отношении самого процесса познания. Отсюда многоаспектность бытия истины, как внутри познания, так и через свое производное «истинное» за его пределами, обуславливает с неизбежностью многообразие «больших» и «малых» мнений об истине. Философия, ее теория познания как раз и пытается обнаружить в этом мире мнений единообразный путь к истине. Она, как утверждает С.Б. Крымский, спрямляет гносеологическую траекторию решения конкретных задач по приобретению истинных знаний [8, с. 77].

В чем особенность истины как идеи? Ведь не всякая идея – истина? Особенность истины как идеи состоит в ее нормативности. Основы нормативного понимания истины заложены в философии И. Канта. Он поставил перед собой фундаментальную задачу преодолеть крайности эмпиризма и рационализма в философии и обнаружить безусловные, всеобщие и необходимые основания организации человеческой деятельности, познания мира и утверждения истины [3, с. 225, 293; 4, с. 358]. Конечно, с тех пор произошли немалые изменения в постановке и решении искомой проблемы, терминологии и научном материале, служащим для философского обобщения. Однако это не мешает обнаружить

в сегодняшних концепциях многочисленные взгляды, созвучные с кантовскими представлениями об истине, выполняющей в теоретической и практической деятельности нормативную функцию. Так, К. Поппер недвусмысленно отмечал: «Мы ищем истину, но не знаем, когда нам удастся найти ее... у нас нет критерия истины, но мы тем не менее руководствуемся идеей истины как *регулятивным принципом*...» [11, с. 142].

Когда человек констатирует истинность того или иного знания, он по сути совершает акт оценивания его на предмет, соответствует ли данное знание истине или нет. Истина по существу представлена в философском изложении в образе культурного познавательного конструкта (инструмента); в ней заложена одновременно и целеполагающая, и оценивающая, и критериальная функции.

Истина как идея является особой нормой или, точнее, системой эпистемологических, логических, прагматических и других социокультурных норм. Морфологический анализ, используемый для характеристики социальной нормы, в том числе и правовой, вполне применим и к истине. В какой бы форме истина как норма не выступала, в ее строении всегда имеют место два ингредиента: диспозиция и императив.

Диспозиция (от лат. *dispositio* – расположение, распорядок, установление) составляет ядро истины как нормы, ее содержание. В диспозицию истины входят программы, образы действий, порядок отношений, способ достижения цели, при помощи которых формируются истинные знания, истинные вещи и истинные действия. Диспозиция включает онтологическое допущение (гипотезу) того, чт.е. истина. Например, одни авторы в качестве истинных признают знания, соответствующие действительности (корреспондентская концепция), другие – знания, согласованные между собой (когерентная концепция).

В диспозицию истины как нормы входят также мысленные действия субъекта, направленные на реализацию этих допущений. Так, согласование знаний может быть осуществлено посредством таких операций и правил, как непосредственно-интуитивное определение (Б. Рассел, А. Уайтхед), доказательство (установление истинности утверждения путем приведения к другим истинным утверждениям), опровержение (установление ложности высказывания посредством сопоставления его с альтернативным истинным высказыванием), верификации (согласования научных знаний с протокольными предложениями), приведение в соответствие

знаний и реальности, проверка истинности знаний при помощи опыта, практики и т.п.

Недостаточно желать (хотеть) истинное таким, каким оно истекает (является) из истины как идеи. Не менее важно осознать императивный характер истины как идеи и, главное, действовать в соответствии с ней. Желание истинного, не подкрепленное вытекающим из истины императивным действием, вряд ли приведет субъекта к истинным результатам. Императив (от лат. *imperativus* – повеление, долженствование) – формальный ингредиент истины, повелевающий делать то-то и то-то, чтобы истинное было достигнуто. Он в полном смысле слова оформляет содержание истины, превращает дескриптивную (описательную) его информацию в прескриптивную (собственно нормативную). Если диспозиция истины содержит возможное в формировании истинных знаний, то императив указывает только на необходимое, должное. Поэтому он и является, по мнению Канта, «формой веления разума». Императив ограничивает некоторое множество возможных ситуаций и действий истины посредством признания одного единственного вида действия, который выступает в качестве необходимого в конкретной эпистемологической ситуации. Благодаря императиву происходит синтез разума и воли, знания и убеждений субъекта в результативность истины. Императив наполняет бытие истины социальным и личностно-интенциональным смыслом, а знания, полученные на его основе, приобретают статус мировоззрения.

Таким образом, при всей множественности мнений и концепций истина представляет собой идею-норму, регулирующую деятельность субъекта по приобретению им истинных знаний и практическому воплощению их в духовные и материальные ценности и социальные отношения. Разумеется, данная константа истины раскрывается сквозь призму человеческого отношения к ней; она проявляется не сама по себе, а в функциональной зависимости от познающего субъекта. Поэтому объективной, точнее, бессубъектной истины и ее внесоциальной содержательной и формальной определенности просто не может быть. Истина как нормативная идея – продукт совокупной человеческой деятельности, ее детище. Именно в этом своем качестве истина представляет безусловное, всеобщее и необходимое основание организации всей жизнедеятельности человека, в том числе и познания.

Итак, предназначение истины обнаруживается в ее нормативной функции. Какой конкретно функции? – это уже решать субъ-

екту конкретной деятельности. Ведь истина ему является в виде частных познавательных целей и средств их достижения. Философская истина не может выдать научному и любому другому знанию сертификат, удостоверяющий безусловное его совершенство. Однако она вполне может указать в самом общем виде нормативные основания, которые могут содействовать поиску позитивного знания в той или иной деятельности. Философская истина не покушается на суверенитет конкретного знания. Нет ничего предосудительного в том, что она в своих благих намерениях стремится придать частным разновидностям научных и ненаучных практик совершенный характер. Свобода познающего субъекта состоит в выборе – принимать или не принимать философские рекомендации. Только личное творчество, поиск, риск, свобода и ответственность познающего субъекта в выборе приемлемых вариантов истины и их органической согласованности с конкретной деятельностью дадут свой положительный результат.

Исходя из утверждения о том, что любое частное теоретическое и практическое познание имеет идеонормативное основание, целеполагающее процесс и результат достижения истинных знаний, попытаемся определиться с тем, что для юридической науки и правоприменения может быть таким основанием.

Общепризнанно, что закон и право – хотя и взаимосвязанные, но не тождественные явления. Прикладная юриспруденция и особенно ее практика исходят преимущественно из нормативистского «образа» права как закона. Здесь конструирование предмета исследования права осуществляется преимущественно из проблем позитивного права, поиска сущности права как явления законодательного порядка, методов создания совершенной и эффективной нормы (закона), предполагая в качестве таковой волевое предписание государства (законодателя). Юриспруденция, объявляя право законом, фактически сосредоточивает свое внимание на утверждении целеполагающей функции закона в правоприменительной практике. Нетрудно увидеть в правовом законе аналогию истины, регламентирующей процесс всякого практического познания в юриспруденции. Закон, по существу, выступает регламентирующей идеей-нормой, т.е. на философском языке истиной, предвосхищающей и целеполагающей процесс и результат правоприменительной практики.

Допустимое и, более того, необходимое в практическом отношении отождествление права и закона влечет к вполне логичному

и оправданному признанию правоприменителем истины закона, которым он пользуется как инструментом в своей деятельности. Усомнившись в законе, его неоспоримости и целесообразности, оценивая закон с позиции «хорош или плох», правоприменитель вступает на путь правового нигилизма, даже в том случае, если сомнения имеют объективные основания в связи с несогласованностью между законом и общественными отношениями, которые этот закон регламентирует. Верховенство («власть») закона распространяется на государство, общество, граждан, в том числе и правоприменителя до той поры, пока закон имеет юридическую силу, способен регулировать и охранять общественные отношения. В юридическом процессе (практике), связанном с установлением (познанием), квалификацией (оценкой) жизненных обстоятельств и вынесением юридического решения, социально-правовой статус закона наполняется эпистемологическим смыслом и становится истиной. Закон как истина предшествует принятому решению. Подобно тому, как истинное решение производно от истины, судебное и иное юридическое решение принимается на основе закона и реальных фактов. Если это действительно так, то спрашивается, нужно ли в уголовно-процессуальное законодательство в качестве института, цели (принципа) вводить установление объективной или какой-либо иной (материальной, процессуальной, формальной) истины [2]. Де-факта истина в правоприменительной практике презюмирована законом как социально-правовым инструментом, который программирует процессуальный путь и результат юридического процесса.

Очевидно, что для юриста-практика истина закона должна быть неоспоримой (аксиоматичной). Однако не всегда сразу можно убедиться в том, что именно этим законом можно осуществлять регламентацию тех или иных конкретных правовых отношений. Познавательная цель правоприменения заключается в том, чтобы обнаружить соответствие реальной правовой ситуации закону, типизирующему данную ситуацию, «подогнать» реальные жизненные обстоятельства под юридические обстоятельства, содержащиеся в законе, т.е. совершить акт юридической квалификации, и уже на основе закона вынести юридическое решение. Именно закон является тем социально-эпистемологическим конструктом, – той идеей и той нормой, – который приводит в соответствие жизненные обстоятельства и юридические обстоятельства, корреспондирует их, предписывает правоприменителю по закону

действовать в той или иной конкретной правовой ситуации. Разумеется, такой подход для правоприменителя, ориентированного в своей профессии на знания закона, умения его выбрать и ему следовать, должен быть само собой разумеющимся.

Закон, фактически, предстает как предположение, презумпция истины до той поры, пока правоприменитель окончательно не убедится, что именно этим законом (нормой) осуществляется квалификация фактических обстоятельств дела. Поэтому, как представляется, для характеристики закона в обозначенной правоприменительной ситуации вполне можно использовать термин «презумпция истины закона».

Конечно, на сегодняшний день в юриспруденции затруднительно встретить термины «истина закона» и «презумпция истины закона». Допустимая полисемантическая изложения, метафоричность и иносказательность в философии вряд ли напрямую может быть перенесена в юридический и тем более законодательный текст, где все должно быть точным и определенным. Однако это вовсе не означает, что в юриспруденции и законодательстве отсутствуют понятия, близкие по смыслу с вышеприведенными терминами. Так, принцип верховенства закона не только подчеркивает его юридический статус в отношении других нормативно-правовых и правоприменительных актов, но и в целом утверждает превосходство закона как регулятора общественных отношений в сравнении с другими социальными регуляторами. Или возьмем принцип законности. Законность закрепляется в юриспруденции в виде требования соблюдать правовые предписания, обращенные к субъекту, целеполагать посредством закона свое поведение. Но этим не исчерпывается содержание законности. Законность не только декларируется в виде правового принципа, но и повсеместно реализуется в поведении людей, становится методом (способом), императивом деятельности субъектов правоотношений.

Вряд ли уместно считать разговор об истине закона надуманным, фиктивным в юриспруденции. Вроде бы и надо согласиться с тем, что закон есть истина, но ведь не все и не всегда в жизни следуют закону, а поэтому, не для всех и не во всех правоотношениях закон принимается за истину. Несмотря на то, что личностный или групповой взгляд (к примеру, правонарушителей) может и не совпадать с предустановленной презумпцией истины закона, вовсе не означает утрату консенсуального (общезначимого, законодательного) смысла закона как идеи-нормы, регламентирующей

жизнь человека. Поэтому вполне разумно подумать над тем, чтобы придать философскому пониманию презумпции истины закона юридино-доктринальный и, быть может, даже законодательный статус, тем самым усилить принципы верховенства закона и законности в части их эпистемологических возможностей там, где речь идет об юридическом процессе, практике правоприменения вообще и судопроизводства в частности.

Кроме того, законодательное признание презумпции истины закона усилит эффективность правоприменения, повысит юридическую ответственность правоприменителя следовать истине или, как еще говорят, букве закона, а не стремиться достичь неопределенную и неуловимую объективную истину в уголовном и гражданском судопроизводстве. Если оцениваемые в юридической практике реальные фактические события соответствуют юридическим обстоятельствам (предмету доказывания), содержащимся в законе, то решение по конкретному делу, извлеченное из закона как образца (идеи-нормы), будет истинным. Истинное решение по конкретному делу должно вытекать из признания презумпции истины закона и действия в соответствии с этим законом. Истинные решения есть множественные «осколки» истины закона, подобно тому как «истинность» и «истинное», перефразируя П.А. Флоренского, осколки единой Духовной Истины. «Там на небе, – писал он, – единая Истина; у нас – множество истин, осколков Истины...» [12, с. 158]. До той поры пока презумпция истины закона не будет признана принципом процессуального познания и доказывания, можно утверждать лишь о законных решениях правоприменителя, но не об истинных.

Как представляется, применительно к той терминологии, которая сложилось в юридической науке, доказательственный процесс законодательно должен исходить из принципов всесторонности, полноты и достоверности исследования обстоятельств по делу, причем так, чтобы они не противоречили принципу – состоятельности в судопроизводстве. Для этого в оценку доказательств помимо относимости, допустимости, достаточности и достоверности (формальная сторона процесса), целесообразно включить объективность как их содержательную характеристику, утверждающую соответствие доказательств, с одной стороны, реальным следам и фактам, с другой – всем устанавливаемым обстоятельствам, перечисленным в законе и относимым к данному делу. Причем в этом контексте объективность, как одна из оценок доказательств, звучит

ни как нечто независимое от субъекта, а как их содержание, извлеченное из самой действительности и представленное участникам процесса в формах вербального и невербального знания, а также в строго процессуальной форме, предусмотренной законом.

Сложнее обстоит дело с такой оценкой доказательств как достоверность. По нашему мнению, достоверность доказательств не исчерпывается их наглядной удостоверенностью, т.е. наблюдаемостью всеми участниками процесса. Достоверность применима и к выводному доказательству, полученному на основе логически правильных высказываний. Более того, достоверность не только распространяется на доказательства, но и является неотъемлемой формальной характеристикой обстоятельств дела. Без достоверности как логического и процессуального обоснования обстоятельств по делу и вынесенных на их основе юридических решений правоприменитель вряд ли достигнет положительного результата в судопроизводстве. Так, достоверность пронизывает весь уголовный процесс, начиная с доказательств и кончая приговором. Поэтому вполне возможно говорить о презумпции достоверности приговора. Что же касается презумпции истинности приговора, то подобное утверждение возможно лишь тогда, когда будет признана презумпция истины закона.

В отличие от прикладного взгляда на закон как истину, философская (и теоретико-правовая) позиция выходит за рамки признания истины закона. Исследования правопонимания и правоприменения в философии права осуществляется в системе социальных мировоззренческо-аксиологических координат в отличие от утверждения презумпции истины закона. Философско-правовая рефлексия не может быть уложена в прокрустово ложе истины, в то время как юридическое знание о законе без оценки его истинности теряет смысл. Для философии права закон, как и всякий социально-нормативный конструкт, может получить статус истинного тогда, когда обнаруживается соответствия содержания закона реально сложившимся общественным отношениям, жизненному миру человека. Поскольку общественные отношения изменчивы, то и закон подвержен рано или поздно корректировке. Поэтому для философии и теории права отсутствует безусловное признание закона в качестве истины. Познавательная цель прикладных (отраслевых) юридических наук – стремление к достижению истинности правовых знаний и их эффективности в правоприменительной практике. У философии права задача иная, выхо-

дящая, так скажем, в некоторую метаправовую область познания. Философия права является, прежде всего, мировоззрением, дискурсивно «схватывающим» правовую реальность в целостности онтологических, эпистемологических, аксиологических и праксеологических ее характеристик. Открытие закономерностей и поиск истинности знаний правовой области действительности есть прерогатива конкретных юридических наук, в то время как понимание и описывание происходящего в самой юридической науке и практике вполне может быть предметной областью философии и философии права [7, с. 479–480].

Вывод. Эпистемологическую ситуацию об истине в правоприменительной практике можно проблематизировать следующим образом: прежде чем законодательно объявлять целью (принципом) судопроизводства, – уголовного и гражданского, – достижение истины по делу, надо определиться, что является для правоприменителя истиной – юридическое решение, основанное на законе, или закон, основополагающий данное решение. Именно в этом контекстуальном срезе и представлена нами нормативность истины в эпистемологии и юридическом процессе.

Литература

1. Гегель Г.В. Ф. Наука логики // Сочинения. В 14 т. Т. 6. Ч. 2. М.: Госиздат, 1939.
2. Законопроект № 440058-6 «О внесении изменений в Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации в связи с введением института установления объективной истины по уголовному делу» // Система обеспечения законодательной деятельности. URL: <https://sozd.duma.gov.ru/bill/440058-6> (дата обращения: 06.04.2021).
3. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: в 8 т. Т. 3. М.: ЧОРО, 1994.
4. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
5. Касавин И.Т. Истина // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009.
6. Корнев Г.П. Идеонормативная концепция истины. Философия и правоприменение. М.: Академический Проект, 2006.
7. Корнев Г.П. Философия права и правоприменения в контексте междисциплинарной коммуникации // Евразийский юридический журнал. 2021. № 3 (154).
8. Крымский С.Б. Истина и мнение // Философские науки. 1990. № 10.
9. Лекторский В.А. О классической и неклассической эпистемологии // Интелрос. URL: http://www.intelros.ru/intelros/reiting/rejting_09/material_sofiy/6142-o-klassicheskoy-i-neklassicheskoy-yepistemologii.html (дата обращения: 26.03.2021).

10. Маркс К., Энгельс Ф. «Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании» // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955.

11. Поппер К. Логика и рост научного знания // Избр. работы. Пер. с англ. М.: Прогресс, 1983.

12. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: в 2 т. Т. 1 (1). М.: Правда, 1990.

Елена Николаевна Лисанюк,
Елена Владимировна Тимошина

Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербурге

НОРМЫ И РЕШЕНИЯ В ДЕДУКТИВНОЙ МОДЕЛИ ПРАВОПРИМЕНЕНИЯ Е.В. БУЛЫГИНА

Аннотация. Наш доклад посвящен разработке дедуктивной модели правоприменения Е.В. Булыгиным, влиятельным аргентинским правоведом и философом права, отмечающим в 2021 г. 90-летие. Е.В. Булыгин и его соавтор, известный аргентинский логик К.Э. Альчуррон в 1970-х гг. предложили модификацию дедуктивной модели правоприменения. Они инкорпорировали в нее три группы новых для того времени идей: деонтическую логику Г. фон Вригта, формализмы К.Э. Альчуррона для моделирования логики норм и логики нормативных предложений и концепцию эксклюзивного юспозитивизма самого Е.В. Булыгина, согласно которой когнитивный труд правоприменителя по устранению разнообразных пробелов – знания, распознавания или отнесения, остается за кадром логической реконструкции обоснования решения, предъявляемого как дедуктивное рассуждение. На первом этапе дедуцирование состоит в выведении родовой нормы применительно к случаю, свойства которого сформулированы законодателем, а на втором этапе судья дедуцирует индивидуальную норму применительно к фактическому описанию случая. Мы считаем, что требование логической корректности обоснования решения, составляющее квинтэссенцию дедуктивной модели правоприменения, недостаточным, потому что оно не обеспечивает формальной обоснованности решения. Оно также является чересчур жестким ограничением, потому что не может продемонстрировать совместимость и когерентность отдельных содержательных шагов обоснования. Это означает, что для конструирования обоснования отбрасывание некогерентных элементов оказывается важнее соблюдения требования логической корректности.

Ключевые слова: норма, нормативная система, дедуктивная модель правоприменения, обоснование, решение.

Elena N. Lisanyuk, Elena V. Timoshina

St Petersburg State University, St Petersburg

NORMS AND DECISIONS IN EUGENIO BULYGIN'S DEDUCTIVE MODEL OF LAW ENFORCEMENT

Abstract. Our lecture is devoted to the development of the deductive model of law enforcement Eugenio Bulygin, an influential Argentinian legal scholar and philosopher of law, celebrating his 90th birthday in 2021. In the 1970s, E. Bulygin and his co-author, a famous Argentinian logician Carlos Alchourron proposed a modification of the deductive model of law enforcement. They incorporated three groups of ideas new for that time into it: H. von Wright's deontic logic, the Alchourron's deontic formalisms for modeling of the logic of norms as distinct from the logic of normative propositions and Bulygin's conception of the exclusive legal positivism. According to Bulygin, the rationale for the decision presented as deductive reasoning puts an agent's cognitive work of the law enforcement, judge or legal analyst, aiming at eliminating various gaps, of knowledge, recognition or attribution, outside the scene of its logical reconstruction. At the first stage, the deduction consists in deriving a generic norm relevant to the case, the properties of which are formulated by the legislator, and in the second stage, the judge deduces an individual norm in relation to the actual description of the case. We believe that the requirement of the logical correctness of the justification of the decision, which is the cornerstone of the deductive model of law enforcement, is insufficient, because it does not provide formal justification of the decision. It is also an overly restrictive limitation because it cannot demonstrate the compatibility and coherence of the individual substantive steps of justification. This means that for the construction of the justification, the discarding of incoherent elements turns out to be more important than the observance of the logical correctness requirement.

Keywords: norms, normative systems, deductive law enforcement model, justification, decision.

Центральной проблемой применения права, традиционно относящегося «к самым важным во всей системе права» [9, с. 157], является проблема нормативного обоснования решения. «Теория судебного силлогизма» [4, с. 74] предлагает решать ее с помощью дедуктивной (силлогистической) модели рассуждения. Основные положения силлогистической модели явным образом сформулированы доктриной в начале XIX в. В основании данной модели – презумпция «Единства» (непротиворечивости) и «Полноты» системы права, т.е. того «Целого», которое «предназначено для решения любой задачи, встречающейся в области права» [8, с. 417–418], при этом предполагалось, что для каждой правовой проблемы может быть найдено только одно верное решение. Данная презумпция не исключала наличие в нормативной системе противоречий и пробелов, но обуславливала требование восстановления «Единства» и «Полноты», обращенное к доктри-

не и судьям, – для такого «восстановления» необходимо обнаружить в системе права правовые принципы, обеспечивающие внутреннюю связь между юридическими понятиями [7, с. 138–139].

Институциональное основание дедуктивной модели правоприменения – принцип разделения властей, в особенности разделения функций *создания и применения* (созданного) права. Отсюда следовали определенные этические принципы обращения судьи с текстом закона – «относиться с почтением к [его] положениям» [8, с. 408], запрет «наполнять» текст закона собственным смыслом [8, с. 450–451], а также заменять положения закона собственными моральными соображениями [8, с. 397]. Таким образом, в силлогистической модели видели инструмент ограничения судейского произвола. Однако на рубеже XIX–XX вв. силлогистическая модель обоснования судебного решения, как известно, подверглась критике в рамках школы свободного права, а впоследствии – американского правового реализма.

Евгений Викторович Булыгин и Карлос Эдуардо Альчуррон (1931–1996) модифицируют дедуктивную модель применения права, расширяя ее содержание путем включения в нее проблем, поставленных правовыми реалистами. При этом Булыгин изолирует проблему нормативного обоснования решения от критики реалистов, разграничивая логический вопрос нормативного обоснования решения и психологический вопрос причинно-следственной мотивации судьи при принятии решения [5, с. 283–286].

Он инкорпорирует тезис реалистов о неопределенности норм и фактов в разрабатываемую им теорию применения права, рассматривая ситуацию неопределенности фактов как «пробел в знании» о фактах, а ситуацию семантической неопределенности или расплывчатости предикатов – как «пробел в распознавании» (хартовский «случай полутени») [1, с. 74]. «Пробел в знании» может корректироваться с помощью юридических презумпций [1, с. 73], способ работы с «пробелом распознавания» – установление судье новых семантических правил, определяющих значение предикатов, или использование уже существующих семантических правил. Допуская, что в основе выбора соответствующих семантических правил могут лежать этические оценки [2, с. 168], Булыгин и Альчуррон смягчают тезис когнитивизма классической силлогистической теории, соглашаясь с Г. Кельзенем и реалистами в том, что «принятие решения является волевым актом и как таковое не определяется логикой» [2, с. 154]. Однако акт выбора правоприменителем соответствующих посылок остается за кадром логической реконструкции обоснования решения, предъявляемого как дедуктивное рассуждение.

менителем соответствующих посылок остается за кадром логической реконструкции обоснования решения, предъявляемого как дедуктивное рассуждение.

Отвечая на тезис реалистов об определяющей роли при принятии решения субъективных оценок судьи, Булыгин и Альчуррон используют три аргумента, относящиеся к трем случаям использования судьей оценок. 1. Оценка судьей доказанности того или иного факта рассматривается ими не как этическая, а как *эпистемическая*, ничем не отличающаяся от оценки доказательств в эмпирических науках [2, с. 167]. 2. Оценка судьей интерпретации правил дается в форме интерпретирующих предложений, которые являются результатом применения существующих семантических правил или установлением новых и не выражают оценочных суждений, представляя собой аналитические пропозиции [2, с. 168]. 3. Судья использует оценочные термины не дескриптивно, а дескриптивно, применяя стандарты оценок, сложившиеся в обществе или той социальной группе, к которой он принадлежит [2, с. 168–170]. Таким образом субъективные оценки судьи в аргументации решения могут быть сведены к эмпирическим, интерпретирующим либо оценочным предложениям, а следовательно, и этот тезис реалистов не способен поставить под сомнение вывод о том, что «аргументация, – т.е. шаги, ведущие от посылок к заключению... может быть реконструирована, как дедуктивный вывод» [2, с. 155].

При этом структура мотивировочной части судебного решения оказывается более сложной, по сравнению с классической дедуктивной моделью: наряду с *нормативными и эмпирическими* предложениями в ней присутствуют *интерпретирующие* предложения, определяющие объем понятия и его содержание, а также *дескриптивные оценочные* предложения, фиксирующие фактически существующие стандарты оценок. Само решение, т.е. его резолютивная часть, рассматривается Булыгиным как *выводимая* из общих норм и описаний фактов индивидуальная норма. Понятие *нормативного обоснования* решения предстает как особый тип рационального объяснения – обоснование деонтической квалификации действия [1, с. 183], а метафора «связанности» судьи законом означает, что на судью нормами правопорядка возложена обязанность эксплицитного обоснования решения при помощи общих норм [5, с. 285]. Однако возможно ли отождествить обоснование решения с его выводением?

На этот вопрос мы даем отрицательный ответ. Двухэтапная модель правоприменения Булыгина и Альчуррона подразумевает две субсумции, родовую и индивидуную, и устанавливает необходимую связь между случаем и решением при помощи двух ключевых понятий – нормативной системы и нормативного множества. На первом этапе из общей (родовой) нормы выводят родовое решение, связывающее сформулированное законодателем описание родового случая с его решением. На втором этапе выводят индивидуную норму из общей (родовой) нормы, взятой совместно с необходимыми определениями и предложениями, описывающими факты конкретного случая.

В логическом смысле нормативное множество – это дедуктивная формальная система в духе А. Тарского, а в юридическом смысле – это созданный законодателем упорядоченный кодекс норм, т.е. непустое собрание норм, например, одна или несколько норм из Конституции страны или какого-либо отраслевого кодекса. Понятие нормативного множества как синтеза формальной и нормативной системы позволяет Булыгину и Альчуррону обеспечить реконструкцию всякого решения судьи в набор дедуктивных умозаключений, в котором решение является заключением, выводимым из посылок – содержащихся в кодексе норм, взятых совместно с описаниями рассматриваемых случаев [1, с. 91]. Булыгин и Альчуррон полагают, что двухэтапная дедуктивная модель обоснования решения демонстрирует работу нормативных систем, конструируемых судьями для выведения решения случая из нормативного множества, генерируемого для этого случая с учетом имеющихся в законе норм. По их мнению, корректность такого дедуцирования обеспечена полнотой и непротиворечивостью нормативной системы – свойствами нормативной системы как формальной. В терминах логики это означает, что обоснованность решения подчинена его корректности, что подтверждают упомянутые выше три аргумента Булыгина и Альчуррона против тезиса реалистов об определяющей роли при принятии решения субъективных оценок судьи в отношении фактов, правил и использования оценочных терминов законодательства. Оценочную работу судьи Булыгин и Альчуррон справедливо считают эпистемической, она состоит в отборе релевантных и отбрасывании неподходящих свойств случая, для того чтобы только первые, но не вторые включить в нормативное множество для обоснования решения, наподобие того, как герой детективов Артура Конан Дойла

Шерлок Холмс всякий раз обескураживает компаньона Джона Ватсона своими дедукциями, которые на поверку оказываются многоходовыми правдоподобными рассуждениями на основе предположений, и которые Холмс сначала оставляет за кадром, а затем раскрывает Ватсону. Разграничение между эпистемической работой судьи по созданию нормативного множества для случая и его нормативной работой по превращению этого множества в нормативную систему путем выведения логических следствий позволяет представить нормативную работу как дедуктивное рассуждение, а эпистемическую работу оставить за кадром.

На примере дела Алисы – вымышленного кейса, предложенного сторонником юснатурализма Э. Д'Амато [6, с. 75–87], мы показываем, что для конструирования обоснования решения отбрасывание элементов рассуждения или свойств случая, не подходящих по тем или иным причинам, не менее важно, чем соблюдение требования логической корректности. Из этого следует, что требование логической корректности является не преимуществом, а ограничением дедуктивной модели правоприменения Булыгина и Альчуррона. В контексте двух субсумций его недостаточно для демонстрации формальной обоснованности решения, потому что эпистемическая неудача в распознавании фактических свойств случая не препятствует тому, чтобы не обоснованное решение представить как логически корректное, на что указывает и сам Булыгин, называя это юридической ошибкой, как в деле Дмитрия Карамазова [3, с. 375]. Одновременно оно оказывается чересчур жестким, потому что рискует совместимость и когерентность отдельных содержательных шагов обоснования принести в жертву его логической корректности.

Алиса – водитель автомобиля. Двигаясь по дороге с двойной сплошной линией разметки, она пересекла ее и выехала на полосу встречного движения, чтобы спасти ребенка, неожиданно выбежавшего на дорогу. Дорожный инспектор выписывает Алисе штраф за выезд на полосу встречного движения, который она безуспешно пытается оспорить в суде. По итогам развернувшейся дискуссии о том, следует или нет внести в правила дорожного движения изменения, учитывающие исключительные обстоятельства, законодатели оставляют правила без изменений, исходя из соображений здравого смысла в принятии судебных решений. Тем временем выбежавший на дорогу ребенок гибнет под колесами машины Брюса, оставшейся в своей полосе. Мы достраиваем

случаи Алисы и Брюса случаем Степана, который намерен оспорить штраф за выезд на полосу встречного движения с пересечением двойной сплошной линии разметки. На фотографии с камеры видеонаблюдения, приложенной к поступившему по почте уведомлению о штрафе, дорожной разметки не видно из-за снега.

Для того чтобы избежать ошибки круга в обосновании, мы отвлекаемся от нормативных уточнений, которые могут иметься в законодательстве той или иной страны, как, например, ст. 2.7 КоАП РФ, исключающая привлечение к административной ответственности лица, действовавшего в состоянии крайней необходимости, а также подразумеваем наличие правоприменительных решений и деликтоспособность агентов, о которых пойдет речь. Разговор о логических свойствах исключений из норм заведомо предполагает не дедуктивный, а немонотонный характер выведения содержания решения, с чем мы согласны в отличие от авторов «Нормативных систем».

Мы реконструируем случай Алисы как нормативную систему N_A , состоящую из двух нормативных множеств: родового множества $NG_A = \{(1), (2), (4)\}$ и индивидуального множества $NI_A = \{(1), (2), (4), (5), (8)\}$, в которых (1) и (2) – это нормы из свода правил дорожного движения, (4) – описание родового случая на основе этого свода, (5) – решение родового случая, влекомое NG_A , (8) – описание индивидуального случая, а (9) – индивидуального решения. В духе двухэтапной модели Булыгина и Альчуррона мы опускаем шаги (3) и (3'), представляющие собой полные описания свойств случая и действий соответственно, из которых на шагах (4) и (8) оставлены лишь релевантные случаю Алисы:

(1) *В условиях двойной сплошной линии разметки выезд на полосу встречного движения запрещено.*

(2) *Обязательно уплатить штраф, если был совершен выезд на полосу встречного движения в условиях двойной сплошной линии разметки.*

(4) *Имеет место случай выезда на полосу встречного движения в условиях двойной сплошной линии разметки;*

(5) *Обязательно уплатить штраф.*

(8) *Водитель Алиса выехала на полосу встречного движения в условиях двойной сплошной линии разметки;*

(9) *Водитель Алиса должна уплатить штраф.*

Попытка Алисы оспорить штраф претендует на внесение изменения об исключительном случае в (2), для того чтобы воспрепят-

ствовать выведению родового и индивидуального решений об уплате штрафа в (5) и (9) и заменить их решениями об отсутствии обязанности платить штраф, что потребует внесения изменения в (4) и (8), где, помимо верификации предложений, описывающих факты выезда на встречную полосу через двойную сплошную линию разметки, необходимо будет верифицировать и предложения, описывающие исключительные обстоятельства. В ходе этих проверок отменяемый характер нормы (2) с внесенным исключением ставит под сомнение совместимость NG_A и NI_A . Преодолеть это сомнение возможно через отбрасывание следствий (5) или (9), некогерентных исключительным обстоятельствам, для чего придется требованию непротиворечивости предпочесть требование когерентности, одна из функций которого состоит в пересмотре правил или дерогации норм [10, р. 141].

В случае Брюса достичь совместимости родового и индивидуального множества можно путем отбрасывания (2) в силу невыполнения условий гипотезы, что повлечет и отбрасывание (5) и (9). В случае Степана требуется дополнительное описание случая в (4) и (8), чтобы нарушением считался или, наоборот, не считался выезд на встречную полосу путем пересечения двойной сплошной линии разметки в условиях ограниченной видимости. В этом случае, как и в случае Алисы, преодолеть несовместимость родового и индивидуального нормативных множеств поможет требование когерентности. Оно устранил пробел в распознавании фактических свойств случая, связанных с видимостью разметки, путем добавления к нормативной системе выводимой из принципов новой нормы, которую надлежит принять во внимание при создании родовой нормы.

Полнота и непротиворечивость N_A , а также его подмножеств NG_A и NI_A , призваны обеспечить корректное и обоснованное выведение решений из условий. Если в нормативное множество вкрался пробел или противоречивое описание случая, например, как в случае Степана – есть соответствующая разметка на дороге или нет, или надлежит ли взять в расчет исключительные обстоятельства или нет, как в случае Алисы, то множество решений для данного случая может оказаться пустым или из него можно будет вывести противоположные решения.

Проверку корректности выведения решения Булыгин включает в работу правоприменителя, но проверку обоснованности исключает из своей двухэтапной модели правоприменения. Первой проверке посвящена Часть I «Нормативных систем», где разъясняет-

ся, почему идеалы содержательной полноты и непротиворечивости права не подходят для дедуктивной модели правоприменения, и почему необходимо сформулировать требуемые свойства нормативных систем как логические, но применительно не к ней, а к ее двухэтапной модификации. В Части II, где вопросы проверки обоснованности решения обсуждаются в контексте пробелов в знании, распознавании и отнесении, речь идет о рациональном идеале полноты права, трактуемом как требование, обращенное к судье, конструирующему нормативное множество для обоснования решения по делу [1, с. 182].

Убедиться в том, что N_A , NG_A или NI_A отвечают требованиям полноты и непротиворечивости, можно двумя путями. Первый путь предлагает правоприменителю вывести решение из нормативного множества, положившись на законодателя и подразумевая полноту и непротиворечивость созданной законодателем нормативной системы. В этом случае постулат непротиворечивости нормативной системы понимается описательно относительно отрицания:

(6) NS непротиворечива, если и только если для всякого A, такого что $A \in NS$, верно, что $\neg A \notin NS$.

Альчуррон и Булыгин предпочитают второй путь и предлагают судье заботиться о логической корректности и обоснованности выведения решения всякий раз заново применительно к создаваемым родовому и индивидуному нормативным множествам. Этому соответствует абсолютное понимание непротиворечивости, которая проверяется через отбрасывание хотя бы одного из следствий из нормативного множества:

(7) NS абсолютно непротиворечиво, если и только если среди множества следствий из NS, $Cn(NS)$, найдется такое A, что $A \notin Cn(NS)$.

Для того чтобы обосновать выведение решения (5) или (9), судье надлежит прежде удостовериться в том, описание родового случая не включает конъюнкции какого-либо из предусмотренных законодателем свойств для родового случая одновременно с его отрицанием. Как мы видели, это может быть не так уж просто даже в случаях Алисы, Брюса и Степана, сконструированных с упрощенным списком свойств, и тем более затруднительно, если судье предстоит решить дело со сложным описанием родового случая с длинным списком свойств. На (7) основана логическая процедура отбрасывания следствий в «Нормативных системах» [1, с. 78–79, 198].

Вследствие того, что проверку совместимости родового и индивидуного нормативного множеств Альчуррон и Булыгин помещают за рамки своей модели правоприменения, трактуя ее как эпистемологическую работу судьи, создается впечатление, что она лежит за рамками *логического* обоснования решения. В результате этого вне *логического* обоснования решения оказывается уточнение совместимости нормативных множеств NI_A и NG_A в нормативной системе дела Алисы N_A , представляющее собой не только отбрасывание неподходящих описаний фактов, как в случае Брюса, но и отбрасывание неподходящих следствий, как в случаях Алисы и Степана. Однако для подобной эпистемической или оценочной работы (6) недостаточно, так как сформулированное относительно отрицания (6) затрагивает исключительно описания фактов и не позволяет устранить противоречие в следствиях из нормативной системы. Напротив, (7) – чересчур жесткое ограничение для тех случаев, когда правоприменителю приходится прибегать к принципам, чтобы сформулировать новые свойства случаев на их основе, что продемонстрировал отказ внести поправку на исключительные обстоятельства в (2) по результатам общественной дискуссии.

Таким образом, обоснование решения не тождественно его выведению, а совместимость родового и индивидуного нормативных множеств, хотя и не гарантирует отношения логического следования между ними, но является важным логическим требованием к корректности обоснования. Обоснование решения подразумевает отбор и упорядочение соответствующих норм на первом этапе субсумции, а также их дальнейшее переупорядочение для получения родового и индивидуного решения. Результаты этих операций можно реконструировать как дедуктивный вывод, но избрание способа упорядочения, адекватного описания свойств случая и проверку совместимости родового и индивидуного множеств подобным образом реконструировать невозможно, оно требует специального обоснования, которое Булыгин и Альчуррон, подобно Холмсу, оставляют за кадром логической реконструкции обоснования решения, предъявляемого как дедуктивное рассуждение.

Исследование Е.Н. Лисанюк проводится при поддержке РФФИ, проект № 20-011-00485 «Делиберативная аргументация между рассуждением и действием».

Литература

1. Альчуррон К.Э., Булыгин Е.В. Нормативные системы // «Нормативные системы» и другие работы по философии права и логике норм / под ред. Е.Н. Лисанюк. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013. С. 44–210.
2. Булыгин Е.В. Границы логики и аргументация в праве // Булыгин Е.В. Избранные работы по теории и философии права / под ред. М.В. Антонова, Е.Н. Лисанюк, С.И. Максимова. СПб.: Алеф-Пресс, 2016. С. 154–182.
3. Булыгин Е.В. Нормы и логика: Ганс Кельзен и Ота Вайнбергер об онтологии норм // Булыгин Е.В. Избранные работы по теории и философии права / под ред. М.В. Антонова, Е.Н. Лисанюк, С.И. Максимова. СПб.: Алеф-Пресс, 2016. С. 358–378.
4. Булыгин Е.В. Логика и право // Булыгин Е.В. Избранные работы по теории и философии права / под ред. М.В. Антонова, Е.Н. Лисанюк, С.И. Максимова. СПб.: Алеф-Пресс, 2016. С. 73–79.
5. Булыгин Е.В. Понятие действительности // Булыгин Е.В. Избранные работы по теории и философии права / под ред. М.В. Антонова, Е.Н. Лисанюк, С.И. Максимова. СПб.: Алеф-Пресс, 2016. С. 273–293.
6. Моисеев С.В. Философия права: курс лекций. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2004. 264 с.
7. Савиньи Ф.К., фон. О призвании нашего времени к законодательству и правоведению // Савиньи Ф. К., фон. Система современного римского права: в 8 т. Т. I / пер. с нем. Г. Жигулина; под ред. О. Кутателадзе, В. Зубаря. М.: Статут, 2011. С. 128–207.
8. Савиньи Ф.К., фон. Система современного римского права // Савиньи Ф. К., фон. Система современного римского права: в 8 т. Т. I / пер. с нем. Г. Жигулина; под ред. О. Кутателадзе, В. Зубаря. М.: Статут, 2011. С. 248–509.
9. Савиньи Ф.К., фон. Система современного римского права: в 8 т. Т. IV / пер. с нем. Г. Жигулина; под ред. О. Кутателадзе, В. Зубаря. М.: Статут, 2016.
10. Ratti G.B., Rodríguez J.L. On Coherence as a Formal Property of Normative Systems // *Revus*. 2015. No. 26. P. 131–146.

Виталий Васильевич Оглезнев

Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия
Бременский университет, Бремен, Германия

НОРМАТИВНАЯ ПРИРОДА ОПРЕДЕЛЕНИЙ В ЮРИСПРУДЕНЦИИ¹

Аннотация. В статье обосновывается тезис, что законодатель при формулировании положений правовых норм может воспользоваться неправовыми понятиями, правовыми понятиями и понятиями закона. Для раскрытия содержания и установления значения этих понятий он может использовать общенаучные, доктринальные и легальные (стипулятивные) определения. Эти три вида определений соответствуют указанным трем видам понятий и согласуются с практикой их употребления. Представляется, что этих трех видов определений достаточно, но только если не нарушается указанное соответствие. Кроме того, утверждается, что только легальные (стипулятивные) определения понятий закона, которые имеют прескриптивный (предписывающий) характер, являются в чистом виде нормативными.

Ключевые слова: понятие, определение, нормативный правовой акт, норма права.

Vitaly V. Ogleznev

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia
University of Bremen, Bremen, Germany

NORMATIVE NATURE OF DEFINITION IN JURISPRUDENCE

Abstract: The article justifies the thesis that the legislator in formulating the provisions of legal rules can use non-legal concepts, legal concepts and statutory concepts. To reveal the content and establish the meaning of these concepts, he can use general scientific, doctrinal and legal (stipulative) definitions. These three types of definitions correspond to these three types of concepts and are consistent with the practice of their use. It seems that these three types of definitions are sufficient,

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Совета по грантам Президента РФ (проект № МД-137.2020.6).

but only if the specified correspondence is not violated. In addition, it is argued that only legal (stipulative) definitions of statutory concepts, which have a prescriptive nature, are purely normative.

Keywords: concept, definition, normative legal act, legal rule

Omnis definitio in iure civili periculosa est:
parum est enim, ut non subverti posset

Javolenus Priscus

Высказывание, приведенное в качестве эпиграфа к данной статье, хотя явно и отсылает к гражданскому (цивильному) праву, но его вполне можно использовать и в других отраслях права, равно как и в более широких контекстах. Однако эта мысль Яволена, являясь по сути верной, в современной теории или философии права может оказаться и оказывается в некотором смысле тривиальной. И вот почему. С одной стороны, законодатель (или иной правоприменитель) не может совсем отказаться от использования определений, но, с другой стороны, он вынужден использовать эти определения правильно, осмотрительно, осторожно, потому что любое определение всегда может оказаться несовершенным, незавершенным или просто несоответствующим правилам его построения. Но все не так просто, ибо сразу же возникает несколько непростых вопросов. К каким понятиям какие определения следует применять? Зависит ли конкретный вид определения от специфики определяемых понятий? Если такая зависимость есть, то зависит ли это от природы самих понятий и определений или же от конкретной ситуации, политического контекста или индивидуальных предпочтений? И наконец, пожалуй, самый важный вопрос: какие определения, применяемые в юриспруденции, будут нормативными?

Выбор определения в многом зависит от специфики определяемых понятий. И хотя этот тезис нуждается в более подробном обосновании, но для целей моего текущего исследования его доказательств не потребуется. Достаточно лишь самой констатации. Это позволяет допустить, что понятия, которые законодатель (или иной правоприменитель) может использовать при формулировании положений правовых норм, можно условно разделить на три группы: неправовые понятия, правовые понятия и понятий закона (или иного нормативного правового акта) [5, с. 97].

Неправовые понятия. Здесь следует особо отметить, что если в нормативных правовых актах используются неправовые

понятия, т.е. понятия, которые не принадлежат праву (или юридическому языку), то по этой причине они правовыми не становятся. Например, ст. 5 Лесного кодекса РФ, несмотря на характерное название «Понятие леса», гласит: «Использование, охрана, защита, воспроизводство лесов осуществляются исходя из понятия о лесе как об экологической системе или как о природном ресурсе». Очевидно, что это определение, являясь неполным и незавершенным, не раскрывает содержания понятия леса, требуемого для регулирования соответствующих правовых отношений, и не делает это понятие правовым. Здесь ничего не говорится о том, что такое лес, или о том, что лесом считается. Отсылка в этом определении к тому, как сложилось понимание леса в исследованиях по экологии или лесоводству, можно рассматривать как минимальное требование к содержанию этого понятия, оставляя тем самым возможность его переопределения и уточнения ввиду изменчивости правоприменительных практик. Но каким бы ни было определение леса, оно все равно будет опираться или учитывать, так сказать, специальное (научное) понимание леса. В равной степени это относится и к другим «техническим» понятиям, часто встречающимся в нормативных правовых актах. Но очевидно, что неправовые понятия не могут ограничиваться исключительно техническими понятиями. К этой группе следует отнести и такие понятия, как жизнь, свобода, равенство, справедливость, человек и др., которые часто встречаются в текстах законов, но не становятся по этой причине правовыми. Подобного рода *неправовые*, общепотребимые понятия, как правило, используются в их устоявшемся понимании, т.е. с тем содержанием, которое закрепилось в их обыденном, неправовом словоупотреблении. Такие понятия, как правило, не нуждаются в полных, исчерпывающих определениях, достаточно лишь общей отсылки к его обычному употреблению (как в примере с понятием леса).

Правовые понятия. Сказанное, однако, не относится к понятиям, имеющим исключительно юридический характер, т.е. к понятиям, сформулированным в юридическом языке, как, например, собственность, правоотношение, субъективное право, юридическое лицо и т.д. Очень удачно по этому поводу выразился А. Росс. Он утверждал, что такие понятия выражаются «системными терминами» [4, с. 231]. Их эпистемологическая особенность состоит в том, что они не обозначают некие факты, которые могут быть подведены под действие норм, напротив, они имеют исключитель-

но логическую функцию, а именно: установить методическое соответствие между дизъюнктивным множеством обуславливающих фактов и конъюнктивным множеством юридических последствий. К ним не применимы эксплицитные определения (например, родовидовые определения), т.е. определения, являющиеся эксплицитным формулированием значений терминов, но в качестве системных терминов их можно определить путем указания правил их использования (например, контекстуально) [4, с. 223]. Иначе говоря, юридические факты (понимаемые в широком смысле, а не в специальном, как основания возникновения правоотношений) не могут подтвердить или опровергнуть теоретические утверждения, поскольку теоретические юридические термины не выводимы из терминов наблюдаемых юридических фактов. Стало быть, нужно совершенно иное понимание как самих теоретических юридических терминов, так и способов их определения. Такие теоретические термины должны пониматься как своего рода квазитермины, которые не имеют собственного значения, но выполняют роль системных терминов, отражающих логическую связь между нормами и юридическими фактами, содержание которых неявно задается правилами, которыми руководствуются судьи при вынесении решений.

Понятия закона. С этой группой понятий все гораздо сложнее. С одной стороны, они, определенно, отличаются от собственно правовых понятий, но с другой стороны, выступают особой разновидностью последних [3, с. 33-34]. Н. Ф. Ковкель считает, что специфика понятий закона заключена в их двойственной логико-правовой природе, т.е. в том, что они обладают как логическими, так и юридическими признаками. Понятиям закона как формам мышления присущи все характерные черты понятий, традиционно выделяемые формальной логикой. В то же время они обладают сугубо юридическими признаками, наиболее важным среди которых является «специфическая форма их объективизации – фиксация в тексте закона с помощью языковых средств» [3, с. 34]. Однако не совсем понятно, что Н. Ф. Ковкель имеет в виду под выражением «специфическая форма объективизации»: то ли речь идет об особой онтологии понятий закона, то ли о способе их репрезентации. Ни тот, ни другой вариант не представляются мне удовлетворительными. Ведь «с помощью языковых средств» в тексте закона «фиксируются» (или могут «фиксироваться») не только собственно понятия закона, но и правовые, и неправовые понятия, как

было показано выше. Получается, что и правовые, и неправовые понятия после «фиксации» в законе становятся понятиями закона? Может быть по этой причине (в случае положительного ответа на этот вопрос) Н. Ф. Ковкель утверждает, что понятия закона выступают особой разновидностью правовых понятий. Но и такой вариант не рассеивает имеющиеся сомнения. Мне представляется, что именно определение (вернее, соответствующий его тип) указанных трех видов понятий может оказаться тем методологическим инструментом, который способен ситуацию несколько прояснить.

Итак, в качестве первой посылки будем считать, что законодатель, иные правотворческие органы, а также суды в принимаемых ими правовых актах могут использовать правовые понятия, неправовые понятия и понятия закона. Не всегда эти три вида понятий после юридизации (или легализации) становятся или остаются ясными и понятными. Второй же посылкой будет выступать вопрос их определения, который приобретает в этом смысле первостепенное значение. Но этот вопрос не так прост, как может показаться. В современной юридической литературе (как отечественной, так и зарубежной) можно найти разные на него ответы, подчас совершенно противоположные.

Какими же все-таки определениями законодатель может воспользоваться? В наиболее общем виде он может воспользоваться следующими определениями: общенаучными определениями, разработанными прежде всего логикой и математикой, доктринальными определениями, сформулированными учеными-юристами в процессе теоретического познания права и регулируемых им отношений [3, с. 26], а также выработать свои собственные определения при условии, что они не будут нарушать общих законов и правил логики. Последние в отечественной юридической науке получили название «легальных определений (дефиниций)», т.е. «определений, данных законодателем, иными правотворческими органами, судами в принимаемых ими правовых актах, вынесенных в пределах компетенции этих органов» [1, с. 33], в то время как в зарубежной литературе их принято именовать стипулятивными определениями (*stipulative definition*). Эти три вида определений можно приложить к указанным трем видам понятий следующим образом.

Общенаучные определения следует применять для раскрытия содержания неправовых («технических») понятий, которые

могут использоваться в текстах нормативных правовых актах, как например, понятие леса в Лесном кодексе РФ. Общенаучных определений достаточно много: реальные и номинальные, аналитические и синтетические, явные и неявные, полные и неполные, остенсивные и вербальные и др. [2]. Выбор конкретного вида зависит от множества факторов и требует учета различных обстоятельств и условий речевой ситуации. Не все они могут использоваться в юриспруденции, поскольку большинство из них были разработаны для потребностей других наук, прежде всего, для логики и математики. Даже такое, казалось бы, традиционное определение, как родовидовое определение, разработанное еще Аристотелем и неоплатониками, в современной юридической науке вызывало и вызывает острые дискуссии. Кроме того, законодатель должен хорошо разбираться в нюансах этих определений, чтобы подобрать наиболее подходящий вид. Однако не всегда в этом есть необходимость. Законодателю проще либо сделать отсылку к специальной области знаний или профессиональной сфере, как в примере с лесом, либо воспользоваться словарными (лексическими) определениями, которые описывают общеупотребимое значение понятий. Последние необязательно включать в тексты законов, за исключением, пожалуй, ситуаций, когда надо указать, какое лексическое определение среди имеющихся других законодатель считает наиболее предпочтительным, или же когда он желает избавить субъектов права от необходимости искать значение незнакомого термина или понятия в словаре.

Доктринальные определения используются для раскрытия содержания правовых понятий. Предметом исследования и теоретического осмысления ученых-юристов как раз и выступают различные понятия, имеющие фундаментальное значение для прояснения не только концептуальных взаимосвязей, в которые они могут вступать, но и их природы и того влияния, которые они могут оказывать на поведение человека и общественные отношения. Например, понятия «правовая норма», «правоотношение», «механизм правового регулирования», «правовое воздействие», «юридическая ответственность» и др., формируя понятийно-категориальный аппарат юриспруденции, выступают необходимой предпосылкой появления других понятий, таких как «субъективное право», «юридическая обязанность», «правонарушение», «уголовное правоотношение» и др. Приходя к консенсусу или достигая минимального согласия по поводу содержания того

или иного понятия, ученые-юристы не просто обеспечивают законодателя релевантной и консистентной информацией, а также рабочими определениями, которыми он может при желании воспользоваться, но вырабатывают определенные правила словоупотребления, создают условия для единообразного понимания правовых понятий, повышая тем самым эффективность правового регулирования.

Помимо (а иногда даже и вопреки) доктринальных определений законодатель может разработать собственные определения – «**легальные определения (дефиниции)**», как их называет Л. Ф. Апт. При этом автор отмечает, что доктринальные определения не противопоставляются легальным, поскольку отдельные легальные определения, прежде чем найти отражение в актах законодательства, на протяжении многих лет разрабатывались в контексте юридической науки и практики [1, с. 33]. Но как тогда отличить эти два вида определений, заимствованы ли они у ученых-юристов или же созданы законодателем? Ответить на это вопрос позволяет теория **стипулятивных определений**. В отечественной науке стипулятивные определения не получили широкого распространения, равно как и не утвердился однозначный перевод термина *stipulative definition*. Например, Д. П. Горский переводит «стипулятивные определения» как *выборочные определения*, т.е. как «определения неизвестного нам выражения, которое употребляется в разных контекстах в различных значениях и которое предполагает процедуру выбора одного из значений, подходящих для данного случая» [2, с. 10]. Интересную формулировку стипулятивных определений предложил К. Попа: «В *переквалифицирующих (или стипулятивных)* определениях познающий агент выступает как автономный создатель семантических правил и норм, как индивидуальный строитель языка, адекватного определенному опыту и деятельности. В этом случае агент обладает максимумом свободы в лингвистическом конструировании, поскольку оно ограничено лишь мерой его практического и теоретического опыта, грамматическими нормами и категориями, которыми он пользуется, и, конечно, структурой предыдущих лексических соглашений, на основе которых агент сформировался как мыслящее существо» [7, с. 112]. Примечательно, что последнюю формулировку можно применить к законодателю, который при определении понятий правовых норм тоже ограничен своим практическим и теоретическим опытом и грамматическими правилами языка. Но это, скорее,

идеальная ситуация, потому что часто бывает, что «посредством определений законодатель закрепляет собственное понимание понятий, содержание которых в правовой науке и юридической практике определено неоднозначно, и поэтому в процессе правоприменения это может порождать и порождает известные затруднения в понимании смысла, духа действующего закона» [1, с. 24]. Иначе говоря, стипулятивными являются определения, в которых новым или существующим терминам придается специфическое значение в целях аргументации или дискуссии в данном контексте [6, с. 82]. Такие определения имеют форму «Под *x* здесь следует понимать то-то и то-то». Их основная задача – заменить сложное выражение более простым. Исходя из такого понимания легальных (стипулятивных) определений, они вполне могут применяться для определения понятий закона. Еще одним важным моментом является то, что только стипулятивные определения понятий закона, которые имеют прескриптивный (предписывающий) характер, являются в чистом виде нормативными. В то время как ни реальные, ни лексические определения в юридическом смысле таковыми не являются. Будучи нормативными предписаниями, стипулятивные определения, однако, не предписывают каких-либо конкретных правил поведения субъектам права, а способствуют единообразному пониманию субъектами понятий и терминов, содержащихся в тексте закона.

Таким образом, вопрос о том, что понимается под понятиями, которые законодатель может использовать при формулировании правовых норм, тесно связан с вопросом о том, какие именно определения он может к ним применять. Мне представляется, что речь может идти от трех видов понятий – неправовые, правовые и понятия закона – и трех соответствующих им определений – общенаучные, доктринальные и легальные (стипулятивные). Эти три вида определений удачно согласуются со способами использования понятий. Например, законодатель может воспользоваться уже имеющимися понятиями, снабдив их при необходимости общенаучными определениями (если следует уточнить некоторые признаки понятия), может внести в них необходимые изменения, применив доктринальные определения (если изменились лингвистические практики их употребления), или же разработать новые понятия с помощью легальных определений. И только последние будут обладать нормативным характером.

Литература

1. *Алт Л.Ф.* Легальные определения в законодательстве и судебной практике. М.: Российская академия правосудия, 2010.
2. *Горский Д.П.* Определение: логико-методологические проблемы. М.: Мысль, 1974.
3. *Ковкель Н.Ф.* Логика и язык закона. Минск: Право и экономика, 2009.
4. *Оглезнев В.В., Суровцев В.А.* Альф Росс об определении в юридическом языке // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2018. № 41. С. 221–236.
5. *Оглезнев В.В.* Определение как способ формирования правовых понятий // Труды Института государства и права РАН / Proceedings of the Institute of State and Law of the RAS. 2020. Т. 15. № 3. С. 92–105.
6. *Олейник П.И.* Стипулятивный характер принципа Юма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 40. С. 81–88.
7. *Попа К.* Теория определения. М.: Прогресс, 1976.

Юрий Евгеньевич Пермяков

Самарский национальный исследовательский университет, Самара

ПРАВОВАЯ ЗАЩИТА И ОХРАНА ПРАВОПОРЯДКА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРАВОСУДНОСТИ

Аннотация. Ни социология, ни догматическая юриспруденция не сформулировали концептуально ни сущность, ни признаки юридической защиты. Считается, что судебная форма защиты субъективного права при осуществлении правосудия представляет собой юридическое явление. Однако по мере перечисления мер легитимного воздействия, назначаемые юрисдикционным органом в качестве восстановления нарушенного права или наказания виновного лица, сомнения в их юридическом характере нарастают. Решение проблемы предлагается посредством придания концептуального значения понятиям юридического и правосудного. Становление суда в качестве самостоятельной ветви власти порождает непривычную для российского законодателя парадигму суждения: чтобы какая-то область социальной жизни могла стать предметом правового регулирования, она первоначально должна мыслиться им как сфера судебного контроля в сфере реализации субъективных прав и свобод граждан.

Ключевые слова: субъективное право, правосудность, правовая защита, правопорядок, правосудие.

Yuri E. Permyakov

Samara National Research University, Samara

LEGAL PROTECTION AND PROTECTION OF LEGAL ORDER IN MODERN REPRESENTATIONS ON JUSTICE

Abstract. Neither sociology nor dogmatic jurisprudence formulated conceptually either the essence or features of legal protection. It is believed that the judicial form of protection of subjective rights in the administration of justice is a legal phenomenon. However, as the list

of measures of legitimate influence appointed by the jurisdictional authority as restoration of the violated right or punishment of the guilty person, doubts about their legal nature are growing. The solution to the problem is proposed by giving conceptual meaning to the concepts of legal and judicial. The formation of the court as an independent branch of government gives rise to a paradigm of judgment that is unusual for the Russian legislator: in order for some area of social life to become the subject of legal regulation, it should initially be thought of as a sphere of judicial control in the sphere of exercising the subjective rights and freedoms of citizens.

Keywords: subjective law, justice, legal protection, law, order.

Предпринимаемые в науке попытки уяснить специфическое содержание правовой защиты субъективных прав, которая вменяется в обязанность государству, обычно постигает неудача, закономерно сопутствующая тавтологичным определениям. Вот один из типичных примеров: сначала авторами заявлено о необходимости отличать правовую защиту от понятия правовой охраны, а затем предложено понимать одно через другое. Правовая защита, по мнению В.П. Беляева и Ж.Д. Антонова, это «нормативно закреплённая, осуществляемая с помощью правовых средств деятельность управомоченных субъектов (государства, государственных органов, должностных лиц) либо непосредственно гражданина, имеющая целью охрану прав и свобод человека, обеспечение их соблюдения, применяемая в случае негативного воздействия на охраняемые объекты, права и свободы, а также при наличии реальной угрозы их нарушения» [1, 8].

До сих пор ни социология, ни догматическая юриспруденция не сформулировали концептуально сущность и признаки правовой защиты, возможно, по той причине, что понятие права, определяемое в широком социальном контексте, неизбежно теряет собственную специфику, которая скрывается в производстве юридических смыслов и значений. Само же понятие «юридического», как это ни странно, расположено за пределами этих наук. Социология, не различая специфики юридических значений, видит в них прежде всего властный дискурс и конвенциональные смыслы, практикуемые в границах игрового пространства. Догматика права целиком погружена в область юридических значений, установленной законодательной инстанцией, поэтому не испытывает нужды в уяснении специфики и границ собственно юридического.

Считается очевидной истиной, что судебная форма защиты субъективного права представляет собой юридическое явление.

Однако перечисление средств легитимного воздействия, избираемых юрисдикционным органом в качестве меры ответственности виновного лица, порождает сомнения в их юридическом характере. Если некоторые из этих мер предполагают правосубъектность правонарушителя и участие его самого в исполнении наложенного судом взыскания, например, в случае уплаты штрафа, компенсации причиненного ущерба, сноса самовольно возведенного строения, то в других случаях меры воздействия совершенно игнорируют волю правонарушителя, например, при назначении смертной казни, лишении свободы, высылке за границу, лишении гражданства или отказе выдать тело погибшего террориста родственникам правонарушителя. Довольно-таки самонадеянно было бы констатировать юридические отношения там, где воля участника правоотношения не имеет юридического значения. Иными словами, нельзя исключать возможность того, что под видом юридической защиты мы можем встретить акты совершенно иной социальной природы – регламентированную законом политическую расправу, моральное порицание, религиозный ритуал очищения или пресечение деятельности, подрывающей общественную безопасность.

Защита возможна лишь в упорядоченном социальном пространстве, поскольку объект охраны всегда представляет собой некую структуру, деформация которой и представляет собой опасность в ее наиболее абстрактном виде. Защита может быть оказана лишь тому, что подлежит охране в качестве ценности и понесло урон. Если опасность с точки зрения правопорядка всегда исходит извне, оказание защиты имеет для системы отношений автономный смысл и предполагает солидарность как политико-правовое состояние общества[2].

Борьба как некий естественный способ бытия, характерный для стихийного и неупорядоченного пространства, рано или поздно завершается установлением правил, подчинение которым гарантирует защиту части со стороны учреждаемой власти целого. В отличие от борьбы защита естественным образом производна от господства целого над своими частями. Любая система имеет в себе механизмы, обеспечивающие постоянство ее структуры. В социальных системах потребность в защите может испытываться ролевым исполнителем каких-либо функций при безусловном понимании собственной принадлежности той или иной социальной системе: ее онтологическая состоятельность определяет меру реальности всех составляющих ее элементов. Где нет вза-

имной ответственности части и целого, защита не востребована и было бы странным именовать частями либо элементами то, что не образует целостность и не нуждается в силу этого обстоятельства в каком-либо покровительстве.

Состояние общества, в котором любая общественная инициатива и поступок могут стать предметом оценки с позиции способности к справедливому суждению инстанции Аристотелем было названо правосудностью. Это не вполне ясное понятие привлекает современных исследователей, которые доверяют интуиции великого философа.

Аристотель обращается в «Никомаховой этике» к понятию правосудности в рассуждении о справедливости и правосудии, которые возможны в силу общего закона соразмерности и пропорциональности всего сущего. Возможно, если «правосудность», т.е. «dikaiosynê» («дикайосине»), переводить словами «справедливость», «правда», «право», мы были бы избавлены от обсуждения категориального значения правосудности, но тогда бы пришлось усложнять понимание справедливости и вводить понятие, обозначающее справедливость, явленную в законе, и степень возможности ее реализации в процессе осуществления правосудия. Справедливость не достигается одной лишь индивидуальной склонностью к добродетели («складом души») и личным выбором (мнением). Представляется, что Аристотель неслучайно вводит это понятие наряду с понятием справедливого и законного, хотя и определяет правосудное посредством законопослушного и справедливого [3, 146]. Правосудно то, что следует закону, но почему тогда «все законное в известном смысле правосудно»? Л.В. Батиев отмечает спорное, как он пишет, различие у Аристотеля права и закона: «Право» Аристотеля не регулирует отношения, оно является выражением состояния законосообразности, достигаемого сторонами самостоятельно или посредством суда»[4, 171]. Действительно, несовпадение понятий права и закона уже давно вызывает споры. Однако представляется, что «состояние законосообразности» в качестве понятия применимо не к индивидуальному правовому конфликту, а лишь к обществу, которое в этом своем состоянии подчинено логике права, а не насилия. Стало быть, правосудное – нечто большее, чем правомерность индивидуального поступка, личная способность должностного лица к справедливому решению и законность правоприменительного акта. Правосудность, отмечает Аристотель, есть то, в силу чего правосудный считается

способным поступать правосудно по собственному выбору [3,158]. Политико-правовая солидарность определяет ту меру, в которой принуждение к добродетели оказывается избыточным.

Тот, кто принимает решение, по мнению Аристотеля, занят поисками и расчетом. Правильность решения в его учении отличается от знания, и потому решение не может быть истинным. Решение не открывает истину, но служит поступку. Как предмет выбора добродетельного мужа оно производит некую жизнь, которую Аристотель не называет, но о которой говорит иносказательно. Мудрость и расчётливость «нечто производят, однако не так, как искусство врачевания – здоровье, а как здоровье – здоровую жизнь; и в таком же смысле мудрость создает счастье, потому что, будучи частью добродетели в целом, она делает человека счастливым от обладания добродетелью и от деятельного ее проявления» [3,187].

Правосудные решения производят социальный эффект, они формируют общество, в котором возможен «счет», т.е. исчисляемую наукой соразмерность. Соответственно, неправосудность судебного решения или приговора составляет не столько юридическую характеристику акта применения права, как это понимается в процессуальной науке [5], сколько указывает на его социальное качество: она устраняет из общества возможность нормативного обоснования должного равенства и распределения благ, впуская в нормативно упорядоченную жизнь произвол, насилие и несправедливость.

Однако выбор невозможен в отношении того, что неизменно: «никто не принимает решений ни о том, что не может быть иным, ни о том, что ему невозможно осуществить» [3,177]. Аристотель признает, что полисное правосудие частью естественно и частью – узаконено. Выяснению обстоит его понимание того, каким образом «естественные» компоненты правосудия участвуют в производстве суждения и составляют предпосылку рассудительности в качестве «принципов» как посылок силлогизма, не выводимых силлогистически [5,175].

Поскольку ни один правопорядок не находится в состоянии завершенной упорядоченности, его охрана составляет компетенцию государственных учреждений, наделенных соответствующими властными полномочиями. Иначе говоря, защита права опирается на политическую борьбу, в которой достигается политическое решение (учреждение нормы и системы правосудия), и в качестве своей естественной предпосылки предполагает охрану государ-

ственности как некое упорядоченное состояние общества, в котором возможен «счет» (правопорядок, правосудность).

Центральное положение суда в системе государственно устроенного общества с позиций доктрины естественного права объясняется тем, что суд не является обычным правоприменительным органом, он творит право посредством решений соразмерно представлениям о соразмерности и справедливости в предписанной законом форме. В его полномочия не входит наделение правами, он лишь признает право тех, кто им обладает, если в ситуации неопределенности или нарушения владелец права не может им воспользоваться, и обязывает к этому других. Таким образом, защита права не представляет собой ни политическое решение (акт личной воли), ни учреждение нормы, в которой предписаны обязанности или декларированы правовые возможности. Защита права производится актом правосудия, этой компетенцией не обладает ни одно другое государственное учреждение.

Современная правовая идеология постулирует обоюдную принадлежность личности и государства, объявляя человека высшей ценностью. Права и свободы человека и гражданина, как установлено в ст. 18 Конституции России 1993 г., определяют смысл, содержание и применение законов, деятельность законодательной и исполнительной власти, местного самоуправления и обеспечиваются правосудием. Однако из приоритета общества над личностью следует необходимость в узаконении полномочий власти и обязанностей подчиненных. Категория субъективного права не вписывается в систему представлений о государстве, если оно манифестирует себя как основание социума, а собственные функции производны исключительно соображениями о системности целого, т.е. охраной правопорядка и обеспечением национальной безопасности. Дж. Агамбен на этот счет высказался так: «охраняемая» демократия уже не является демократией, и конституционная диктатура, подчиненная парадигме безопасности как обычной управленческой технологии, неизбежно ведет к установлению тоталитарного режима [6,26; 6,29]. Государство в силу внешних обстоятельств или внутренних конфликтов нередко оказывается неспособным защищать граждан. В такой исторической ситуации защита права приобретает исключительно политический смысл и формулируется как необходимость защиты самого государства, точнее – укрепление легитимности политического режима, способного обеспечить реализацию права и, соответственно, правосудие.

Защита права и охрана правопорядка, таким образом, неустрашимы из двуединой сущности правосудия, в котором в зависимости от политической ситуации внутри страны и ее международного положения оба эти начала находятся в состоянии динамического равновесия. Дискуссия К. Шмитта и Г. Кельзена о гарантиях конституции (политическая воля или конституционная норма), ложная в самой постановке о «гарантах» как неизменной функции социального обстоятельства, не решается доктринальным образом. Соотношение этих приоритетов в государственной политике исторически изменчиво. Индивидуализм с его требованием уважения к правам человека вряд ли составляет общественную ценность в случае реальной для социума опасности и необходимости выбора эффективной стратегии коллективного выживания. В свою очередь обеспечение правопорядка и укрепление государственности не мотивирует граждан на участие в политической жизни, если в публичном пространстве эти меры лишены индивидуального смысла и не образуют материальной основы для правовых притязаний. Поэтому обоснование субъективного права и, тем более, его государственная защита в качестве принципа правовой политики составляет актуальную задачу современного правоведения. Время от времени этот дискурс подвергается идеологической критике. Так, в контексте рассуждений об укреплении национального суверенитета правозащитная тематика нередко трактуется как пример иностранного вмешательства, а правозащитникам вопреки конституционному положению о равноправии граждан навязывается статус «иностранного агента».

В общем виде правовая защита представляет собой процессуальную деятельность компетентных органов власти по опровержению каких-либо правовых суждений и пресечению неправомерных действий, наносящих ущерб объектам правовой охраны. Ведущиеся научные дискуссии нацелены на уяснение этого понятия и отграничения его от других, похожих по смыслу, – таких, например, как правовое регулирование, правовая охрана, реализация права, меры юридической ответственности и т.д. [7].

На практический интерес различения правоспособности и субъективного права в свое время был достаточно точно указан советским правоведом Д.М. Чечотом: для судебной защиты важно знать, что именно способно выступить ее объектом – субъективное право или законный интерес [8,12]. Поскольку процессуальный закон обязывает суд при вынесении решения указать

на конкретные способы восстановления нарушенного права, в судебной практике порой возникают трудности формулирования судебного решения при оспаривании законности чьих-либо действий. Не во всех случаях оказывается возможным произвести реституцию или компенсировать моральный вред. Так, при установлении превышения полномочий со стороны должностного лица, например, при проведении обыска или ночного допроса, юридическая квалификация содеянного может не вызывать сложностей, но как восстановить нарушенное право, если машина времени еще не изобретена? В таких случаях юридическая техника прибегает к фикциям, посредством которых нечто случившееся признается юридически значимым или ничтожным, т.е. не имеющим юридического значения при последующей выработке официального решения по делу, в рамках которого проводились данные следственные действия.

Различение защиты субъективного права и охраны правопорядка помогло бы участникам судебного процесса от обременительных в профессиональной деятельности дискуссий о выборе стратегических ориентиров при оказании юридических услуг. Адвокат, следователь, прокурор или судья не должны участвовать в политических дискуссиях там, где уместны категории правосудности. Неразбериха в функциях правоохранительных учреждений, например, совмещение обязанностей охраны правопорядка и административной юстиции, затрудняет законодателю создавать юридические механизмы защиты права, отвечающие своему назначению. Далеко не все формы правового реагирования на совершенное правонарушение можно считать защитой от посягательства, тем более в ситуации, когда оно уже состоялось. И если согласиться с тем, что объектом защиты выступает субъективное право, вряд ли меры, нацеленные на укрепление охраны правопорядка и продиктованные соображениями общественной безопасности, могут его восстановить. Интерес вызывает также само «восстановление» субъективного права, которое мыслится в современной юридической литературе скорее как метафора или юридическая фикция, нежели научная категория.

Требование защиты собственного права, т.е. юридически признанного статуса входит в содержание правосубъектной личности и составляет важнейшее условие ее действительности и дееспособности. Отказ от защиты собственного права юридически ничтожен и логически невозможен.

Право на судебную защиту не может быть реализовано, если между субъектом права и судебной инстанцией нет основательных соображений для вступления в правовую коммуникацию. Нельзя кого-либо назначить инстанцией исключительно по формальному основанию, наделив властным образом соответствующей компетенцией. Суд не состоится лишь по причине вынесения обязывающего решения. Имитация правосудия или демонстративный отказ от осуществления правосудия чреват для государственности тем, что участники социальных отношений в поисках эффективной защиты своих интересов вынуждены ставить вопрос о недоверии к политико-правовому режиму и утрате им своей легитимности.

В таком случае исследование субъективного права в качестве правовой конструкции нуждается в такой методологии, которая бы позволила выразить императив существования в границах собственного смысла. Наука, подчиненная социальной прагматике, такими возможностями не располагает и о такой задаче не подозревает, поскольку ее объекты чему-то подчинены и существование которых обусловлено чем-то внешним. Таковы, например, рассуждения об «инструментальной» ценности права. Напротив, в соответствии с новой парадигмой субъективное право предполагает механизм юридической защиты, необходимость которого заключена в самой природе субъективного права. Здесь возрастает вероятность тавтологических определений, которые неизбежны для философской традиции рассуждений с опорой на тождество как имманентную связь понятия и вещи. Фундаментальные правовые принципы невозможно объяснить и обосновать без неизбежных тавтологических оборотов речи, поскольку абсолютные ценности не предназначены к служению чему-то еще помимо собственной реализации. Е. В. Тимошина вводит понятие нормативной мотивации, чтобы избавить догматику права от поиска условий, при которых открывается юридическая возможность реализации нормы о фундаментальных правах человека: «правовые принципы как категорические – безусловные и незащищенные – нормы являются выражением чистой *нормативной* мотивации, исключающей «*потому что*»– и «*для того чтобы*»-мотивы при исполнении предписываемой правовым принципом обязанности: *N.* обязан не «потому что» (основание обязанности – гипотеза) и не «для того чтобы» (последствие неисполнения обязанности – санкция) – эта *абсолютная обязанность* может быть описана только при помощи тавтологического утверждения «*N.* обязан, потому что

обязан», как и корреспондирующее ей право, *абсолютный* характер которого передается с помощью такого же тавтологического утверждения «*N.* имеет право, потому что имеет право», являющегося выражением хрестоматийного суждения о том, что естественными правами человек обладает в силу его принадлежности к человеческому роду» [9,473]. Однако юридическая наука вряд ли может быть построена без обращения к понятиям, которые сами являются собственными основаниями: обязанность должна быть исполнена, потому что это обязанность. Если право нуждается во внешней легитимации и всецело подчинено чуждым для себя смыслам, оно – в качестве самостоятельного явления, подчиненного собственным основаниям, – обременительно для любого политического режима. В таком случае юридическая наука невозможна. Она, как считал Г. Кельзен, не будучи нормативной, обречена быть наукой о природе и мыслить мир в категориях причинности [10, 102-104].

Классическая философия терпит фиаско в онтологическом определении элементов правовой действительности – таких как правовая норма, вина, государственная власть. Правовая защита расположена в этом же ряду. Ее определение будет с различной степенью изобретательности вращаться вокруг утверждения о том, что она есть. Неклассическая философия, порывая с убеждением в тотальности закона тождества, предлагает иную картину, где бы, по выражению Т. Адорно, тождество испытывало беспокорство [11,94].

Подобно тому как в разрешении юридического конфликта нельзя превращать функционирование юридического механизма в самодостаточную цель [12,226], правовая защита прав личности, если не впадать в романтизм, также не может быть декларирована в качестве высшего критерия в оценке эффективности государственности. Этот нелегкий для самой теории права вопрос всегда сопровождал осуществление правосудия и осложнял моральное обоснование карательных притязаний тех, кто пострадал от преступления. Метафизика возмездия объясняет наказание как возвращение преступника к покинутой им в акте преступного деяния своей человеческой сущности и обретению символического единства с общностью (народом), но такой ход рассуждений далек от соображений утилитарной пользы. Между тем, как представляется, понятие защиты следует рассматривать в понятийной системе прагматики, а не метафизики (судьбы).

Следуя в русле аналитического правопедения, можно было бы заявить, что юридической защитой выступает текст, в котором защита явлена отрицанием бессмыслицы, недопущением такого прочтения права, в результате которого наполнение смыслом встречи субъекта права с другими оказывается невозможным. Защита субъективного права, таким образом, может быть сочтена состоявшейся, а субъект правового притязания – признан в полагающемся ему статусе, если посредством юридической формы состоялось подтверждение тождества личности с самим собой в контексте исторически достигнутого типа легитимности. Тогда нарушение субъективного права следовало бы усматривать в опровержении тождественности лица со своим статусом, которое содержится в акте посягательства на права и законные интересы. Но в таком случае необходимо сам акт незаконного посягательства интерпретировать как правовое высказывание и декларацию некоторых правовых смыслов.

Человеческий поступок может наделяться юридическим значением безотносительно к воле самого деятеля. Такой механизм юридической защиты имеет место в уголовном и административном праве, где установление запретов предполагает наделение того, кто их проигнорировал в своем поведении, статусом правонарушителя. Адресат правового запрета не имеет никаких притязаний, которые были бы уместны в акте подчинения. Достаточно просто ориентироваться в пределах правомерного и воздерживаться от социально неприемлемых поступков, если те обозначены и запрещены. Поэтому теория уголовного права не знает такой темы как правовые притязания, если, конечно, речь не идет о праве правонарушителя на соразмерное правонарушению наказание. В случае установления запретов уместнее говорить о борьбе за право, когда усматривают общественную опасность вовне, но не о защите, которая обеспокоена надежностью собственно правовой структуры. Правонарушитель имеет право на справедливое и объективное рассмотрение дела беспристрастным судом, он наделен правом на защиту, но было бы неправильно считать, что запрет устанавливает какие-либо права, подлежащие юридической защите. Право на защиту появляется не у каждого, а лишь у того, кому предъявлено обвинение и кто, таким образом, оказывается внутри охраняемого правопорядка в качестве субъекта права со своими законными интересами. Таким образом, спор о праве возможен, когда уже имеется основание для правового притяза-

ния, в частности, притязания, обусловленного нахождением в охраняемом правовом пространстве и признанием легитимности инстанции, поскольку нелегитимной инстанции правовых притязаний никто не предъявляет.

В споре о праве, который в науке рассматривают как завершающую стадию разрешения правового конфликта, волеизъявления сторон вступают в открытое противоречие [13, 16]. Спор не происходит, если нет критериев его разрешения и процедуры, в рамках которой могло бы состояться оспаривание встречных требований. Иначе говоря, любое оспаривание правомерности всегда затрагивает вопрос о наличии устойчивой правовой структуры, внутри которой уместно итоговое официальное правовое суждение. Поэтому научное определение полномочия или субъективного права, уяснение содержания которых вызывает в научном мире незатихающие дискуссии, должно бы исходить из понятия защиты, в пределах которого и расположены эти фундаментальные юридические категории. Нет таких правомочий, которым бы не полагалась защита, поскольку нет таких вещей, которые бы полностью соответствовали своему понятию о них. Этот методологический ход – рассматривать субъективное право через призму его защиты – имеет косвенное подтверждение в научной традиции выводить субъективное право из норм объективного права и соответствующей интерпретации как дозволенного поведения. Действительно, юридической защите подлежит субъективное право из предположения, что оно есть и что оно нарушено.

Вопрос о сущности и содержании субъективного права в контексте правового общения звучит совершенно иначе, нежели в юридической догматике. Совершенно очевидно, что в рамках теории правовой коммуникации невозможны утверждения о возникновении правоотношений из юридических фактов. Поэтому о правоотношении и его содержании сторонники коммуникативной концепции права и неклассической философии права говорят неохотно, вынужденно заимствуя категории из отвергаемой ими догматики права и придавая им совершенно иной смысл. Схема правовой коммуникации представляется следующей: есть исходный правовой текст, т.е. знаковое выражение правила, есть интерпретирующий этот текст субъект права и есть юридически значимая деятельность субъектов права, которые создают текст права, отличающийся от текста официальных источников. Иначе говоря, признание субъективного права и есть форма его защиты.

Парадокс этого утверждения заключается в том, что вне признания допущение наличия субъективного права логически невозможно. Домогающемуся признания своего субъективного права уже известно то, о чем он спрашивает в рамках юридической процедуры. Так, лицу, бесосновательно привлеченному к уголовной ответственности, заведомо известно о собственной невинности. Как невинному лицу, ему полагается статус свободного человека и оправдательный приговор, снимающий с него все обвинения. Однако уверенность в собственной невинности не может быть положена в основу судебного решения, если она лишена нарративной формы. Можно предположить, поскольку уголовное делопроизводство миновало стадию предварительного расследования, у невинного лица возникла проблема: он оказался уязвим в контексте тех обвинений, которые опираются на полученные доказательства. И потому как бы подсудимый ни оценивал собственный статус и ни формулировал свои притязания на честный и беспристрастный суд согласно собственным убеждениям и ожиданиям, его положение вынуждает считаться с его процессуально-нарративной уязвимостью: у него не нашлось убедительных оснований для прокурора, который мог бы прекратить дело на досудебной стадии. Поэтому конструктивным элементом судебного спора следует назвать юридическую неопределенность. Ее отсутствие, например, в случае согласия ответчика с исковыми требованиями истца, исключают необходимость в дальнейшей судебной процедуре.

Итак, непреложным основанием спора выступают два непреложных условия: личная неопределенность относительного собственного статуса в отношениях с контрагентами и постоянство структуры, в которой каждый раз в рамках конкретного дела могли бы воспроизводиться устойчивые юридические значения. Спор невозможен без отождествления себя, т.е. своего «Я», с собственной принадлежностью – вещью, чьим собственником мнит себя ее владелец, семьей, от имени которой кто-либо защищает ее интересы. Сомнение возникает в наличии убедительных аргументов и способности самой инстанции принять их и оценить по достоинству. Это сомнение принципиально разрешимо, поскольку есть и другое – постоянство структуры, как институциональной в виде наделенного компетенцией учреждения и совокупности юридических процедур, так и метафизической в виде не подвергаемой сомнению абсолютной ценности человеческого достоинства и спра-

ведливости. Правовая неопределенность возникает вследствие политической определенности: спор уместен и подлежит разрешению в рамках существующей политической власти и охраняемого правопорядка. Впрочем, начальная фаза разрешения спора в виде обращения к инстанции может завершиться неудачей, если обнаружится, что заявитель расположен вне сферы ее полномочий и, соответственно, за пределами ценностного пространства, в котором оправданны ожидания реальной защиты. Политическая периодика полна сообщениями о том, что российское общество неоднозначно относится к практике обращений за защитой своих прав в международные организации. Правосудие весьма часто осложняет положение исполнительной власти и затрудняет достижение политических целей, отчего доступ к правосудию и сами его цели находятся в зоне постоянной критики.

Если предположить, что право представляет собой длящийся во времени возобновляемый в каждом акте правоприменения дискурс, правовая защита может быть определена как возвращение смысла, утраченного в акте правонарушения или неправомерного, т.е. незаконного акта применения права. В таком случае опасность, которой противостоит защита, расположена не на уровне реального взаимодействия, а на уровне тех значений, которые прямо или косвенно декларированы в каждом поступке.

Логика законотворческой и правоприменительной деятельности по мере укрепления режима конституционной законности все больше должна подчиняться логике правосудия: модель правовой политики, где во главу угла поставлены ценности правопорядка и организующее начало политической власти, трансформируется в иную, где методы регулирования общественных отношений определяются возможностями институтов судебной власти и правовой культурой всех тех граждан, чья настойчивость в реализации своих притязаний придает смысл праву и очерчивает границы легитимности общественной жизни. Становление суда в качестве самостоятельной ветви власти порождает непривычную для российского законодателя парадигму суждения: чтобы какая-то область социальной жизни могла стать предметом правового регулирования, она первоначально должна мыслиться им как сфера судебного контроля в сфере реализации субъективных прав и свобод граждан.

Литература

1. *Беляев В.П., Антонова Ж.Д.* К вопросу о понятии и признаках правовой защиты // Государственный советник. 2015. № 2. С. 5-8.
2. *Исаев И.А.* Солидарность как воображаемое политико-правовое состояние. М.: Проспект, 2013.
3. *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
4. *Батиев Л.В.* Закон и право в философии Аристотеля // Правоведение. 2004. № 3. С. 165-178.
5. *Тимова А.В.* Понятие правосудности и справедливости приговора по российскому уголовному праву // Философия права. 2009. № 5. С. 117-119.
6. *Агамбен Дж.* *Homo sacer.* Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011.
7. *Амагьров А.В.* К вопросу о понятии «правовая защита» // Российское право: состояние, развитие, комментарии. С. 118-128.
8. *Чечот Д.М.* Субъективное право и формы его защиты. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1968.
9. *Тимошина Е.В.* Проблема юстициальности прав человека в ситуации их конкуренции и принцип пропорциональности // Вестник РУДН. Серия: юридические науки. 2017. Том 21. № 4. С. 464-485.
10. *Кельзен Г.* Чистое учение о праве. СПб.: АЛЕФ-Пресс, 2015.
11. *Адорно Т.* Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003.
12. *Павлов В.И.* От классического к неклассическому юридическому дискурсу. Очерки общей теории и философии права. Минск: Академия МВД, 2011.
13. *Ненашев М.М.* Спор о праве и его место в гражданском процессе. Автореф. дисс. на соискание степени канд. юр. наук. Саратов: Саратовская государственная юридическая академия, 2011.

Николай Николаевич Тузко

СГЮА, Саратов

ЗАЩИТА ОТ ДИФФАМАЦИИ В ЭПОХУ ИНТЕРНЕТА

Аннотация. В работе исследуются проблемы защиты деловой репутации от диффамации в сети Интернет. Автор обращает внимание на возникающую проблему, связанную с взаимодействием двух ключевых ценностей, лежащих в основе дискредитации прав граждан и организаций: свободы выражения мнений и деловой репутации. В частности, рассмотрено ограничивающее влияние защиты деловой репутации на реализацию свободы слова. Анализируются этические вопросы распространения порочащих сведений в сети Интернет. Особое внимание уделяется динамике реформирования законодательства и подходах ученых к пониманию деловой репутации как нематериального блага личности и организации. Выявляются закономерности связей между политической, экономической, социальной обстановкой и судебной практикой по делам о диффамации, а также влияние судов на формирование законодательства о диффамации. Обосновывается необходимость переосмысления подхода к имеющимся нормам о деловой репутации и ответственности за их нарушение.

Ключевые слова: диффамация, контент, свобода выражения мнения, судебная практика, репутация, Интернет, плюрализм.

Nikolay N. Tuzko

SSLA, Saratov

PROTECTION AGAINST DEFAMATION IN THE INTERNET AGE

Abstract. The paper examines the problems of protecting business reputation from defamation on the Internet. The author draws attention to the emerging problem associated with the interaction of two key values underlying the discrediting of the rights of citizens and organizations: freedom of expression and business reputation. In particular, the limiting influence of the protection of business reputation on the implementation of freedom of speech is considered, and the ethical issues of the dissemination of defamatory information on the Internet are analyzed.

Special attention is paid to the dynamics of legislative reform and the approaches of scientists to the understanding of business reputation as an intangible benefit of the individual and the organization. The author reveals the patterns of relations between the political, economic, social situation and judicial practice in defamation cases, as well as the influence of the courts on the formation of defamation legislation. The article substantiates the need to rethink the approach to the existing norms on business reputation and responsibility for their violation.

Keywords: defamation, content, freedom of expression, judicial practice, reputation, Internet, pluralism.

Интернет является неотъемлемым фактором при проведении для любой значимой реформы законодательства. Именно на просторах интернета происходит информационная борьба между различными субъектами за свои интересы. Интернет оказал беспрецедентное влияние на две ключевые ценности, лежащие в дискредитации прав граждан: свободы выражения мнений и защиты репутации.

Важнейшей и значимой проблемой на международном уровне является роль интернет-провайдеров, таких как Facebook и Google, в облегчение интернет-коммуникации и степень юридической ответственности, которую они должны нести за оскорбительный интернет-контент.

Интернет также создал новые проблемы в многонациональном охвате. Сама природа интернета выходит за пределы географических границ. Это создает значительные практические проблемы для любого региона или страны, пытающейся регулировать дискредитирующие онлайн-высказывания, отстаивать юрисдикцию в отношении исков о диффамации и обеспечивать соблюдение своих законов и судебных решений.

Обе ценности (репутация и свобода выражения мнений) основаны на нормах общества и контексте их содержания. В результате нормы о диффамации особенно необходимы обществу, в которых они действует, и находятся под их влиянием. Проблема заключается в том, что имеющиеся нормы защиты от диффамации были в значительной степени разработаны в конце 20 века и находились под влиянием обстановки того времени, в которых репутации ценилась как собственность, которая должна быть защищена посредством судебного разбирательства как право собственности. Аналогичные социальные ценности разделялись и более широким слоем общества. В этом социальном контексте

закон, как правило, придавал относительно большее значение защите репутации.

Напротив, современное общество является относительно плюралистичным и разнообразным, основанным на принципах равенства и индивидуальных свобод. Наши представления о репутации и свободе выражения мнений эволюционировали в ответ на социальные и правовые силы, такие как конституционное закрепление свободы выражения мнений, права человека, глобализация и развитие массовых коммуникаций. взаимодействие. Законодательство о диффамации развивалось в ответ на эти изменения в каждом конкретном случае, периодически дополняясь новыми нормами. Правовая тенденция заключается в том, чтобы придавать относительно больший вес защите свободы выражения мнений.

Интернет произвел революцию в том, как мы общаемся. Он мгновенно вводит нас в контакт с потенциально глобальной аудиторией, и мы можем, если захотим, говорить с этой аудиторией анонимно. Публикации также становятся все более электронными, будь то традиционные СМИ, цифровые новости, блоги или сообщения в социальных сетях. Эти события и то, как мы общаемся, по понятным причинам оказало огромное влияние на закон, призванный регулировать коммуникацию. А способность интернета связывать людей и группы превратила нас в сетевое общество, где существуют сообщества общих интересов независимо от географии. Это повлияло на наше понимание и ожидания в отношении репутации и конфиденциальности и поставило под сомнение некоторые основополагающие положения норм о диффамации.

Кроме того, диффамация в эпоху интернета становится все более транснациональным явлением. Там, где когда-то диффамация была главным образом местной проблемой, обусловленной стандартами местного сообщества, онлайн-диффамация может происходить одновременно по всему миру. Одним из следствий этого явления является то, что между различными юрисдикциями возникают все более общие правовые вопросы. Например, ЕСПЧ в своем решении по иску правительства Москвы о диффамации к столичной газете в связи с публикацией критического интервью о реставрации исторического комплекса «Царицыно» указал, что защита репутации не должна превалировать над свободой выражения мнений [1].

До появления интернета споры о диффамации были сосредоточены на газетных статьях, книгах, журналах, радио-и телевизи-

онных передачах. Ответчик этой в рамках этой парадигмы был профессиональной организацией средств массовой информации, публикующей в общественных интересах и подчиняющейся стандартам профессиональной журналистики. Суды выносили решения основываясь на внутреннем убеждении исходя их критерия справедливости. Представляется, что сложившаяся система, опиравшаяся на критерий справедливости в современных условиях развития интернета, потеряла свою актуальность.

Шведский юрист и философ А.В. Лундштедт выступает решительным противником использования метода справедливости в качестве руководства судьям для поиска решений правовых проблем. В противном случае, в целях достижения действительно «справедливого» юридического решения, судья должен принять во внимание целый комплекс обстоятельств, таких как, например, финансовое состояние сторон» [2, с. 5].

Нормы защиты о диффамации развивались в первую очередь для рассмотрения особенностей этих случаев. И реформа законодательства о диффамации до сих пор, по большей части, также действовала в рамках этой традиционной парадигмы.

Однако, в то время как дела о средствах массовой информации по-прежнему составляют значительную долю исков о диффамации, социальная и технологическая революция последних 30 лет привела к появлению нового типа исков о диффамации. Суды сформировали новую практику рассмотрения таких дел, обозначили новые способы защиты и подходы к пониманию того, что такое деловая репутация и ее защита.

В данном случае нельзя не вспомнить Ллевеллина, который в книге «Куст ежевики» определил свое знаменитое провокационное понятие права: «Действия, относящиеся к судебному обсуждению, являются сферой права. И люди, осуществляющие эти действия, будь то судьи, шерифы, клерки, тюремщики или адвокаты, являются официальными выразителями права. То, что эти официальные лица решают в процессе обсуждения, и есть, по моему мнению, само право» [3, с. 12].

С развитием интернет-коммуникаций любой человек может быть издателем, и люди могут публиковать что угодно. Публикация может произойти мгновенно, в пылу момента, без паузы для трезвых размышлений. Поэтому заявления о диффамации все чаще связаны с тем, что отдельные издатели размещают в интернете материалы, которые могут быть или не быть в общественных

интересах, а в некоторых случаях могут приносить репутационный вред. Бывшие деловые партнеры, раздраженные потребители, оппоненты в предвыборных кампаниях, лица, неудачно прошедшие собеседование, или кто-либо еще, затаивший обиду, имеют все возможности высказаться в интернете, при этом, по-видимому, мало стимулов говорить ответственно, особенно там, где они могут прятаться за анонимностью. Троллинг, фламинг и кибербуллинг - все это может быть связано с клеветой. Аккаунты в социальных сетях, выдающие себя за одноклассников и приписывающие им ложные комментарии, – обычное явление среди молодежи. Гиперреалистичные онлайн-видео, претендующие на чтобы показать, что человек говорит или делает что-то, чего он не говорил или не делал, становятся все более частыми, поскольку эта технология становится более доступной для непрофессионалов. Растет озабоченность по поводу легкости, с которой может быть нанесен ущерб репутации в интернете, и отсутствия каких-либо сдерживающих мер в отношении потока оскорбительного контента, который публично и постоянно доступен в интернете. Хотя это не всегда обозначается как таковое, большая часть этого контента может быть дискредитирующей.

Традиционная система законодательства о диффамации, предназначенная в первую очередь для дел о средствах массовой информации, с трудом адаптировалась к этой новой парадигме. Доступ к правосудию является здесь ключевым фактором реформы. Онлайн-дела о диффамации плохо подходят для системы гражданского правосудия с сопутствующими расходами и задержками. Необходимы практические альтернативы, которые решают проблему анонимных издателей и позволяют разрешать иски о диффамации «в реальном времени», прежде чем обширный репутационный ущерб сможет распространиться по всему онлайн – (и офлайн) миру.

Реформа законодательства о диффамации идет параллельно и связана с внутренними и международными опасениями по поводу фейковых новостей, экстремальных интернет-высказываний и подотчетности интернет-провайдеров. Можно согласиться с Оливером, который признает, что «моральные идеи, очевидно, выступают основным мотивом создания новых законов и часто служат лишь маской для удовлетворения собственных интересов» [4, с. 131].

Поэтому необходимость контроля со стороны государства интернет – публикаций идет в разрез с общественными ценностями, такими как свобода выражения мнений, и влиянием интернет – гигантов. Это привело к международному давлению на государственное регулирование. Такая подотчетность привела к выдвижению различных инициатив для повышения эффективности рассмотрения жалоб на диффамацию.

Общую тенденцию в регулировании решений о контроле за информации в интернете отражает «Право быть забытым». Норма об этом праве возникла 13 мая 2014 года. Именно в этот день испанец Марио Костеха Гонзалес выиграл в Суде ЕС иск против компании Google Spain и добился того, чтобы поисковик не выдавал в ответ на запрос, содержащий его имя, ссылки на страницы газеты с информацией о том, что земельный участок Гонзалеса был когда-то продан за долги. [5]

Ориентированные на поисковые системы, руководящие принципы защиты личных прав граждан включают определенные атрибуты в сети Интернет. К ним относятся требования к подаче запросов об исключении информации из поисковых систем, объяснения причин принятия решений об отказе в исключении и возможности обжалования решений.

Важно отметить, что издатели контента, как правило, не участвуют в этом процессе. Однако поисковые системы могут связаться с издателями, если это необходимо, «чтобы получить более полное представление об обстоятельствах дела».

Имеющиеся нормы настоятельно поощряют прозрачность процесса принятия решений. Запросы на исключение из списка основаны на конфиденциальности и, как правило, не связаны с дискредитирующим контентом. И эти руководящие принципы подчеркивают общественные ценности, а не конкретные интересы сторон в споре о диффамации по содержанию контента. Тем не менее, они иллюстрируют общую тенденцию к регулированию модерации информации.

Предложением по защите от диффамации является создание негосударственных советов по социальным сетям. Они будут проверять информацию на предмет порочащих сведений в открытом режиме, при участии общества. Необходимо наделить такие советы полномочиями по рассмотрению жалоб на содержание контента. Данное предложение сейчас рассматривается в Европейском союзе как негосударственный контроль за интернет – площадка-

ми. Считаем, что такая мера будет эффективно работать и в Российской Федерации как общественная форма контроля за информацией.

Таким образом, нормы о защите деловой репутации проходят этап реформирования с учетом современных реалий. Альтернатива выбора пути формирования норм о диффамации не позволяет с уверенностью говорить о том, какая форма регулирования информации в интернете будет принята в будущем. Однако имеющиеся тенденции указывают на то, что регулирование процессов рассмотрения жалоб будет осуществляться не на государственном уровне, (Роскомнадзор), а общественными организациями, либо самими интернет-провайдерами.

Литература

1. JUDGMENT OF THE COURT STRASBOURG. URL: <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-196480> (дата обращения: 17.04.2021).
2. *Lundstedt V.A.* Legal Thinking Revised: My Views on Law. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1956. 420 p.
3. *Llewellyn K.N.* The Bramble Bush: On Our Land and Its Study. Dobbs Ferry, N.Y: Oceana Publications, 1977. 160 p.
4. *Olivecrona K.* Law as Fact. 2nd ed. London: Stevens, 1971. 320 p.
5. JUDGMENT OF THE COURT // InfoCuria. URL: <https://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?docid=152065&doclang=en> (дата обращения: 09.04.2021).

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

МИР ЧЕЛОВЕКА: НОРМАТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ – 7.0

Проблема обоснования норм
в различных перспективах:
от реализма до конструктивизма
и трансцендентализма

СБОРНИК ТРУДОВ
международной научной конференции
(Саратов, 7–9 июня 2021 г.)

В авторской редакции
Компьютерная верстка – *О.А. Фальян*
Дизайн – *М.А. Шульпин*

Тем. план 2021 г.

Подписано в печать 02.06.2021. Формат 60×84¹/₁₆.
Гарнитура «Arial». Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 34,2. Уч.-изд. л. 31,6. Тираж 500. Заказ № 188.

Издательство
Саратовской государственной юридической академии.
410028, г. Саратов, ул. Чернышевского, 135.

Отпечатано в типографии издательства
Саратовской государственной юридической академии.
410056, г. Саратов, ул. Вольская, 1.