
ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2018. Том 18. Номер 2

Главный редактор – *А.А. Гусейнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь – *О.В. Артемьева* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Р.Г. Апресян (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Йован Бабиц (Белградский университет, Белград, Сербия)

В.И. Бахитановский (Научно-исследовательский институт прикладной этики
Тюменского государственного нефтегазового университета, Тюмень, Россия)

А.И. Бродский (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия)

А.Г. Гаджикурбанов (МГУ им. М.В.Ломоносова, Москва, Россия)

Карл-Хенрик Гренхольм (Упсальский университет, Упсала, Швеция)

О.П. Зубец (Институт философии РАН, Москва, Россия)

А.В. Прокофьев (Институт философии РАН, Москва, Россия)

А.П. Скрипник (Саровский государственный физико-технический институт, филиал
Национального исследовательского ядерного университета МИФИ, Саров, Россия)

Роберт Холмс (Университет Рочестера, Рочестер, США)

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 2000 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61226 от 03 апреля 2015 г.

Подписной индекс Объединенного каталога «Пресса России» – 94119

Журнал включен в: Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д.12, стр. 1, оф. 417

Тел.: +7 (495) 697-93-78;

e-mail: ethical_thought@mail.ru;

сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

ETHICAL THOUGHT

(ETICHESKAYA MYSL')

2018. Volume 18. Number 2

Editor-in-Chief – *Abdusalam A. Guseinov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)
Executive editor – *Olga V. Artemyeva* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Ruben G. Апресян (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Jovan Babić (University of Belgrade, Belgrade, Serbia)

Vladimir I. Bakshtanovskiy (Research Institute for Applied Ethics,
Tyumen State Oil and Gas University, Tyumen, Russia)

Alexander I. Brodskiy (St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia)

Aslan G. Gadzhikurbanov (Moscow Lomonosov State University, Moscow, Russia)

Carl-Henric Grenholm (Uppsala University, Uppsala, Sweden)

Robert L. Holmes (Rochester, USA)

Andrey V. Prokofiev (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Anatoly P. Skripnik (Sarov Physical and Technical University,
branch of National Research Nuclear University, Moscow Engineering University, Sarov, Russia)

Olga P. Zubets (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year

First issue: 2000

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61226 on April 3, 2015

Subscription index in the United Catalogue "The Russian Press" is 94119

Abstracting and Indexing: the list of peer-reviewed scientific editions recommended by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

All materials published in the "Ethical Thought" undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-93-78;
e-mail: ethical_thought@mail.ru;
website: <http://iph.ras.ru/em.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Ioannis A. Tassopoulos.</i> Hobbesian Impartiality in Constitutional Law: Claims of Justice and Claims for Justice	5
<i>Д.О. Аронсон.</i> (Де)конструирование идентичностей и границы этики.....	22
<i>Л.В. Якушев.</i> Универсальность морали и обоснование прав человека.....	33

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>А.В. Апполонов.</i> Понятие практики и практического в философии Роджера Бэкона	46
<i>М.А. Корзо.</i> Православное нравственное богословие XVII в. и его специфика: «Мир с Богом человеку» (Киев, 1669)	56
<i>О.В. Артемьева.</i> Проблема моральной способности в этике Нового времени.....	72

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>А.А. Скворцов.</i> Война в философском мировоззрении В.В. Верещагина.....	86
<i>В.В. Миронов, Д.В.Г. Миронова.</i> Добродетельный террор, или кто определяет границы свободы слова (размышляя над книгами Тило Саррацина)	99

ИГРА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

<i>Р.Г. Апресян.</i> Лукас Ван Лейден, Хейзинга и пространство игры.....	116
<i>Е.А. Коваль.</i> Нормативность, игра, мораль: поступок «человека играющего»	129
<i>А.А. Сычев.</i> От игры к доверию: роль игровых практик в формировании социального капитала.....	138
<i>Н.В. Жадунова.</i> Игра как стратегия становления личности в пространстве глокального	145
<i>Т.Г. Леишкевич.</i> Смысл и специфика игрового познания в человеческой жизни	155
Информация для авторов.....	163

TABLE OF CONTENTS

ETHICAL THEORY

<i>Ioannis A. Tassopoulos</i> . Hobbesian Impartiality in Constitutional Law: Claims of Justice and Claims for Justice	5
<i>Daniil O. Aronson</i> . (De)construction of Identities and the Limits of Ethics	22
<i>Leonid V. Yakushev</i> . Moral Universality and Justification of Human Rights.....	33

HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

<i>Aleksei V. Appolonov</i> . The concept of Practice and Practical in the Philosophy of Roger Bacon	46
<i>Margarita A. Korzo</i> . Orthodox Moral Theology of the 17th Century and its Peculiarities: “Mir s Bogom čeloveku” (Kiev 1669)	56
<i>Olga V. Artemyeva</i> . The Problem of Moral Capacity in Early Modern Moral Philosophy	72

NORMATIVE ETHICS

<i>Alexei A. Skvortsov</i> . War in Vasily Vereshchagin’s philosophical worldview	86
<i>Vladimir V. Mironov, Dagmar W.H. Mironowa</i> . Virtuous Terror, or Who Defines the Boundaries of Freedom of Speech (Reflecting on the Works of Thilo Sarrazin)	99

THE GAME AS A SOCIOCULTURAL PHENOMENON

<i>Ruben G. Apressyan</i> . Lukas van Leyden, J. Huizinga, And the Space of Play.....	116
<i>Ekaterina Al. Koval</i> . Normativity, Play, Morality: The Act of “Homo Ludens”	129
<i>Andrey A. Sychev</i> . Play, Social Capital, Trust	138
<i>Natalia V. Zhadunova</i> . Play as a Strategy of Formation of Personality in Glocal Space.....	145
<i>Tatiana G. Leshkevitch</i> . The meaning and Specificity of Game-based Cognition in Human Life.....	155
Information for Authors	163

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Ioannis A. Tassopoulos

Hobbesian Impartiality in Constitutional Law: Claims of Justice and Claims for Justice*

Ioannis A. Tassopoulos, Professor of Law. National and Kapodistrian University of Athens. 45 Akadimias, 10672 Athens, Greece; e-mail: ioannis.a.tassopoulos@gmail.com

Starting from Hobbes's silver rule of impartiality "quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris" the paper discusses the constitutional tensions between *claims of justice*, which ground their impartiality on the equality between men, regarding their dependence on basic needs; and *claims for justice*, which are also made in the name of impartiality, but are grounded on liberty and responsibility, resulting out of the common capability of men to pursue their interest as rational planners. Their difference, in terms of impartiality, is that the former present redistribution, for purposes of guaranteeing equal opportunities for all, as a matter of *procedural impartiality*, while the latter take distribution to be a matter of personal responsibility, falling primarily within the ambit of *proportional equality and distributive justice*. The paper discusses the corresponding constitutional forms and sociopolitical implications, depending on the prevailing conception of impartiality. Each notion of impartiality has its proper power structure, for the realization of the respective constitutional ends: the focus of the former is on legislation providing for social rights; the focus of the latter is on individual rights and judicial review. But the interplay between claims of justice and claims for justice cannot be settled once and forever. Constitutional democracy, to overcome their friction and tension without undermining political liberalism, has to disprove Hobbes's pessimism on rhetoric and public deliberation; for this to happen, however, it is necessary to recognize that impartiality is more than a matter of prudence; rather it is a virtue associated with civility.

Keywords: Hobbes, constitutional law, politics, silver or golden rule of impartiality, impartiality, liberty, equality, justice, needs, prudence, social rights, liberal state, welfare stat

Introduction

Impartiality is usually associated with procedural fairness. Procedural impartiality entails *natural justice*, which includes maxims such as *nemo iudex in causa sua*, or *audi alteram partem*¹ (e. g. entrenched in the concept of fair trial, art. 6 of the European Convention of Human Rights). As Gert notes, "Briefly, a person is impartial with regard to a group in a given respect if he does not favor one mem-

* My special thanks to Christel Fricke as many parts of this paper have been presented in stimulating workshops organized by her in Oslo's Centre for the Study of Mind in Nature.

¹ *Wade W. Administrative Law*. Oxford, 1989. P. 465, 466, 472.

ber of the group over any other member in that respect”². To accept the legitimacy of the process and to recognize the result as binding and authoritative, the parties must enjoy and have recognized equal status. As Hobbes writes, “Also if a man be trusted to judge between man and man, it is a precept of the Law of Nature, that he deale Equally between them. For without that, the Controversies of men cannot be determined but by Warre”³. Hobbes is not considered to be a theorist of impartiality. Yet the silver rule of impartiality “quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris” plays an important role in his Natural Law theory of reciprocity⁴. The silver rule, with its negative formulation, is prudential in nature and quite distinct from the golden one (“love your neighbor as yourself”)⁵.

Procedural impartiality becomes the natural, so to speak, condition for any resolution of a conflict engaging the disputing parties in the process, and having them to cooperate and to accept as legitimate its results. Procedural impartiality concerns the rules of the game, setting the abstract framework of absolute or arithmetic equality ($1=1$), within which concrete questions of proportional equality are played out, resulting to different distribution of benefits or goods between parties of equal status, according to fair criteria of justice⁶.

The distinction between questions *of* justice, i. e. of procedural and arithmetic equality, and questions *for* justice, i. e. distribution according to merit and worth, is due to the fact that justice is associated with proportional equality⁷. The importance of proportional equality is that it justifies, indeed it entails, numerical inequality, on grounds of justice. Therefore proportional equality quite likely implies wider numerical inequality in the name of justice. Grading exams (e. g. on a scale of 1 to 20) is an obvious illustration of this situation.

This paper discusses different claims of impartiality in constitutional law, on grounds of equality with regard to basic needs, as opposed to liberty in the exercise of practical reason and agency. For the former, equality in the satisfaction of needs is primarily a matter of *procedural impartiality*, while the proponents of liberty take it to be rather a matter of personal responsibility, falling primarily within the ambit of *proportional equality and distributive justice*. The interplay between claims of justice as opposed to claims for justice corresponds to different constitutional power structures and conceptions of separation of powers, involving the minimal or active and interventionist role of the state. Accordingly, the priorities set between equality and liberty are associated with monist and pluralist conceptions of popular sovereignty, respectively, which differ in their populist emphasis on the people as opposed to the citizens of an

² Gert B. *Morality: Its Nature and Justification*. Oxford, 2005. P. 131–132.

³ *Hobbes Th. Leviathan*. Part I. Of Man. Ch. 15. P. 119. URL. <http://oll.libertyfund.org/titles/hobbes-leviathan-1909-ed> (accessed on 30.04.2018).

⁴ Lloyd Sh.A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge, 2009. P. 211.

⁵ Parfit D. *On What Matters*. Oxford, 2011. Vol. 1. P. 321: “We ought to treat others as we would want others to treat us. This rule expresses what may be the most widely accepted fundamental moral idea, which was independently discovered in at last three of the world’s earliest civilizations”. On the tension between loving our neighbors as ourselves and Kantian duty, see: Frankfurt H. *The Reasons of Love*. Princeton, 2000. P. 77–78. In light of legal positivism’s view of law as a command, the assimilation of the golden rule with the divine injunction is suitable.

⁶ Mill J.S. *Utilitarianism*. London, 1901. P. 92: “[I]mpartiality is an obligation of justice [...] as being a necessary condition of the fulfillment of the other obligations of justice”.

⁷ Aristotle. *Nicomachean Ethics / Trans. by H. Rackham*. Cambridge (MA), 1982. P. 288; Weinrib E. *Aristotle’s Forms of Justice // Ratio Juris*. 1989. No. 2. Iss. 2. P. 211.

open and democratic society; on majoritarian predilection, favoring the legislature, as opposed to checks and balances, particularly judicial review guaranteeing the rule of law, etc. The paper argues that in the long run the problem of reconsidering the claims of impartiality in constitutional law is perennial, to the extent that the balance between liberty and equality does not accept final settlement, once and forever, because sooner or later justified inequalities, in the name of economic liberty, upset the equality of opportunities, giving stronger voice to the claims of justice as opposed to claims for justice, and vice versa⁸. Given this situation, it is submitted that constitutional democracy depends on its ability to disprove Hobbes's pessimism⁹ on the futile and pernicious nature of rhetoric and deliberation in assemblies¹⁰. This however requires acknowledging that impartiality is not merely a matter of prudence, as presented in Hobbes's silver rule, but a *virtue* associated with fidelity to the Constitution and with a predisposition to civility, which takes into account the legitimate interests and concerns of the others.

The Silver Rule of Hobbesian Impartiality

Impartiality in the negative version, as a counterpoint to extreme partiality and an admonition to avoid doing to others what you would not want others to do to you, is prudential in nature. Its complementing part, and actually the catalyst for the development of impartiality out of extreme partiality, is the experience of retaliation, of revenge, which may be regarded as a law of proportionate and equivalent human reaction: "eye for eye, tooth for tooth, hand for hand, foot for foot". By leveling up the nature and the seriousness of the threats one may know that one potentially runs the risk of being hurt in a similar manner. Retaliation energizes and mobilizes practical reason to try to avoid the most serious forms of threats and of conflicts¹¹, to act prudently and to try to look for mediation, negotiation, avoidance of outright conflict and war. In Hobbes's prudential universe, causes are being turned into reasons, in the same way that the prediction of a causal reaction may lead to deterrence, to an assessment of the concomitant risks and the potential consequences of a certain course of action. This ultimately leads to the formulation of a general rule of prudence, valid presumably for all cases falling within its ambit. According to Hobbes¹², "As Prudence is a Praesumption of the Future, contracted from the Experience of time Past: So there is a Presumption of things Past taken from other things (not future but) past also".

The prudential nature does not mean that the silver rule of impartiality is alien to morality. Summarizing the Laws of Nature, Hobbes remarks that "[t]hey have been contracted into one easie sum, intelligible, even to the meanest capacity; and

⁸ *Rosavallon P.* La société des égaux. Paris, 2011. P. 309.

⁹ *Skinner Q.* Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes. Cambridge, 1996. P. 265–266.

¹⁰ *Ibid.* P. 349.

¹¹ *Apressyan R.* Talion and the Golden Rule – A Critical Analysis of Associated Contexts // Russian Studies in Philosophy. 2002. Vol. 41. P. 46, 48, 52 ("Talion assumes a responsive or reactive action, that is, it indicates how to act in relations established by others"; "Talion, reinterpreted in the spirit of initiatory action, is transformed into a negative formula of the Golden Rule"). *Del Vecchio G.* On Justice / Transl. by I. Polygenis. Athens, 1961. P. 121 ("le talion est une illusion causée par la passion de la justice, mais aveugle"). *Vlastos H.* Socrates: Ironist and Moral Philosopher. Cambridge, 1991. P. 179 (ch. 7 "Socrates' rejection of retaliation" discussing talion from the point of view of justice).

¹² *Hobbes T.* Leviathan. P. 22.

that is, Do not that to another, which thou wouldest not have done to thy selfe; which sheweth him, that he has no more to do in learning the Lawes of Nature, but, when weighing the actions of other men with his own, they seem too heavy, to put them into the other part of the ballance, and his own into their place, that his own passions, and self-love, may adde nothing to the weight; and then there is none of these Lawes of Nature that will not appear unto him very reasonable”¹³. The golden rule is compatible, and indeed is better suited, to a conception of morality, and more particularly of impartiality, associated with moral duties and with the universalizability of moral judgments. On the contrary, the silver rule operates as a *limitation* of partiality. Its aim is not to totally overcome partiality but to arrive at a balanced, reasonable, judgment, *taking, however, into consideration the legitimate interests of others*.

Rephrasing the negative mode in the formula “do unto others as they do unto you” Gregory Kavka termed it “the Copper Rule”¹⁴, suggesting that this is the gist of Hobbes’s Natural law. But it seems that there is a real and important difference between the *golden* rule, “love your neighbor as yourself”, “do to others as you would have them do to you” (Matthew 7:12, Luke 6:31), the (negative) *silver* one, and the (consequential, based on retaliation) *copper* version. The first (i. e. the positive version) is a dictate of morality to love our neighbor as ourselves, in which case it may be attributed to the divine will, i. e. the legislator of the universe. Even independent of the divine command, it requires the existence of the sovereign, the legislator, from whose will emanates the normativity of law. The silver rule, however, does not state a positive duty. It counsels *abstention*; to stay away, or, if neutrality is not available, to avoid certain forms of behavior out of prudential practical rationality. It is the negative condition in the state of nature, related to the instability and the precarious character of victory over the enemy, which induces men to give up their liberty. The interesting element here is that, in reality, it is not out of love for the neighbor that one assumes the obligations of the covenant, creating the artificial person of the state, but out of the negative impact, the *unpleasant encounter* with the other¹⁵. The others impose themselves on us and we find ourselves involved into disputes, disagreements and conflicts with them. This contentious situation is a permanent state of affairs, something that one may not realistically hope to overcome, because it shall not somehow wither away. This characteristic of the silver rule makes necessary the invention and the establishment of an authoritative process to resolve disagreements¹⁶; first, disagreements about what is right and wrong, which is the duty of the legislator, and second, disagreements about specific cases and controversies.

The silver rule leads to the introduction of obligatory processes, i. e. of rules of the game, for the peaceful resolution of conflicts. The concept of the rules of the game corresponds to equal treatment (rule-like) for the same category of cases, and is juxtaposed to *ad hoc* judgments, and the corresponding casuistry. While, the copper rule is focused on the consequences of aggression, i.e. retaliation, legitimizing preemptive action to avert aggression¹⁷, to be placed at an advantageous position by

¹³ Hobbes T. Leviathan. P. 121.

¹⁴ Kavka G. Hobbesian Moral and Political Theory. Princeton (NJ), 1986. P. 347.

¹⁵ Fuller L. The Morality of Law. New Haven, 1964. P. 20, 23 (“The bond of reciprocity unites men, not simply in spite of their differences, but because of their differences”).

¹⁶ Hampshire S. Justice is Conflict. Princeton (NJ), 2000. P. 53–55.

¹⁷ Walzer M. Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations. N. Y., 2015. P. 75, 80.

striking first, creating a *fait accompli*, the silver rule's guidance is to make procedural fairness the necessary, natural condition of persons who cannot prevail over one another, and who have come to acknowledge how miserable is life without having peace of mind. Hobbes in this regard seems to be in good company with Montesquieu¹⁸ who defined political liberty as "cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté". We should note here that the golden rule states a substantive command, or a primary rule, of a specific content (show to the other as much love as you have for yourself), while the silver rule directs you to a *venue*, to seek an established authoritative procedure and to have the dispute resolved by a binding decision. Were it possible for men to obey the golden rule, and to follow the divine command of overcoming their partiality, then, presumably, the necessity of an established process for the resolution of conflicts would not be so important and indispensable. However, the copper rule is by definition contrary to the logic of procedural impartiality, because it builds on aggression, on the acceptance of retaliation, while, the purpose of procedural impartiality is precisely to avoid reaching the point of having to retaliate for an arbitrary act of aggression. As Lloyd writes, "Hobbes is thus not espousing Kavka's 'Copper Rule'¹⁹ that one treat others as they treat oneself, but rather the more robust rule that one refrain from actions one would disapprove in others".

The negative aspect of the silver rule should be combined with the notorious unreliability of practical reason in Hobbes, who expressly disavows the definition of the will as rational appetite²⁰, while "Good and Evil, are names that signifie our Appetites and Aversions"²¹.

The result of this subjectivity and unreliability of deliberative processes between men, where rhetoric funnels discord and undercuts the possibility of normative practical reason is that Hobbes's prudential solution, in the form of a contract²², takes the form of *translatio*, of irrevocable alienation of power to the sovereign, the *pactum subjectionis*, which turns a free man into a subject of the sovereign, instead of a *concession* (delegation)²³, under specific terms and purposes. This is a simultaneous, a common, act through which the individuals leave the state of nature and enter into civil society, by binding each other in an agreement to alienate their right to judgment and to authorize the Sovereign to will in their place:

"I Authorise and give up I my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner"²⁴.

The negative aspect of the silver rule, combined with the unreliability of practical reason in Hobbes, has, among others, the following consequences: 1) emphasizing consensus and authorization for the achievement and the preservation of political unity; 2) providing a rational and peaceful way out when substantive agreement

¹⁸ *Montesquieu*. De l'esprit des lois. Paris, 1995. Vol. 1. P. 327.

¹⁹ *Lloyd Sh.A.* Morality. P. 32.

²⁰ *Hobbes Th.* Leviathan. P. 47.

²¹ *Ibid.* P. 122.

²² *Ibid.* P. 102.

²³ *Ellerman D.* Translatio v. Concessio: Retrieving the Debate about Contracts of Alienation with an application to today's employment contract // *Politics and Society*. 2005. Vol. 33. P. 449–480, 460.

²⁴ *Hobbes Th.* Leviathan. P. 132.

through deliberation on the main issue is unavailable. The importance of consensus is that it sidesteps substantive disagreement and discord. In that respect, at the social level, where civil war may erupt, Hobbes clearly introduces a solution which is crucial for political liberalism: the foundational agreement about how to resolve peacefully disagreements. If the sovereign is composed of a collegial body, then the majority rule applies: "because the major part hath by consenting voices declared a Sovereigne; he that dissented must now consent with the rest"²⁵.

Hobbes's constitutionalism provides the most realistic account of the impartiality of the rules of the game between political enemies who employ strategies against each other in quest of political power. The rules of the game offer constitutional legitimacy. They empower the rulers, offering the basis of their authority, and they motivate them against their infringement, so as not to undermine their own legitimacy. As a consequence, free, unrigged elections are synonymous with political democracy.

What has not been adopted, of course, is Hobbesian mistrust for rhetoric; his radical identification of rhetoric, not with the republican humanist tradition and with the fruitful Aristotelian ambivalence over the epistemological status of rhetoric, between sophistry and dialectic²⁶, but with the demagoguery which deviates from truth and justice. As a result, our political universe is pluralist and based on public deliberation, exemplified in our choice between rival political parties, who compete on the basis of their programs, which they try to legitimize on the basis of the common good. But this difference should not conceal the fundamental common aspects between contemporary constitutionalism and Hobbes's constitutionalism, which is grounded on empowering rules of the game²⁷, ultimately supported by the authority of government.

Impartiality, Liberty and Equality, in Constitutional Perspective

Hobbes discusses dignity, which is a common public standard, the public worth of man according to Hobbes's definition²⁸, as opposed to merit and worthiness, which vary from man to man²⁹. We all have the same status as persons and we are entitled to the same rights, because of our common human dignity, but of course we do not have the same worthiness, or merit. Talent, hard work, education, opportunities are some important factors which account for the different skills we develop and our unequal fitness regarding them.

Impartiality is the background, the baseline of distributive or meritorious justice, which leads to particular judgments of proportional equality, as opposed to mere arithmetic equality. In this context, numerically unequal treatment may be just, while egalitarianism may be unjust. This depends on the substantive criteria of justice. Justice and impartiality are intertwined. The demise of either one is bound to bring the fall of the other. Wherever we expect justice to prevail, we establish and we try

²⁵ *Hobbes T.* Leviathan. P. 135.

²⁶ *Garsten B.* Saving Persuasion. Cambridge (MA), 2006. P. 118.

²⁷ *Gavison R.* Legislatures and the Phases and Components of Constitutionalism // *Bauman R.W.* Tsvi Kahana. *The Least Examined Branch: The Role of Legislatures in the Constitutional State.* Cambridge, 2006. P. 198, 205.

²⁸ *Hobbes Th.* Leviathan. P. 69.

²⁹ *Ibid.* P. 74.

to sustain impartial institutions. Impartial procedures fulfill the task of passing over from generation to generation the basic grammar and language of justice, which is necessary to publicly articulate in a common world what it means and what it takes to develop agency and to become a person within society.

The antinomy of absolute and proportional equality, of claims of justice as opposed to claims for justice, acquires practical importance from the constant renewal of humanity, which makes imperative that, as entailed by the maxim that all men are created equal, sharing the common status of human dignity, everyone should be given at least a fairly equal chance to play personally the game of justice, fulfilling her or his potential. However, this requires equal fundamental liberties and fairly equal opportunities. In this paper, due to space limitations, the focus is on basic needs as an aspect of real equal opportunities. This ebb and flow of some sort of equality of opportunity and some level of inequality entailed by justice, as a result of proportional equality, i. e. the interplay of claims of justice and claims for justice, both in the name of impartiality, accounts for the perennial character of the problem of justice, as one generation succeeds another (not to mention institutional factors which aggravate the problem, e. g. the law of inheritance, primogeniture privileges, gender inequality etc.).

We are now ready to discuss the relation of equality to impartiality. There is an overlapping analytical framework of equality and impartiality, respectively, in their arithmetic-procedural and proportional-distributive aspects. It may be useful to distinguish in this regard, claims of justice, which are in essence the claims of arithmetic equality and procedural impartiality, from claims for justice, which are the claims of proportional equality and impartiality according to substantive criteria of fair distribution. The assumption of justice is that the question of proportional equality has been raised, discussed, and answered impartially, both procedurally and in terms of fair and impartial substantive criteria of distribution. Accordingly Peter Westen wrote in his essay on "The Empty Idea of Equality": "So there it is; equality is entirely circular. It tells us to treat like people alike; but when we ask who "like people" are, we are told "they are people who should be treated alike". Equality is an empty vessel with no substantive moral content of its own. Without moral standards, equality remains meaningless, a formula that can have nothing to say about how we should act. With such standards, equality becomes superfluous, a formula that can do nothing but repeat what we already know"³⁰. In a similar vein, Bernard Gert³¹ writes: "A person is sometimes described as impartial as if that characterization were a complete one. But it is not. Understanding what is meant by saying that a person is impartial requires knowing both toward which group the person is impartial and in what respect the person is impartial with regard to this group [...] A is impartial in respect R with regard to group G if and only if A's actions in respect R are not influenced by which members of G benefit or are harmed by these actions. Briefly, a person is impartial with regard to a group in a given respect if he does not favor one member of the group over any other member in that respect".

Constitutionally speaking, claims to equal treatment and legal equality in the satisfaction of basic needs (usually covered by social rights) are coupled with (economic) liberty and responsibility for one's actions, in the name of free agency and

³⁰ Harvard Law Review. 1982. Vol. 95. No. 3. P. 537, 547.

³¹ *Gert B. Morality*. P. 131–132.

autonomy. The corresponding claims of impartiality are those which have their source in the following distinct features, which any two newly born humans, with a projected normal development, share and have in common: they will be more or less equally dependent on the same basic needs; and they will be more or less equally capable of practical judgments in their every-day life. Hence, the basic dichotomy regarding claims *of* justice and claims *for* justice is between *equality* in the satisfaction of basic needs, versus *liberty* and responsibility in the exercise of practical reason. Their crucial difference, in terms of impartiality, is that equality in the satisfaction of needs presents redistribution, for purposes of guaranteeing equal opportunities for all, as a matter of *procedural impartiality*, while the proponents of liberty take distribution to be rather a matter of personal responsibility, falling primarily within the ambit of *proportional equality and distributive justice*, which, as already emphasized in non-egalitarian.

It should be noted that *economic* liberalism offers a specific account of the diversity between people, in terms of merit, which is addressed and examined for purposes of proportional equality, i. e. of justified inequality. Underpinning this view are assumptions involving agency: liberty, choice, responsibility and accountability³². Agents are taken to be equal, not merely on the ground that they are alike regarding their dependence on the natural and anthropogenic environment, to fulfill their basic needs, but in addition because their mental and psychic makeup is for practical purposes similar, making them in principle equally accountable in managing their affairs as rational planners. At the same time, however, liberalism has also a *political* component, because every individual is legally entitled to develop a plan of life according to his or her personal values and ideas, regarding the meaning of life. As a result of autonomy, every person has the legal right to develop a plan of life, but obviously no two of them are identical one another.

The blueprint of liberal impartiality, as a constitutional ideal, is found in the American Declaration of Independence: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed”. Impartiality is reflected in the idea of equal right to pursue happiness. This was truly a revolutionary breakthrough, transforming the pursuit of happiness from an ethical question to be answered by each human being in quest of Aristotelian eudemonia, of the good life, into a moral, political and, ultimately, legal entitlement, in the language of natural rights, attributed to humans by birth, and therefore equally distributed to all, for which government should be responsive and responsible.

The position held on the priorities between equality and liberty; between claims of justice, entailing the satisfaction of basic needs, as a matter of procedural impartiality; and claims for justice, justifying inequalities, in the name of treating individual agents impartially, according to proportional equality, forms the political spectrum from economic libertarianism to social democracy and beyond, towards communism³³. Accordingly, to impartiality leading to some form of redistribution in the name of social rights; and to impartiality in treating individuals as responsible

³² Ripstein A. Equality, Responsibility and the Law. Cambridge, 2001. P. 3, 9, 12, 15.

³³ Dunn J. Setting the People Free: The Story of Democracy. L., 2005. P. 123–153.

agents on the ground of their personal performance, correspond two different conceptions of separation of powers, regarding the relation between fundamental rights, and the role of the state – minimal in classical liberal night-watchman state, active and interventionist in the welfare state³⁴, particularly in the first few decades following World War II. Each notion of impartiality has its proper power structure, for the realization of the respective constitutional ends: the focus of the former is on the legislature, i. e. the *institutional dimension* of the organized state and of democratic political authority, to enact legislation providing for social rights; the focus of the latter is on individual rights as the core of fundamental rights and the essence of *personalism*, and on judicial review of the constitutionality of the laws, as the pillar of the rule of law for their guarantee. Clearly, every mature and developed legal system combines both elements. Their harmony is sought by the application of the principle of proportionality, i. e. the reasonable balance between the conflicting interests arising out of the limitation on rights imposed by general and impartially applied laws of the state, in the name of the general interest.

Proportionality³⁵ has also a strong prudential element, to the extent that it checks means to ends, in the light of a balancing test between state interest and the infringement on rights. This process separates the element of reason from that of the will in the political decisions of the legislator, subjecting the rationality of the former to judicial review; if a democratically legitimate decision is found unreasonably partial, arbitrary and capricious, it is rendered unconstitutional. The Constitution offers the legal and political framework within which the connection of equality and liberty, i. e. of the criteria of impartiality, is organized and implemented.

But there is more in the connection between criteria of impartiality and constitutional power structures. I suggest that the prevailing constitutional criteria of impartiality condition fundamentally “a certain sentiment of solidarity, which [in M. Oakeshott’s words] the human components of a modern European state enjoy in common”. According to Oakeshott, “the sentiment of solidarity is that in virtue of which the members of a modern European state compose a specific collectivity”³⁶. *Impartiality*, particularly formal equality before the law for a state’s nationals, and *solidarity*, on the basis of a blend of features usually associated with the organic nation³⁷ (e. g. common history, language, traditions, religion etc.), holding together the members of a political society, are related to *political unity* like symmetrical bricks and cement in modern constructions. Hence, political unity is enhanced by homogeneity, while undermined by heterogeneity.

A crucial aspect of political culture regards a constitution’s conception of political unity as reflected in the prevailing constitutional grounds of solidarity, based on the impartial distribution of fundamental rights, which is usually in some tension with ethnocentric or religious criteria, characterizing the socio-political majority of a nation-state. The impartial and neutral enforcement of fundamental rights (including social rights), which protect political dissent and social minorities, plays a crucial

³⁴ Bognetti G. *La divisione dei poteri*. 2nd ed. Milano, 2001. P. 15.

³⁵ Alexy R. *A Theory of Constitutional Rights*. Oxford, 2002. P. 397–414.

³⁶ Oakeshott M. *Lectures in the History of Political Thought* / Eds. T. Nardin, L. O’Sullivan. Exeter, 2006. P. 359.

³⁷ Fletcher G. *Our Secret Constitution: How Lincoln Redefined American Democracy*. N. Y., 2001. P. 62.

role in preventing the antagonism between homogeneity and heterogeneity from taking quite invidious constitutional forms, such as Schmitt's understanding of the political as the relation between friend and enemy³⁸.

Currently, however, with the rise of populism in "fragile democracies"³⁹ constitutional impartiality risks to be superseded by a *powerful trend towards political partiality*, reviving nationalism. It is useful in this regard to distinguish two competing models of constitutional power-structures: one *monist*, majoritarian, centralized, extolling the energy of strong political voluntarism, taking as representative image of the collective subject, *the people*; the other *pluralist*, focused on checks and balances as guarantees of political liberalism, federalist, prudent in its quest for political rationality and reasonable judgment, taking as representative image of the collective subject, *the citizens of an open democratic society*⁴⁰.

In the age of globalized financial markets, which erode state sovereignty and undermine the power of the nation state to play its redistributive role in covering basic needs through social rights (welfare state), the claims of justice and the nationalist revival in the form of monist popular sovereignty are mutually reinforced, and threaten to dismantle liberal democracy and international cooperation.

Equality's Claims of Justice. Liberty's Claims for Justice

As discussed in the preceding paragraphs, man's dependence on the external world for subsistence, and man's common rationality and psychological makeup are often considered as two horns of a dilemma, regarding constitutional solidarity, homogeneity and heterogeneity. According to one approach claims of justice should take priority over claims for justice, because the latter depend on the former, and the precondition for the normative acceptance of the inequalities arising out of the claims for justice is the actual achievement of the claims of justice. As a result, in the real world, first of all matters the vindication of the claims of justice. It is useful to remember in this regard the distinction between desires and needs. As D. Wiggins has noted "unlike «desire» or «want» then, «need» is not evidently an intentional verb. What I need depends not on thought or the workings of my mind (or not only on these) but on the way the world is"⁴¹. Focusing on the concept of needs, we can discuss on a more concrete basis the questions of solidarity, homogeneity and heterogeneity, placing them into a political perspective.

With regard to the basic needs for subsistence (e. g. food, shelter, education, health) people are fundamentally alike, and this sameness answers in the most objective manner the question of homogeneity. In a way, the focus on heterogeneity distracts the, morally appropriate and politically imperative, concern for basic needs. Needs present the most important claims of justice.

Accordingly, from a normative standpoint, democratic solidarity requires more than the satisfaction of needs, through benefits and subsidies of the welfare state for those who are unlucky, or lose in the game of economic competition⁴². Democratic

³⁸ Schmitt K. *The Concept of the Political* / Trans. by A. Lavranou. Athens, 1988. P. 46, 49.

³⁹ Issacharoff S. *Fragile Democracies* // Harvard Law Review. 2007. Vol. 120. No. 6. P. 1407, 1442.

⁴⁰ See in detail: Tassopoulos I. *Popular Sovereignty and the Challenge of Impartiality*. Athens, 2014. P. 219 (In Greek).

⁴¹ Wiggins D. *Needs, Values, Truth*. 3rd ed. Oxford, 1998. P. 6.

⁴² Cohen G. *On the Currency of Egalitarian Justice*. Princeton (NJ), 2011. P. 147, 155, 163.

solidarity has a normative component of recognition of our mutual responsibility to cover each other's basic needs in the name of citizenship, as a condition of political unity, and not as a result of philanthropy for unfortunate social categories. Impartiality is concomitant to universality, in public law. Whenever we accept that a legal right (e. g. universal suffrage) or public service is universally recognized or provided, then, it is intertwined with impartiality. The cracks in the universal recognition of social rights, which follow citizenship, being an integral part of it⁴³, reveal the deeper implications of the crisis of the welfare state. This conception of the claims of justice as claims of citizenship goes back to the venerable tradition of democracy as the regime of the poor, developed in Aristotle's *Politics* (1317b).

The constitutional implications for the organization of political power according to the notion of democratic solidarity which is based on needs and on the social element of democracy are quite familiar. Democratic culture depends on the consolidation of a system which assumes social responsibility for the basic needs of citizens. The underlying realistic, if not cynic, political assumption is that the most effective way to control and oppress people is by threatening them with massive unemployment, poverty etc., up to the complete deterioration of their conditions of life; and by imminent erosion of their dignity and self-esteem. Basic needs are causes of action, and their pressure does not call for debatable arguments, but for a strong and effective political will to exercise authority, in order to enact legislative measures necessary to cover the basic needs of the poor. The authority of the state and the principle of popular sovereignty provide the basic framework for the exercise of political power in a way that serves the people. As long as the fundamental requirements of equality have *not* been met, any further claims for justice are secondary and, from a democratic point of view, certainly, less vital.

The rise of neoliberalism and the increase of economic inequalities worldwide have induced the surge of populism. Jacobinism, i. e. a political culture, not only of the left but also of the right, favoring "immediate and collective political action committed to the realization of an egalitarian but abstract socio-political ideal of citizenship through strong and centralized state institutions"⁴⁴, is inherently related with the monist conception of popular sovereignty, appealing to the people, as if they were one person, with a unified will, and not a mere majority of voters, within a divided social body. Political liberalism rejects the authoritarian tendencies of the monist conception of popular sovereignty, which undermines the right to dissent and the open character of a liberal and democratic society.

Political liberalism⁴⁵ focusing primarily on pluralism, challenges the main assumptions of egalitarian equality regarding the priority of basic needs and their elevation to the mark of sameness, the basis of solidarity and the aim of democratic culture. Pluralism is hardly compatible with the reduction of the idealist element of human nature to its empirical component. Human beings may be virtually common in their most vital and elementary forms of human dignity and subsistence, but at

⁴³ *Kildal N., Kuhnle S.* The Nordic Welfare Model and the Idea of Universalism // *Kildal N., Kuhnle S.* Normative Foundations of the Welfare State. L.; N. Y., 2005. P. 13.

⁴⁴ *Tassopoulos I.* On the Jacobin Dimension of Greek Constitutional Tradition // *The Greek Crisis and European Modernity. Identities and Modernities in Europe* / Eds. A. Triandafyllidou, R. Gropas, H. Kouki. L., 2013. P. 59.

⁴⁵ *Rawls J.* Political Liberalism. N. Y., 1993. P. xxviii, 131.

the same time they are unique in their assertive individuality⁴⁶. There are too many people with restless mind, with daring and creative imagination. Only the blindest ideological dogmatism ignores this fact, refusing to accommodate the common knowledge that people develop diverse worldviews and form different frames of mind. The idea that one can achieve homogeneity in human mentalities, equivalent to that existing across men according to their common vulnerability to basic needs and to the conditions of the external world, is fundamentally misled and misleading; it truncates the intellectual dimension of man. *Anthropos* after all means the creature which is staring upward.

The ill-conceived attempt to expand homogeneity to the human mind leads to impoverished and sterile forms of life, typically reflected in Fascist or Socialist Realism's aesthetics. It undermines the creative, agile and innovative line-drawing of human imagination; it erodes the power of reflection, flattens empathy and deliberation, and imposes a linear straitjacket of conformist orthodoxy and political coercion. It usually ends up to tyranny.

But, of course, the deep challenge of Hobbesian constitutionalism, regarding pessimism on reaching political unity through the exercise of practical reason, is still with us: how to avoid Hobbes's conclusions from the recognition that, in the words of Leo Strauss, "in all practical affairs, one man is, in principle, as wise as any other, bent of his perception of his interest, and as capable as perceiving that interest as any other. By nature all men are equally reasonable"⁴⁷. According to Hobbes, the incongruity of practical reason leads to a political Babel, from which political society can escape only through Hobbes's Leviathan.

But the sovereign's monologue does not need to silence everyone else's practical reason⁴⁸. Political representation⁴⁹ according to democratic culture does not require citizens to abandon their personal claim to practical reason and deliberation⁵⁰.

Impartiality and Reflection in Public Deliberation

The connection between justice and impartiality does not depend on an institutional third player, other than the parties of the dispute, like the judge; the role of the arbitrator is simply that of a structural institutional guarantee. Impartiality is not a triangular relationship, like the trial, but a dual and bipolar one⁵¹, involving the internal dialogue of a conscientious person, from a partial, subjective and self-interested point of view, to an impartial one⁵², which takes into account the legitimate interest of the others and considers how one looks objectively from their standpoint.

⁴⁶ *Tassopoulos I.* On the Jacobin Dimension. P. 71–72.

⁴⁷ *Strauss L.* The Political Philosophy of Hobbes. Chicago, 1963. P. 159.

⁴⁸ *Perelman Ch.* Logique juridique: Nouvelle rhétorique. 2nd ed. Paris, 1979. P. 113.

⁴⁹ *Urbinali N.* Representative Democracy; Principles and Genealogy. Chicago, 2006. P. 54, 224.

⁵⁰ *Cohen J.* Procedure and Substance in Deliberative Democracy // *Bohman J., Rehg W.* Deliberative Democracy. Cambridge (MA), 1997. P. 407, 416–424, 428.

⁵¹ *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. Indianapolis, 1982. P. 113: "When I endeavour to examine my own conduct, when I endeavour to pass sentence upon it, and either to approve or condemn it, it is evident that, in all such cases, I divide myself, as it were, into two persons; and that I, the examiner and judge, represent a different character from that other I, the person whose conduct is examined into and judged of".

⁵² *Nagel Th.* The View from Nowhere. Oxford, 1986. P. 171–172.

The purpose of impartiality's internal dialogue is one of articulation and transparency, intimately related with rationality, because, as Shaftesbury noted, "[o]ur thoughts have generally such an obscure implicit language that it is the hardest thing in the world to make them speak out distinctly. For this reason, the right method is to give them voice and accent. And this, in our default, is what the moralists or philosophers endeavour to do, to our hand, when, as is usual, they hold us out a kind of *vocal* looking-glass, draw sound out of our breast and instruct us to personate ourselves in the plainest manner"⁵³. As Gilbert Harman⁵⁴ has argued, Adam Smith's *Impartial Spectator* is "the conscientious agent himself in a recurring shift, back and forth, between partiality and impartiality". This involves a much broader notion of procedure, which is not thinly formalistic, or "technical", but rather open-ended, discursive and argumentative, having as many meanings and perspectives, as impartiality can take.

Aristotle writes that "a man is the origin of his actions, and that the province of deliberation is to discover actions within one's own power to perform"⁵⁵. According to Aristotle, "We deliberate about things that are in our control and are attainable by action [...] for nature, necessity, and chance, with the addition of intelligence and human agency generally, exhaust the generally accepted list of causes"⁵⁶. Therefore, it is pertinent to distinguish between causes of action and reasons for action⁵⁷. According to Aristotle, reasons are certainly one cause of action, but they are not the only one.

Where basic needs are in question there is no much room for argument. But this does not mean that the realm of politics can be confined to basic needs, excluding from its boundaries deliberation. Deliberating people apply silently, or invoke expressly, basic standards and criteria of right deliberation, such as logic, truth, and justice.

When someone violates in his talk the rules of logic⁵⁸, falling into contradictions, we call him irrational; when someone talks about reality, about the world, ignoring basic facts, or taking them wrong, we try to show his mistake by invoking the concept of truth, offering evidence; and finally when we try to resolve our conflicts and more generally to talk about our mutual relations, we invoke justice, arguing for what is reasonable. Logic, truth, and justice are criteria which regulate our speech, our relation with the world, and our relationship with one another⁵⁹. Everyone can take recourse to them⁶⁰. A crucial underpinning of procedural impartiality is that the judge can render impartial judgments on the basis of reasons, concerning questions of logic, truth, and justice, which, from the legal point of view, are primarily intellectual criteria.

To the extent that they are relatively objective and public⁶¹, the intellectual criteria are different from the basic needs which can hardly exist separated from their agent, from a subject who has the corresponding feeling of that need. Precisely for

⁵³ Shaftesbury A.A.C. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge, 1999. P. 78.

⁵⁴ Harman G. *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford, 2000. P. 181, 193.

⁵⁵ Aristotle. *Nicomachean Ethics*. P. 139.

⁵⁶ *Ibid.* P. 135.

⁵⁷ Hurley S. *Natural Reasons*. Oxford, 1989. P. 97–98, 101.

⁵⁸ Garver E. *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character*. Chicago, 1994. P. 91–92.

⁵⁹ *Ibid.* P. 62.

⁶⁰ Williams B. *Truth and Truthfulness*. Princeton (NJ), 2002. P. 207.

⁶¹ O'Neil O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge, 1989. P. 28, 35.

this reason we can substitute our deliberative judgment with that of another. We can consent to follow for a certain period of time someone's practical judgment as authoritative, without silencing or bracketing during that time our own political judgment. We subject political authority to close scrutiny in case of overt violations of the standards of logic, truth, or justice. But these standards are interpreted and conceived from various angles and perspectives, according to Amartya Sen's notion of positional objectivity⁶²; practical reason depends on contested interpretations of disputed and uncertain circumstances⁶³. The crucial question is how to apply the criteria in different situations, given the variety of cultures, and the conflict of interests and values. For this reason, impartiality is not merely a matter of prudence, in the sense of Hobbes's silver rule, but more importantly a question of virtue⁶⁴.

Concluding his discussion on how prudence and virtue are intertwined, Aristotle writes that "Virtue is not merely a disposition conforming to right principle, but one cooperating with right principle, and prudence is right principle on matters of conduct"⁶⁵. Aristotle's prose has epigrammatic elegance and clarity. He writes that we have to take a small step further, because virtue is a disposition not *according to* (κατά) right reason, but *with* (μετά) right reason⁶⁶. Virtue does not follow right reason as a distant ideal, but goes on with right reason, hand in hand. Aristotle's discussion of the relationship between prudence and virtue is relevant to the role of practical reason in choosing the ends, beyond using instrumentally the proper means to achieve given ends. The field of practical reason is deliberation and resolution of the course to follow, in uncertain situations. Aristotle's point, placed into a constitutional perspective, is that you cannot seek virtue, according to the values of the Constitution⁶⁷, without acting virtuously; constitutional ideals do not justify unconstitutional means of action. Virtue becomes elusive, if not practiced consistently over time. In law and politics one cannot insist on being committed to an ideal or principle, without sustaining and consolidating it; without using the Constitution not only as an end, but also as a means⁶⁸.

Concluding Remarks

A rhetorician of the Roman times, Dionysius of Halicarnassus⁶⁹, said in the context of rhetoric something similar with Aristotle's discussion on prudence and virtue: "As reason should prevail in the soul, so should prevail in discourse that supreme ethos, which comes from philosophy, taking priority over all other aspects of rhetoric". From that philosophical ethos one must distinguish the personal or rhetorical ethos, which is adapted to a specific audience: "The rhetorical ethos is divided in 7 kinds, according to nationality, origin, age, predilection, luck, and profession. Nationality

⁶² Sen A. *The Idea of Justice*. Cambridge (MA), 2009. P. 156.

⁶³ Brodie S. *Ethics with Aristotle*. Oxford, 1991. P. 239.

⁶⁴ Hanley R.P. *Adam Smith and the Character of Virtue*. Cambridge, 2009. P. 90, 99.

⁶⁵ Aristotle. *Nicomachean Ethics*. P. 371.

⁶⁶ Hardie W.F.R. *Aristotle's Ethical Theory*. 2nd ed. Oxford, 1980. P. 236–238.

⁶⁷ Solum L. *The Aretaic Turn in Constitutional Theory // Brooklyn Law Review*. 2004. Vol. 70. Iss. 2. P. 475, 515.

⁶⁸ Powell J. *Constitutional Conscience: The Moral Dimension of Judicial Decision*. Chicago, 2008. P. 114.

⁶⁹ *Dionysius of Halicarnassus. Art of Rhetoric*. Athens, 2003. P. 237 (In Greek).

is counted double as it concerns both the common good and the individual good”⁷⁰. “All these kinds of ethos must be brought together, integrated into one single ethos”⁷¹. The constitutional ethos of impartiality is a philosophical one of respect and civility towards the personal or rhetorical ethos of the others, towards their own idiom and expression. Impartiality requires one to show consideration for the concrete, vital interests and concerns of the others. Without such civility towards the voice of the others, constitutional democracy can hardly escape the Hobbesian omen.

Список литературы / References

- Alexy, R. *A Theory of Constitutional Rights*. Oxford: Oxford UP, 2002. 462 pp.
- Apressyan, R. “Talion and the Golden Rule – A Critical Analysis of Associated Contexts”, *Russian Studies in Philosophy*, 2002, Vol. 41, pp. 46–64.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*, transl. by H. Rackham. Cambridge: Harvard UP, 1982. 688 pp.
- Aristotle. *Politics (Πολιτικά)*, transl by V. Moskovis. Athens: Nomiki Vivliothiki, 1989. 799 pp. (In Greek).
- Bognetti, G. *La divisione dei poteri: saggio di diritto comparato*, 2nd ed. Milano: Giuffrè, 2001. 186 pp.
- Broadie, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford UP, 1991. 462 pp.
- Cohen, G. *On the Currency of Egalitarian Justice*. Princeton: Princeton UP, 2011. 268 pp.
- Cohen, J. “Procedure and Substance in Deliberative Democracy”, in: J. Bohman, W. Rehg. *Deliberative Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997, pp. 407–438.
- Del Vecchio, G. *On Justice*. Athens: Ioannis Polygenis, 1961. 282 pp. (In Greek).
- Dionysius of Halicarnassus. *Art of Rhetoric*. Athens: Kaktos, 2003. 301 pp. (In Greek).
- Dunn, J. *Setting the People Free: The Story of Democracy*. London: Atlantic, 2005. 246 pp.
- Ellerman, D. “Translatio v. Concessio: Retrieving the Debate about Contracts of Alienation with an application to today’s employment contract”, *Politics and Society*, 2005, Vol. 33, pp. 449–480.
- Fletcher, G. *Our Secret Constitution: How Lincoln Redefined American Democracy*. New York; Oxford: Oxford UP, 2001. 292 pp.
- Frankfurt, H. *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton UP, 2000. 100 pp.
- Fuller, L. *The Morality of Law*. New Haven: Yale UP, 1964. 202 pp.
- Garsten, B. *Saving Persuasion: a Defence of Rhetoric and Judgment*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2006. 276 pp.
- Garver, E. *Aristotle’s Rhetoric: An Art of Character*. Chicago: Chicago UP, 1994. 325 pp.
- Gavison, R. “Legislatures and the Phases and Components of Constitutionalism”, in: W.R. Bauman, T. Kahana. *The Least Examined Branch: The Role of Legislatures in the Constitutional State*. Cambridge: Cambridge UP, 2006, pp. 198–213.
- Gert, B. *Morality: Its Nature and Justification*. Oxford: Oxford UP, 2005. 438 pp.
- Hampshire, S. *Justice is Conflict*. Princeton, NJ: Princeton UP, 2000. 98 pp.
- Hanley, R.P. *Adam Smith and the Character of Virtue*. Cambridge: Cambridge UP, 2009. 224 pp.
- Hardie, W.F.R. *Aristotle’s Ethical Theory*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1980. 448 pp.
- Harman, G. *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Oxford UP, 2000. 238 pp.
- Hobbes, Th. *Leviathan, reprinted from the edition of 1651*. [<http://oll.libertyfund.org/titles/hobbes-leviathan-1909-ed>; accessed on 30.04.2018].

⁷⁰ Dionysius of Halicarnassus. *Art of Rhetoric*. P. 271.

⁷¹ *Ibid.* P. 277.

- Hurley, S. *Natural Reasons: personality and polity*. Oxford: Oxford UP, 1989. 462 pp.
- Issacharoff, S. "Fragile Democracies", *Harvard Law Review*, 2007, Vol. 120, No. 6, pp. 1405–1467.
- Kavka, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1986. 460 pp.
- Kildal, N., Stein, K. "The Nordic Welfare Model and the Idea of Universalism", in: N. Kildal, K. Stein. *Normative Foundations of the Welfare State*. London, New York: Routledge, 2005, pp. 13–32.
- Lloyd, Sh.A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*. Cambridge: Cambridge UP, 2009. 419 pp.
- Mill, J.S. *Utilitarianism*. London: Longmans, Green & Co., 1901. 96 pp.
- Montesquieu. *De l'esprit des lois*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1995. 604 pp.
- Nagel, Th. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford UP, 1986. 244 pp.
- Oakeshott, M. *Lectures in the History of Political Thought*, eds. T. Nardin, L. O'Sullivan. Exeter: Imprint Academic, 2006. 515 pp.
- O'Neil, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1989. 249 pp.
- Parfit, D. *On What Matters*. Vol. 1. Oxford: Oxford UP, 2011. 592 pp.
- Perelman, C. *Logique juridique: Nouvelle rhétorique*, 2nd ed. Paris: Dalloz, 1979. 193 pp.
- Powell, J. *Constitutional Conscience: The Moral Dimension of Judicial Decision*. Chicago: Chicago UP, 2008. 149 pp.
- Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia UP, 1993. 401 pp.
- Ripstein, A. *Equality, Responsibility and the Law*. Cambridge: Cambridge UP, 2001. 307 pp.
- Rosanvallon, P. *La société des égaux*. Paris: Seuil, 2011. 432 pp.
- Schmitt, K. *The Concept of the Political*, transl. by A. Lavranou. Athens: Kritiki, 1988. 427 pp.
- Sen, A. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: Belknap, 2009. 467 pp.
- Shaftesbury, A.A.C. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge: Cambridge UP, 1999. 490 pp.
- Skinner, Q. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge UP, 1996. 477 pp.
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*, eds. D.D. Raphael, A.L. MacFiee. Indianapolis: Liberty Fund, 1982. 412 pp.
- Solum, L. "The Aretaic Turn in Constitutional Theory", *Brooklyn Law Review*, 2004, Vol. 70, Iss. 2, pp. 475–532.
- Strauss, L. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: Chicago UP, 1963. 172 pp.
- Tassopoulos, I. "On the Jacobin Dimension of Greek Constitutional Tradition", in: *The Greek Crisis and European Modernity. Identities and Modernities in Europe*, eds. A. Triandafyllidou, R. Gropas, H. Kouki. London: Palgrave Macmillan, 2013, pp. 59–88.
- Tassopoulos, I. *Popular Sovereignty and the Challenge of Impartiality*. Athens: Kritiki, 2014. 656 pp. (In Greek).
- Urbinati, N. *Representative Democracy; Principles and Genealogy*. Chicago: Chicago UP, 2006. 328 pp.
- Vlastos, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge UP, 1991. 334 pp.
- Wade, W. *Administrative Law*. 6th ed. Oxford: Clarendon Press, 1989. 1028 pp.
- Walzer, M. *Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books, 2015. 381 pp.
- Weinrib, E. "Aristotle's Forms of Justice", *Ratio Juris*, 1989, Vol. 2, Iss. 3, pp. 211–226.
- Westen, P. "The empty idea of equality", *Harvard Law Review*, 1982, Vol. 95, No. 3, pp. 537–596.

Wiggins, D. *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*. 3rd ed. Oxford: Oxford UP, 1998. 398 pp.

Williams, B. *Truth and Truthfulness: an essay in genealogy*. Princeton, NJ: Princeton UP, 2002. 328 pp.

Гоббс, беспристрастность, конституционное право: требования справедливости и требования соответствия справедливости

Иоаннис А. Тассопулос

Иоаннис А. Тассопулос – Профессор права национального Каподистрианского университета (Афины, Греция). 45 Akadimias, 10672 Athens, Greece; e-mail: ioannis.a.tassopoulos@gmail.com

Отталкиваясь от серебряного правила беспристрастности Гоббса “quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris” («чего не хочешь себе, не делай другому»), автор рассматривает требования справедливости (claims of justice), беспристрастность которых основана на равенстве между людьми, насколько они зависят от своих базовых потребностей, и требований соответствия справедливости (claims for justice), которые также призваны обеспечивать беспристрастность, но основываются на свободе и ответственности, задаваемых общей способностью людей сознавать при планировании деятельности свои интересы и стремиться к их реализации. Разница между ними заключается в том, что первое отражает задачи перераспределения с целью обеспечения равных возможностей для всех, и это – процедурная беспристрастность; второе же предполагает, что распределение является предметом личной ответственности и относится прежде всего к пропорциональному равенству и распределительной справедливости. В рамках конституционного права между этими требованиями могут возникать противоречия. Автор рассматривает соответствующие конституционные формы, вытекающие из признания первостепенности идеи беспристрастности, и их социально-политическое значение. Каждое понятие беспристрастности имеет надлежащие практические структуры, благодаря которым реализуются соответствующие конституционные цели. Предмет первого – законы, гарантирующие социальные права, предмет второго – индивидуальные права и их юридические гарантии. Однако взаимодействие требований справедливости и требований осуществления справедливости не может быть обеспечено раз и навсегда. Чтобы не допустить напряжений и противоречий между ними, конституционная демократия должна отвергнуть пессимизм Гоббса относительно публичных дискуссий. Но для этого необходимо признать, что беспристрастность это проявление не столько благоразумия, сколько цивилизованности.

Ключевые слова: Гоббс, конституционное право, политика, серебряное или золотое правило беспристрастности, беспристрастность, свобода, равенство, справедливость, потребности, благоразумие, социальные права, либеральное государство, государство всеобщего благосостояния

Д.О. Аронсон

(Де)конструирование идентичностей и границы этики

Аронсон Даниил Олегович – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН, Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: aronson.d.o@gmail.com

В современной философии, особенно англо-американской, часто считается само собой разумеющимся, что в самых разных областях, таких как политика, экономика и право, человеческое поведение может быть подчинено этическим критериям. Считается также, что одна из задач философа состоит в поиске таких критериев. В статье показано, что этическую точку зрения делают возможной определенные условия, которые могут наличествовать или отсутствовать в той или иной ситуации. Чтобы по отношению к некоторой ситуации было возможно занять этическую позицию, идентичности участников этой ситуации должны быть определены и не должны оспариваться никем из участников. В противном случае этическая точка зрения на ситуацию становится проблематичной как для самих участников, так и для сторонних наблюдателей. В той мере, в какой идентичности этически релевантны, они всегда до некоторой степени основаны на перформативных актах и тем самым могут быть поставлены под вопрос или отвергнуты, если эти перформативные акты не совершаются или терпят неудачу. Когда такое происходит, возникает ситуация, которую проблематично описать в терминах этики или нормативной теории вообще, поскольку ситуация в том и заключается, что источники существующих норм оказываются под вопросом.

Ключевые слова: этика, идентичность, теория речевых актов, перформативная теория идентичности, Джон Остин, Джудит Батлер

Введение

В последние десятилетия в западной научной среде сложился консенсус о том, что выработка этических критериев, которыми простые люди и прежде всего политики должны будут руководствоваться в своих делах, – одна из законных областей академической работы. Довольно робко этот консенсус проникает и в Россию, о чем свидетельствует прошедшая два года назад в Москве серия публичных лекций «Возвращение этики».

Быть может, и правда, что сегодня правительства часто исходят не только из более традиционных соображений национальной безопасности или экономического роста, но из представлений о том, что правильно. Тем не менее преждевременно и даже опасно думать, что задача философа в этих условиях

должна сводиться к тому, чтобы вырабатывать или корректировать эти самые представления о правильном и неправильном. Опасность представляет не сам по себе этический подход к вопросам, традиционно принадлежавшим политике, экономике или праву. Опасность в искушении счесть этическую точку зрения чем-то, что разумеется само собой и не требует никаких условий. В действительности существует ряд черт, которыми должна обладать ситуация, чтобы она вообще могла рассматриваться с точки зрения этики – как самими участниками, так и сторонними наблюдателями.

Ситуационные условия этической точки зрения

Чтобы поступок можно было рассматривать с точки зрения этики, надо иметь возможность определить, *кто* и *по отношению* к кому его совершает. Вопрос «кто?» в данном случае – не об идентичности, прописанной в паспорте или свидетельстве о рождении, а о той идентичности, в свете которой становится релевантной конкретная этическая максима или добродетель. Такая определенность идентичностей подразумевается любым этическим поведением или рассмотрением независимо от того, как именно понимается «этика»: как сфера универсально значимых максим (то, что Хабермас называет «моральностью»), как свод партикулярных правил, обусловленных конкретной культурой и традицией (хабермасовская «нравственность»)¹, или в смысле «этики добродетели». Попробуем это показать.

Может показаться, что с точки зрения универсалистских подходов к этике идентичности участников ситуации не имеют значения, ведь, согласно этим подходам, этика отвлекается от всяких идентичностей и предписывает лишь то, что «каждый» должен делать по отношению к «каждому». В действительности же, даже с точки зрения Канта, которого неизменно вспоминают, когда речь заходит об универсалистских подходах к этике, моральные предписания имеют силу не для «каждого», а только для «конечных разумных существ»². По Канту, не может быть обязанностей по отношению к животным или ангелам. Таким образом, даже очень абстрактные этические концепции предполагают, что ситуацию только в том случае можно рассматривать с точки зрения этики, если ее участников можно минимальным образом идентифицировать: у Канта – как разумных и конечных существ, у Хабермаса – как потенциальных участников коммуникации и т. д. Как будет показано в дальнейшем, даже для такой, казалось бы, минимальной идентификации недостаточно одной только разумности или способности к общению; нужны еще и определенные эмпирические условия взаимодействия индивидов.

Возьмем теперь партикулярное правило из этического свода, специфического для отдельных культур, такое как «Уважай старших». Здесь все достаточно очевидно. Чтобы иметь возможность применить это правило в определенной ситуации, надо иметь возможность идентифицировать другого как «старшего», а себя как «младшего».

¹ *Habermas J. Moralität und Sittlichkeit: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? // Revue Internationale de Philosophie. 1988. Vol. 42. No. 166 (3). P. 320–340.*

² *Kant I. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. Bd. 5. Berlin, 1913. S. 32.*

Что касается этики добродетели, ее сторонники понимают этический поступок скорее не как следование эксплицитно сформулированному правилу, но скорее как спонтанную реализацию навыка³. Может показаться, что если понимать этику таким образом, то вышеприведенные рассуждения теряют силу, потому что если этическое поведение сводится к спонтанным реакциям, то оно вроде бы вообще не требует как-либо *определять* ситуацию. На самом же деле этика добродетели отказывается лишь от предпосылки, что ситуация с необходимостью должна быть определена *дискурсивно*. Так, братья Дрейфусы полагают, что для того, чтобы ситуация была этически релевантной, вещи должны быть определены феноменологически, а не дискурсивно: они должны обладать фиксированными интенциональностями⁴. К примеру, такой типичный этический навык (в противоположность этическому правилу), как вежливость, есть не что иное, как умение вести себя подобающе ситуации. Зачастую, чтобы понять, вежливо ли двое говорят друг с другом, надо знать, *кем* они друг другу приходится. Тем самым вежливость, как и «добродетельность» вообще, неразрывно связана с умением определять релевантную для ситуации идентичность окружающих и свою собственную.

Итак, этическое действие предполагает, что релевантные идентичности участников ситуации, в которой совершается действие, остаются самоидентифицированными до, во время и после ситуации. Какая именно идентичность релевантна – это зависит от контекста и от конкретного представления об этике: это может быть «старший», «ближний», «законный владелец», «разумное существо», «существо, наделенное речью», и т. д. Но как таковой ответ на вопрос «кто?» всегда должен быть возможен.

Перформативные идентичности

Тем самым возможна, по крайней мере, логически, и такая ситуация, этическое рассмотрение которой было бы невозможно даже для ее собственных участников. Такая ситуация могла бы иметь место, если бы неопределенность идентичности участников была составляющей самой ситуации: например, если бы ситуация как раз в том и заключалась, что идентичность кого-то из участников ставится под вопрос.

Прежде чем перейти непосредственно к этике, проиллюстрируем это соображение международно-правовой практикой. Используемый в международном праве принцип *uti possidetis* подразумевает, что страна, получившая независимость, сохраняет те границы, которая она имела, пока находилась в зависимом положении⁵. Этот принцип потому так важен, что в современной правовой и политической практике обретение страной независимости понимается как ее «самоопределение», то есть как возникновение нового лица и нового субъекта международно-правовых отношений. Идентичность страны в начале такого события по определению не тождественна ее идентичности после того, как

³ См., например: *Dreyfus H.L., Dreyfus S.E. Towards a Phenomenology of Ethical Expertise // Human Studies. 1991. No. 14. P. 336.*

⁴ *Ibid. P. 229.*

⁵ См.: *Мирзаев Ф.С. Эволюция uti possidetis как принципа международного права // Международное право. 2017. № 3. С. 45–54.*

событие случилось, поскольку событие как раз и состоит в том, что страна обретает идентичность. Если бы не принцип *uti possidetis*, территориальные притязания самоопределившейся страны невозможно было бы строго квалифицировать как справедливые или несправедливые, поскольку до того, как случилось самоопределение, просто не существовало того лица, о справедливости притязаний которого ставится вопрос. Можно сказать, что принцип *uti possidetis* постулирует необходимость рассматривать всякое вновь возникшее и признанное международным сообществом государство как всегда уже существовавшее в данных границах. Наделяя лицо вневременным статусом, принцип позволяет снять парадокс, вытекающий из вопроса о том, справедливо ли поступило лицо, когда оно *возникло*.

В данном случае парадокс неразрывно связан с тем, что государства как субъекты правоотношений – юридически сконструированные лица, возникающие в результате правовых и политических перформативных актов. Как я покажу ниже, те идентичности, с которыми имеет дело этика, тоже в некоторой степени сконструированы, и это конструирование тоже имеет социальный (пусть и не обязательно юридический) характер.

Перформативные акты, которые рассматривает Джон Остин, представляют собой эксплицитные речевые акты. Эти акты имеют интерсубъективную значимость благодаря тому, что те, кто их совершает, наделены соответствующими полномочиями в силу конвенции⁶. Такое социальное уполномочивание само тоже осуществляется посредством других перформативных актов. Так, священник во время бракосочетания способен посредством слов превратить находящихся перед ним людей в супругов. Эту власть именованья он имеет благодаря тому, что сам был по всем правилам рукоположен другими членами церкви, имеющими соответствующие полномочия. Идентичность «супруг» производится посредством перформативного акта священника, но идентичность «священник» тоже не существует в природе вещей, а создается посредством других перформативных актов.

Пожалуй, не будет ошибкой сказать, что остиновский перформативный акт будет успешным⁷ при соблюдении трех условий. Во-первых, тот, кто совершает акт, должен обладать идентичностью, подразумевающей соответствующие полномочия: священник имеет право проводить церемонию бракосочетания, в отличие от директора музея. Во-вторых, те, в отношении кого совершается акт, тоже должны иметь определенные идентичности и не иметь других: даже священник не может обвенчать тех, кто уже и так состоит в браке, он не может обвенчать животных, а в большинстве стран – и людей, если они одного пола или если их больше чем двое. В-третьих, если возникает спор по поводу того, действительно ли данные идентичности влекут за собой полномочия совершать тот или иной перформативный акт, должен существовать значимый для всех сторон способ разрешить этот спор. Если следовать остиновской квази-юридической логике, то таким способом может быть апелляция к той инстанции, чьи перформативные акты произвели соответствующую идентичность.

⁶ См.: Остин Дж. Как совершать действия при помощи слов? // Остин Дж. Избранное. М., 1999. С. 26.

⁷ Согласно Остину, перформативные акты, в отличие от констативов, нельзя охарактеризовать как истинные или ложные. Скорее, они могут быть «успешные» или «неуспешные» (*unfelicities*). См.: там же. С. 25.

Так, если возникает вопрос о том, имеет ли священник полномочия проводить бракосочетания, и если да, то какие, то для решения этого вопроса можно обратиться к церковным установлениям; если речь идет о работнике ЗАГСа, можно сослаться на гражданские законы.

Проблема с этой логикой возникает тогда, когда мы добираемся до инстанции, которая рассматривается как «суверенная», то есть обладающая исключительным полномочием конституировать собственную идентичность и одновременно решать, был ли акт этого конституирования успешен. Проблема в следующем: пока такое конституирование не состоялось, нет и идентичности, а значит, нет и полномочия. Поэтому на деле, чтобы дать ответ на вопрос, имеет ли та или иная нация право на самоопределение, неизменно приходится поставить вопрос о том, предсуществовала ли нация предполагаемому акту ее самоопределения, а значит, приходится выйти за пределы сугубо юридического понятия нации. Из раза в раз воспроизводятся два противоположных ответа: «Да, все было правомерно, ведь каждая нация имеет право на самоопределение». Или: «Нет, это было противоправно, ведь там не было никакой нации, то есть не было носителя той идентичности, которая только и дает право на самоопределение».

В обоих случаях приходится отказаться от ссылок на полномочные инстанции и вместо этого сослаться на «естественный порядок вещей»: рассуждать о том, существовала ли нация «сама по себе» до предполагаемого момента политического самоопределения. Дело в том, что в случае акта самоопределения все три вышеперечисленных условия, делающие перформативный акт успешным, смыкаются: субъект действия есть одновременно объект действия и он же есть единственная инстанция, уполномоченная судить об успешности этого действия. Поэтому попытка сугубо юридического обоснования вводит в порочный круг, и, чтобы выбраться из него, приходится обратиться к внеюридическому понятию о «естественном» существовании наций. В общем же случае на «естественный» порядок вещей приходится сослаться тогда, когда больше нет признаваемой всеми сторонами инстанции, которая могла бы судить об успешности акта.

Таким образом, логика, предполагающая, что перформативный акт может быть обоснован ссылками на внешнюю уполномочивающую инстанцию, в конечном итоге приводит к тому, что приходится предположить наличие идентичности, перформативные полномочия которой покоятся на том факте, что сама она не имеет перформативного происхождения, но рассматривается как существующая по природе вещей. Следовательно, если само по себе представление о «естественном» ставится под вопрос (например, если кто-то отрицает, что нации вообще могут существовать в самой природе, до и помимо речевых актов), то возникающий спор уже нельзя разрешить, воззвав к непререкаемому авторитету, поскольку само понятие природы и вводится как эрзац такого авторитета.

Границы этики

В случае этического рассмотрения ситуации налицо структура, очень близкая к той, что имеет место при обосновании перформативных актов. Этическое отношение к ситуации, как было показано, подразумевает определение идентичностей того, кто совершает поступок, и того, в отношении кого поступок совершается. Это соответствует первым двум из вышеперечисленных трех условий успешности перформативного акта. Кроме того, если этичность поступка вызывает вопросы, должна быть возможность пересмотреть релевантные идентичности (это тот уровень этического поведения, который Хабермас называет «дискурсом»⁸).

Вместе с тем идентичности, которые релевантны для этической оценки поступков, гораздо чаще с самого начала выступают как «естественные». Как правило, нет той инстанции, которая с помощью эксплицитной формальной процедуры нарекала бы людей «ближними», «женщинами», «мужчинами», «родителями» или тем более просто «людьми». Потенциально это означает, что если под вопрос ставятся какие-то из таких «естественных» идентичностей, то возникает спор, который нельзя оценить или разрешить средствами этики. Как было показано, этическая оценка поступка всегда производится в отношении той или иной идентичности. Поэтому оценить этически саму идентичность может оказаться затруднительным, во всяком случае, когда нет другой идентичности, которой эксплицитно приписывались бы полномочия конституировать первую (как в случае с супругами и священником). Это имеет силу даже для наиболее абстрактных, универсалистских этик. Так, можно, вместе с Кантом, сказать: «Поступай так-то и так-то по отношению ко всякому разумному существу», но нельзя сказать: «Разумное существо – это правильно». Кант надеялся, что сможет во всяком случае доказать утверждение «Разумное существо существует»⁹. Тем самым он совершил ту же подмену, которую мы заметили в спорах о правомерности национального самоопределения: в отсутствие возможности сослаться на норму он сослался на природу вещей¹⁰. Произрастающая отсюда проблема заключается в том, что тот, кто не согласен с кантовской концепцией разумного существа, уже не может быть удержан в сфере этики с помощью кантианской аргументации.

Но не является ли естественность таких идентичностей, как «человек» или «женщина», настолько самоочевидной, что если кто-то попытается поставить ее под вопрос, то попросту не будет воспринят всерьез?

В действительности существуют как теоретические, так и эмпирические основания считать даже такие идентичности до некоторой степени социально сконструированными.

К теоретическим основаниям можно отнести концепцию Джудит Батлер, которая существенно расширяет сферу перформативных актов за пределы тех случаев, которые рассматривает Остин. Согласно Батлер, все социальные иден-

⁸ Хабермас Ю. Вовлечение Другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 76, 95 и далее.

⁹ «Доказать, что чистый практический разум существует», – именно так формулируется основная задача второй «Критики» (*Kant I. Akademieausgabe. Bd. 5. S. 3*).

¹⁰ Похоже, что даже вопреки сознательной установке Канта его собственная аргументация, апеллируя к этическим нормам, вынуждена в какой-то момент выводить должное из наличного.

тичности, включая не только гендеры, но и саму принадлежность к человеческому роду, перформативно сконструированы¹¹. Отличие этих перформативных актов от тех, которые рассматривает Остин, в том, что они осуществляются не посредством эксплицитных формальных процедур, а путем цитирований и повторений, создающих видимость естественного, а не перформативного происхождения соответствующих идентичностей.

Даже если не соглашаться с радикальным конструктивизмом Батлер, трудно не признать, что многие социальные роли и практики, в частности привязанные к половым различиям, не являются простыми производными от этих различий. Нет сугубо биологических причин, почему мужчина *не должен* носить платье или туфли на высоких каблуках (даже если предположить, что есть биологические причины, по которым для мужчин это часто менее удобно – физически или психологически, – чем для женщин). Вместе с тем социальное принуждение к тому, чтобы женщины носили определенную одежду, а мужчины нет, не может обойтись без ссылок на «естественный» порядок вещей, будь то предполагаемые данные биологической науки, элементы религиозной картины мира, «традиция» или даже «здравый смысл».

Можно сказать, что там, где нет эксплицитной формальной процедуры и лица, наделенного полномочиями совершать перформативный акт, но социальное принуждение все-таки требуется, именно фикция «природы» берет на себя функцию отсутствующего источника полномочий. И когда естественность некоторого порядка ставится под вопрос, то тем самым ставятся под вопрос и те идентичности, которые производятся посредством соответствующего представления о естественном. Когда возникает такой спор об идентичностях, для его разрешения уже не может быть непререкаемого третейского судьи, поскольку оспорена та фикция природы, которая выполняла роль такого судьи.

К эмпирическим основаниям считать такие идентичности, как «женщина» или «человек», до некоторой степени социально сконструированными относятся случаи, когда в результате социальных процессов или действий эти идентичности оказывались изменены или даже отвергнуты.

Так, американские феминистки 70–80-х гг., критикуя социальную политику помощи матерям-одиночкам и малоимущим женщинам, доказывали, что ее побочными эффектами были «феминизации бедности» и стигматизация по гендерным признакам¹². Иначе говоря, попытка помочь людям определенных идентичностей («женщины», «матери-одиночки») вела к изменению самих этих идентичностей: к изменению восприятия и самовосприятия носителей этих идентичностей.

Еще более радикальным примером является случай, когда Евросоюз сотрудничал с режимом Каддафи с тем, чтобы Ливия удерживала мигрантов из африканских стран, не позволяя им проникнуть на территорию европейских стран¹³.

¹¹ Об этом, а также о перформативных теориях социальных идентичностей вообще см.: Chinn S.E. Performative Identities: From Identity Politics to Queer Theory // The SAGE Handbook of Identities / Ed. M. Wetherell, Ch.T. Mohanry. L., 2010. P. 104–124.

¹² См., например, Pearce D. Women, Work and Welfare: The Feminization of Poverty // Working Women and Families / Ed. K.W. Feinstein. Beverly Hills, 1979. P. 101–124.

¹³ См.: Carr M. How Libya kept migrants out of EU – at any cost // The Week, Apr 5, 2011. URL: <http://www.theweek.co.uk/6515/how-libya-kept-migrants-out-of-eu-at-any-cost> (дата обращения: 01.08.2018).

Невозможность покинуть пределы Ливии означала для беженцев невозможность подать заявление о предоставлении убежища, поскольку Ливия не была подписантом Конвенции о статусе беженцев. Тем самым эти люди оказывались физически лишены возможности воспользоваться целым рядом прав, предоставляемых «Всеобщей декларацией прав человека», таких как право искать убежище. В этом отношении они были лишены не просто тех или иных отдельных прав; они были лишены возможности быть идентифицированными в качестве людей в том смысле, в каком слово «человек» понимается в современной международной правовой практике¹⁴.

В первом из приведенных случаев естественность определенной идентичности ставится под вопрос. Во втором случае людей физически лишают возможности совершать перформативные акты, посредством которых осуществлялась бы их идентификация в качестве «людей». В обоих случаях возникают ситуации, сугубо этическое рассмотрение или разрешение которых проблематично. Так, в первом случае, оставаясь в рамках этического подхода, можно было бы констатировать, что многие женщины действительно психологически и экономически несамостоятельны, и заключить, что существующие социальные программы справедливы. Но это игнорировало бы тот факт, что несамостоятельность женщин есть во многом результат этих программ. Или можно было бы заявить, что теоретически женщины способны к самостоятельному существованию не хуже, чем мужчины, и на этом основании оценить программы как унижительные. Но это игнорировало бы тот факт, что в существующих условиях женщины, получающие пособия, обычно действительно в них нуждаются. Поэтому более уместным оказалось не этическое рассмотрение вопроса, а политическое требование новой идентичности. Либеральные феминистки противопоставили образу нуждающейся женщины образ успешной и сильной бизнес-леди. Левые феминистки стали требовать реформирования государственной социальной политики в сторону большего участия самих нуждающихся. И в том, и в другом случае на кону стоял не вопрос о том, что правильно или неправильно по отношению к людям той или иной идентичности. На кону стояла сама идентичность: какой она будет.

Это требование новой идентичности, когда оно сопровождается разоблачением «естественности» старой идентичности, не может проистекать исключительно из этических соображений. Этическая оценка, как было показано, производится в свете той или иной наличествующей идентичности, а в конечном счете – в свете определенного представления о естественном порядке вещей. Именно поэтому этически мотивированное требование всегда потенциально можно подвергнуть испытанию хабермасовским дискурсом: ссылка на естественное положение вещей (у самого Хабермаса в роли такого положения вещей выступает структура коммуникативной рациональности вообще) будет тем последним аргументом, с которым будут вынуждены согласиться все стороны. Требование же новой идентичности, когда оно ставит под вопрос существующие представления о естественном, уже в силу этого неизбежно партикулярно и тем самым политично (в смысле, в котором политическое понимает Шанталь Муфф¹⁵).

¹⁴ О внечеловеческом статусе беженцев см. также: *Агамбен Дж. Homo sacer: суверенная власть и голая жизнь*. М., 2011. С. 167.

¹⁵ *Mouffe Ch. Politics and the Political // Mouffe Ch. On the Political*. L.; N. Y., 2005. P. 8–34.

Заключение

Не следует считать возможность этической точки зрения чем-то, что разумеется само собой. Чтобы в некоторой ситуации было возможно руководствоваться этическими соображениями, нужны определенные условия: сторонам отношения должны быть гарантированы некоторые идентичности, которые это отношение не смогут изменить, другими словами, им должно быть гарантировано некоторое ненасилие. Каждый должен иметь возможность отождествиться и быть отождествленным с чем-то неприкосновенным. Такая неприкосновенность не может быть обеспечена этическими поступками, например добровольными обещаниями, поскольку она только и делает этическое отношение возможным.

В отношениях между индивидами такая гарантия ненасилия имеется в двух случаях. Во-первых, когда они находятся внутри общего правового порядка, который сообщает им определенные идентичности (как минимум, идентичности «граждан») и одновременно принуждает к признанию этих идентичностей. Во-вторых, когда они разделяют одни и те же социальные конвенции, настолько прочные, что идентичности, сообщаемые этими конвенциями, предстают для них как естественные.

Идентичности, сообщаемые имплицитными социальными конвенциями, конституируются посредством батлеровских перформативных актов, которые имеют силу именно благодаря тому, что остаются незамеченными, что позволяет производимым ими идентичностям представлять в качестве естественных. Идентичности, сообщаемые гражданам правовой системой, конституируются посредством остиновских эксплицитных перформативных актов. Сегодня это прежде всего акты государственных институтов, которые, в свою очередь, конституируются перформативными актами других институтов в соответствии с эксплицитно сформулированными законами все более высокого порядка, вплоть до национальной конституции. Но в конце этой цепочки должна находиться идентичность, перформативная природа которой отрицается: сама конституция рассматривается как творение «нации», а, как мы видели, нацию, чтобы она могла быть источником легитимности законов и прочих перформативных актов, в конечном счете приходится рассматривать как существующую не в силу установлений, но в самой природе вещей.

Таким образом, в обоих случаях в основании лежит одна и та же структура. Всякий формализованный перформативный акт в конечном счете основан на перформативном акте, который уже нельзя обосновать извне и который поэтому должен оставаться скрытым, так, чтобы производимая им идентичность воспринималась как естественная, а не социально сконструированная.

До тех пор, пока сохраняется возможность апелляции к такому «естественному» положению вещей, этика остается сферой, где возможна разумная дискуссия, а конфликты могут быть решены с помощью диалога. Они могут быть решены с помощью диалога, потому что апелляция к этой инстанции будет аргументом, имеющим силу для всех; она будет аналогом схоластического "*Ipse dixit!*".

Но когда подобная инстанция отвергается или ставится под вопрос, когда отрицается естественность той или иной социальной идентичности или, в более радикальном случае, легитимность всего существующего общественного

порядка, открывается сфера агонального противостояния, разрешение которого только с помощью аргументов невозможно. Такое противостояние можно назвать политическим, экзистенциальным или как-то еще. Важно, что всякая попытка описать его в нормативных категориях – способом, предполагающим, что в нем возможны «правильная» и «неправильная» позиции, – всегда сама будет принятием одной из возможных позиций в этом противостоянии, поскольку ставкой в нем является само представление об источниках нормативности. Это противостояние, таким образом, разворачивается за пределами этики.

Список литературы

- Агамбен Дж.* Homo sacer: суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. 256 с.
Возвращение этики: спецпроект InLiberty и «Медузы». URL: <https://meduza.io/specials/ethics> (дата обращения: 04.07.2018).
- Мирзаев Ф.С.* Эволюция *uti possidetis* как принципа международного права // *Международ. право.* 2017. № 3. С. 45–54.
- Остин Дж.* Как совершать действия при помощи слов? // *Остин Дж.* Избранное / Пер. Л.Б. Макеевой, В.П. Рудневой. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуал. кн., 1999. С. 13–135.
- Хабермас Ю.* Вовлечение Другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001. 417 с.
- Butler J.* Undoing Gender. L.; N. Y.: Routledge. 2004. 273 p.
- Carr M.* How Libya kept migrants out of EU – at any cost // *The Week.* Apr 5. 2011. URL: <http://www.theweek.co.uk/6515/how-libya-kept-migrants-out-of-eu-at-any-cost> (дата обращения: 01.08.2018).
- Chinn S.E.* Performative Identities: From Identity Politics to Queer Theory // *The SAGE Handbook of Identities* / Ed.: M. Wetherell, Ch.T. Mohantray. L.: SAGE Publ., 2010. P. 104–124.
- Dreyfus H.L., Dreyfus S.E.* Towards a Phenomenology of Ethical Expertise // *Human Studies.* 1991. No. 14. P. 229–250.
- Habermas J.* Moralität und Sittlichkeit: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? // *Revue Internationale de Philosophie.* 1988. Vol. 42. No. 166 (3). S. 320–340.
- Kant I.* Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. B.: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1913. 544 S.
- Mouffe Ch.* Politics and the Political // *Mouffe Ch.* On the Political. L.; N. Y.: Routledge, 2005. P. 8–34.
- Pearce D.* Women, Work and Welfare: The Feminization of Poverty // *Working Women and Families* / Ed. K.W. Feinstein. Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1979. P. 101–124.

(De)construction of Identities and the Limits of Ethics

Daniil O. Aronson

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: aronson.d.o@gmail.com

In contemporary philosophy, especially Anglo-American, it is often taken for granted that in various fields, such as politics, economy and law, human conduct can be guided by ethical rules. It is also widely held that it is a legitimate philosophical task to seek and find such rules.

The article shows that the possibility of an ethical standpoint depends on certain conditions that may or may not be present in a given situation. Namely, in order for an ethical standpoint to be possible, the identities of the participants in the situation must be determined and must not be contested. Otherwise, an ethical perspective on the situation becomes problematic for both the participants themselves and observers. To the extent that identities are ethically relevant they are grounded in certain performative acts and, therefore, they can end up being put into question or rejected if those acts are not performed or simply fail. When this is the case, there appears a situation, which it is difficult to treat in terms of ethics or normative theory in general, for the situation consists precisely in the questioning of the source of existing norms.

Keywords: ethics, identity, theory of speech acts, performative theory of identity, John Austin, Judith Butler

References

- Agamben, G. *Homo sacer: suverennaya vlast' i golaya zhizn'* [Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life]. Moscow: Evropa Publ., 2011. 256 pp. (In Russian)
- Austin, J. "Kak sovershat' dejstvija pri pomoshhi slov?" [How to Do Things with Words?], in: J. Austin. *Izbrannoe* [Selected Works], trans. L. B. Makeeva, V. P. Rudneva. Moscow: Ideja-Press; Dom intellektual'noj knigi Publ., 1999, pp. 13–135. (In Russian)
- Butler, J. *Undoing Gender*. London; New York: Routledge. 2004. 273 pp.
- Carr, M. "How Libya kept migrants out of EU – at any cost", *The Week*, 2011, Apr 5, [<http://www.theweek.co.uk/6515/how-libya-kept-migrants-out-of-eu-at-any-cost>, accessed on 01.08.2018].
- Chinn, S.E. "Performative Identities: From Identity Politics to Queer Theory", in: *The SAGE Handbook of Identities*, ed. M. Wetherell, Ch.T. Mohanry. London: SAGE Publications, 2010, pp. 104–124.
- Dreyfus, H.L., Dreyfus, S.E. "Towards a Phenomenology of Ethical Expertise", *Human Studies*, 1991, No. 14, pp. 229–250.
- Habermas, J. "Moralität und Sittlichkeit: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", *Revue Internationale de Philosophie*, 1988, Vol. 42, No. 166 (3), S. 320–340.
- Habermas, J. *Vovlechenie Drugogo. Ocherki politicheskoy teorii* [The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory]. St. Peterburg: Nauka Publ., 2001. 417 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bd. 5. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1913. 544 S.
- Mirzaev, F.S. "Evolyuciya uti possidetis kak principa mezhdunarodnogo prava" [The Evolution of uti possidetis as a Principle of International Law], *Mezhdunarodnoe pravo*, 2017, No. 3, pp. 45–54. (In Russian)
- Mouffe, Ch. "Politics and the Political", in: Ch. Mouffe. *On the Political*. London; New York: Routledge, 2005, pp. 8–34.
- Pearce, D. "Women, Work and Welfare: The Feminization of Poverty", in: *Working Women and Families*, ed. K.W. Feinstein. Beverly Hills, CA.: Sage Publications, 1979, pp. 101–124.
- Vozvrashchenie ehtiki: specproekt InLiberty i "Meduzy"* [The Return of Ethics: A Special Project of InLiberty and "Meduza"]. [<https://meduza.io/specials/ethics>, accessed on 04.07.2018].

Л.В. Якушев

Универсальность морали и обоснование прав человека*

Якушев Леонид Викторович – аспирант, философский факультет. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4; e-mail: jaleonid@mail.ru

В статье последовательно проанализированы четыре теоретических подхода к обоснованию универсального статуса прав человека (интуитивизм, конструктивизм, коммуникативизм и коммунитаризм). В центре внимания находятся их различия, касающиеся роли конструктивистских процедур и диалогического взаимодействия. В интуитивистской модели данные элементы являются излишними, поскольку фундаментальные моральные принципы рассматриваются интуитивистами как самоочевидные. Однако в силу существенного расхождения моральных интуиций у различных субъектов возможности интуитивистской модели в деле обоснования универсального статуса прав человека являются довольно ограниченными. Конструктивистский подход учитывает недостатки интуитивизма и апеллирует к заложенной в каждом человеке способности к выбору, опирающемуся на практическое рассуждение. Любой разумный индивид не может не признать нормы, вытекающие из практического применения разума в наиболее благоприятных для него условиях. Одним из наиболее влиятельных вариантов конструктивизма является тот, для которого конструктивистская процедура связана с гипотетическим всеобщим согласием. Однако гипотетическое согласие воображаемых субъектов не гарантирует согласия субъектов реальных, что создает серьезные препятствия для обоснования универсальности прав человека. Их пытаются преодолеть сторонники двух других подходов. Коммуникативисты полагают, что обоснованными являются лишь те морально-правовые нормы, которые получили одобрение со стороны участников реального дискурса. Коммунитаристы пытаются достичь консенсуса в отношении прав человека, учитывая позицию не отдельно взятых индивидуальных субъектов, а культурных сообществ. В основе этого процесса лежат: 1) целенаправленный поиск общих нормативных черт в различных культурных традициях, 2) надежда на возможность частичного переопределения коллективных культурных идентичностей. Несмотря на то, что обе модели снимают некоторые трудности конструктивизма, ключевой вопрос, как представителям различных культур на данном этапе развития человечества признать «других» с их особыми ценностными установками, остается нерешенным. В статье делается вывод о недостаточности всех проанализированных подходов для обоснования универсального статуса прав человека.

Ключевые слова: мораль, права человека, универсальность, интуитивизм, конструктивизм, коммуникативизм, коммунитаризм

* Статья подготовлена в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068.

Концепция прав человека – важная точка пересечения нормативной этики с юридической практикой. Эта концепция, начавшая формироваться в эпоху Возрождения и получившая завершённый вид в эпоху Нового времени, на данный момент занимает центральное место в международной правовой культуре и представляет собой важный опыт формализации моральных критериев, регулирующих общественную жизнь. Одним из центральных свойств прав человека считается их универсальный характер: каждый человек обладает правами независимо от того, гражданином какого государства он является и к какому культурному сообществу принадлежит. Для того чтобы претензия прав человека на универсальность реализовалась в мировой юридической практике, они должны получить повсеместное признание, не сводящееся к формальному одобрению правительствами разных стран соответствующих международных документов. Однако несмотря на то, что права человека воплощают ценности, которые являются общими для разных культур и религий, такое признание сталкивается с существенными трудностями. Именно поэтому так остро стоит вопрос о моральном обосновании прав человека. Оно должно быть таким, чтобы используемые в нем аргументы казались убедительными представителям самых разных культур, в том числе тех, которые не принадлежат к породившей идею прав человека западной культурной традиции. В данной статье я хотел бы проанализировать под этим углом зрения четыре основных подхода к обоснованию прав человека, присутствующих в современной этической теории, – интуитивизм, конструктивизм, коммуникативизм и коммунитаризм, обращая при этом внимание на две проблемы: а) как в этих концепциях представлена процедурно-конструктивистская составляющая и б) как они используют диалогический тип рассуждения.

Интуитивизм

Интуитивизм в этике представлен множеством частных концепций, что объясняется многозначностью и неопределенностью центрального для них понятия моральной интуиции¹. В общем виде позиция интуитивистов предполагает существование таких моральных оценок и требований, которые опознаются и признаются непосредственно. Они таковы, что являются для каждого человека заведомо правильными, или самоочевидными. Интуитивизм допускает, что некоторые моральные оценки и требования опираются на логический вывод из более общих непосредственно очевидных оценок и требований. Но основа нормативной пирамиды для интуитивиста все равно напоминает аксиоматическую основу математического знания. Интуитивистская традиция в понимании прав человека следует за Декларацией независимости США (1776), которая исходит из «той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью»².

¹ См. подробнее: *Артемьева О.В.* Интуитивизм в этике (из истории английского этического интеллектуализма Нового времени) // *Этическая мысль*. Вып. 10. М., 2010. С. 92.

² Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты / Ред. О. Жидков. М., 1993. С. 25.

В современной этической теории самоочевидный характер прав человека ярко выразил А. Этциони. Он утверждает, что «права человека... морально убедительны по самому своему существу, внутренне, а не основаны на внешних эмпирических или логических суждениях»³. Они как яркий свет, на который не надо указывать, чтобы его заметить. И лишь серьезное повреждение зрения может препятствовать признанию того, что он есть. Вопрос о том, действительно ли каждый человек не должен испытывать страх насильственной смерти или подвергаться пыткам, вызывает у людей однозначную реакцию: «Конечно, не должен, зачем вы у меня это спрашиваете и где тут, собственно, вопрос?». Любые обоснования прав человека, замещающие непосредственную апелляцию к очевидности, могут лишь замутить эту очевидность. Они создают зависимость суждений о правах человека от какого-то развернутого рассуждения, у которого есть отправные посылки и последовательные шаги логического вывода. В результате убедительность прав человека начинает зависеть от таких нормативных понятий, которые заметно менее убедительны, чем сама идея прав человека. Любое иное обоснование прав человека, кроме прямой отсылки к интуиции, не подкрепляет свой объект, а порождает дополнительные искусственные сомнения в нем.

Менее категоричны в вопросе о необходимости обосновывающих рассуждений те интуитивистские концепции, которые, несмотря на критику Этциони, все же рассматривают права человека именно в качестве выводного нормативного концепта, того, который опирается на более общие интуитивно очевидные ценности или принципы морали. Скажем, права человека можно рассматривать как выражение ценности человеческого достоинства, которая, в свою очередь, признается в качестве самоочевидной⁴. Мысль о необходимости защищать достоинства приведет нас к идее неприкосновенности личности, то есть к идее индивидуального права, а поиски самых важных аспектов уважения к достоинству дадут нам набор неотъемлемых прав, которыми обладает каждый человек. Тем самым мы получим моральное обоснование прав человека.

Интуитивистское понимание прав человека сталкивается с существенными затруднениями. Первое связано с тем, что современная наука серьезно продвинулась по пути объяснения того, как формируются интуитивно очевидные моральные суждения. Они возникают на основе действия биологических факторов, задающих общий каркас системы моральных оценок, который наполняется специфическим культурным материалом, сформированным в том или ином сообществе на протяжении длительного промежутка времени. Основой этого каркаса являются эмоциональные механизмы человеческой психики, что подразумевает небольшую роль рационально-дискурсивных способностей человека. В итоге очевидность в ценностно-нормативных вопросах оказывается далека от идеала *рациональной* очевидности. Она представляет собой всего лишь сколок эволюционной истории человека и культурной истории отдельной традиции⁵.

³ Etzioni A. The Normativity of Human Rights Is Self-Evident // Human Rights Quarterly. 2010. Vol. 32. No. 1. P. 190.

⁴ См. подробнее: Griffin J. First Steps in an Account of Human Rights // European Journal of Philosophy. 2001. Vol. 9. No. 3. P. 306–327. Анализ этого варианта обоснования прав человека см.: Waldron J. Is Dignity the Foundation of Human Rights? // Philosophical Foundations of Human Rights / Ed. by R. Cruft, S.M. Liao, M. Rienzo. Oxford, 2015. P. 117–137.

⁵ Haidt J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment // Psychological Review. 2001. Vol. 108. No. 4. P. 814–834; см. также: Прокофьев А.В. «Не упускай из виду интуиций...» (теоретические проблематизации интуитивных моральных суждений в современной этике) // Филос. журн. / Philosophical Journal. 2016. Т. 9. № 1. С. 148–152.

Кроме того, несмотря на убежденность Этциони во всеобщем согласии людей по поводу прав человека, моральные интуиции людей, принадлежащих к разным культурам, и даже людей, принадлежащих к какой-то одной культуре, существенно разнятся в их отношении. На этом фоне интуитивистам не остается иного выхода, кроме как выражать досаду и возмущение в отношении тех людей, которые не видят «яркого света». Каждый из обладателей расходящихся моральных интуиций будет апеллировать к собственным вариантам ответа на важнейшие моральные вопросы и рассматривать эти ответы как единственно верные. Однако никто ничего не сможет доказать своим собеседникам. Таким образом, права человека будет признавать в качестве идеи, наделенной реальной нормативной силой, лишь ограниченная группа людей, обладающих «безошибочным нравственным зрением». И у этих «зрячих» будет только два способа действия в отношении «слепых» – сетовать и принуждать.

Конструктивизм

Недостатки интуитивистского подхода, связанные с несогласованностью и неопределенностью интуитивных суждений, пытается преодолеть конструктивистская методология нормативной этики. Согласно позиции ее сторонников, моральные принципы, в том числе касающиеся прав человека, являются конструктами разума, результатами развертывания особой рациональной процедуры. Она позволяет производить критику и отбор интуитивных суждений и поэтому представляет собой способ снятия расхождений между людьми, которые считают очевидными разные моральные требования. Верными в конструктивистской перспективе являются те требования, которые признал бы таковыми каждый человек, а) способный к практическому рассуждению, б) на основе практического рассуждения и в) в условиях, которые в наибольшей степени благоприятны для практического рассуждения⁶. Конструктивистские процедуры отличаются от процедур вывода частных требований на основе общих нормативных посылок (ценностей). Они апеллируют не к ценностям, а к самой способности к выбору, опирающемуся на рассуждение. Тот, кто принимает решения, рассуждая, т. е. взвешивая доводы «за» и «против» своих поступков, с точки зрения конструктивиста, не может не прийти к ряду моральных ограничений своего поведения. Он с необходимостью признает нормативную силу некоторых требований.

К примеру, конструктивистской формулой принято считать первую формулировку категорического императива И. Канта: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы»⁷. Она выступает как процедура, позволяющая отбирать максимы по принципу их универсальности, и определяет нормативное содержание кантовской этики. Возможность разумного согласия на превращение максимы во всеобщий закон природы придает максиме статус верного или объективного морального принципа. Однако многие максимы таковы, что

⁶ James A. Constructivism, Moral // The International Encyclopedia of Ethics / Ed. by H. La Follette. Malden, 2013. P. 1066.

⁷ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 3 / Ред.: Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. М., 1997. С. 145.

разумное согласие на такое превращение невозможно. Ведь если максима превратится в закон природы, то последствия ее применения будут распространяться на согласившегося с этим деятеля не только в тех случаях, когда ему это выгодно, но и тогда, когда он окажется страдающей стороной (страдающий от вредящих действий или безразличия других людей или страдающий от распада тех институтов и практик, которым эта максима противоречит). Примеряя на себя вторую позицию и убеждаясь в невозможности разумного согласия того, кто находится в ней, деятель выбраковывает негодные максимы поступков. Применение подобной конструктивистской процедуры лишает практическое рассуждение строгой монологичности. Кантовский деятель начинает обсуждать возможность всеобщего согласия всех разумных индивидов по поводу стандартов правильного поведения⁸.

Однако это присутствие других в конструктивистской процедуре может быть выражено в большей или меньшей мере. Оно оказывается ограниченным в рамках той модели обоснования прав человека, которая присутствует в кантианстве А. Гевирта. Точка отсчета его рассуждения такова: любой человек осуществляет целенаправленную деятельность и стремится к достижению определенных результатов. Для этого ему необходимо обладать свободой действий и минимальным базовым благополучием, т. е. каждый человек имеет право требовать обеспечения этих условий для достижения целей. Но в таком случае индивид должен рассматривать всех людей в качестве носителей тех же прав. В случае отказа субъекта признать равный правовой статус других, то ему необходимо подтвердить отсутствие у этих субъектов определенных свойств, которыми он сам обладает. Если привести такие доводы невозможно, индивид должен признать наличие у других прав. Таким образом, право на свободу и базовое благополучие заложены в самой способности человека к целеполаганию, и эти права никто не может отрицать. Следовательно, они должны быть признаны всеми⁹. Право на свободу действий подразумевает не только невмешательство в дела другого человека, но и при необходимости – помощь в создании условий для целенаправленной деятельности. Сохранение жизни, физическая целостность и психическое равновесие составляют минимальное базовое благополучие. Иерархия остальных прав выстраивается по критерию необходимости благ, которые поддерживаются соответствующей нормой, для осуществления целенаправленной деятельности.

Договорные модели кантианства, наоборот, акцентируют наличие и взаимодействие множества людей, каждый из которых выбирает нормативную основу своего поведения. Тот или иной принцип имеет силу для сторонников договорной этики только в том случае, если он вызывает согласие всех разумных людей, участвующих во всеобщем гипотетическом соглашении. Одним из ярких примеров является теория справедливости Дж. Ролза. Исходным пунктом его рассуждения является тезис, что все члены общества всегда будут выбирать нормативные принципы с некоторой долей пристрастности, в зависимости от особенностей собственного характера и общественного положения.

⁸ Интерпретацию этики Канта как морального конструктивизма см.: *Rawls J. Kantian Constructivism in Moral Theory // Journal of Philosophy. 1980. Vol. 77. No. 9. P. 515–72; O'Neill O. Constructivism in Rawls and Kant // The Cambridge Companion to Rawls / Ed. by S.R. Freeman. Cambridge, 2003. P. 347–367.*

⁹ *Gewirth A. Reason and Morality. Chicago, 1978. P. 48–128.*

Чтобы придать нормам максимальную объективность, необходимо сконструировать специальный мысленный эксперимент. Его участники – способные к кооперации и нуждающиеся в ней индивиды – находятся за «занавесом неведения». Они не имеют сведений о своих умственных способностях, состоянии здоровья, представлениях о смысле жизни, социальном статусе, а также о «конкретных обстоятельствах своего собственного общества» (экономических отношениях, особенностях культуры и прочем)¹⁰. Поэтому рациональные эгоистические субъекты, стремясь обеспечить себе наибольшее количество благ, предпочтут в ситуации первоначального выбора такие принципы, действие которых позволит им, даже оказавшись в неблагоприятном положении, понести наименьшие потери. Один из таких принципов содержит требование равенства прав каждого человека, нарушение или ограничение которых недопустимо. В перечень основных прав, или «свобод», входят право на личную неприкосновенность, свобода совести и слова, право на частную собственность и др.¹¹. Таким образом, права человека, являясь результатом честного гипотетического соглашения между всеми разумными людьми, превращаются в основу справедливого общества и получают статус универсальных (всеобщих).

Будет ли это рассуждение достаточно убедительным, чтобы играть роль исчерпывающего обоснования прав человека для каждого, кто применяет разум в процессе принятия решений? Б. Бэрри и Т. Скэнлон считают, что нет из-за присутствия такого элемента, как «занавес неведения». Последний является избыточной конструкцией, поскольку достигнутое в ходе мыслительного эксперимента согласие теряет свою силу на практике – для деятелей, которые уже знают, кто они. По мнению Бэрри и Скэнлона, выявить набор санкционированных разумом норм можно на основе гипотетического соглашения людей, обладающих полным знанием о своем характере и социальных обстоятельствах. Достаточно просто вообразить, что каждый из них разумен, то есть готов принять только ту норму, которую другие разумные индивиды не смогли бы отвергнуть, беспристрастно взвесив свои потери от ее принятия¹². Если участника гипотетического обсуждения норм не устраивает какой-то принцип, то он имеет возможность наложить на него вето, но при наличии весомых оснований. Такими основаниями могут стать, например, угроза жизненным интересам индивида или ограничение в потреблении общественных благ¹³. Такой нормативный фильтр и позволяет выявить набор неотъемлемых прав каждого человека. Использование данной методологии ведет к тому, что участниками соглашения будут приняты те нормы права, которые охраняют личность и способствуют ее развитию. В свою очередь, нормы, дискриминирующие человека или представляющие для него угрозу, будут отклонены, поскольку выражающий опасения индивид может наложить запрет на ее принятие.

Конструктивистский подход в обосновании прав человека сталкивается с тем обстоятельством, что используемый в рамках гипотетических процедур образ человека, принимающего решения на основе практической рациональности, не соответствует тем субъектам, которые действуют в реальной жиз-

¹⁰ Ролз Д. Теория справедливости. М., 2010. С. 127.

¹¹ Там же. С. 66–67.

¹² Scanlon T.M. What We Owe to Each Other. Cambridge: Harvard University Press, 1998. P. 195.

¹³ Barry B. A Treatise on Social Justice. Vol. 2. Oxford, 1995. P. 67–72.

ни, тем людям, которые включены в разнообразные общественные практики и определяются своими социальными ролями и принадлежностью к разным культурным сообществам. Для реальных индивидов общественные институты и членство в группах являются не просто средством продвижения интересов и реализации разумных идеалов, они представляют собой среду, которая формирует индивидуальную идентичность. Таким образом, критика «занавеса неведения» органично перерастает в критику самих конструктивистских процедур – почему согласие абстрактных разумных индивидов должно быть значимым для индивидов реальных? Конечно, в конструктивистских процедурах можно видеть всего лишь герменевтику ценностного сознания отдельных культурных сообществ, как это происходит в работах позднего Ролза¹⁴. Это снимает вопрос о том, почему реальные индивиды будут считаться с результатами гипотетической процедуры, но одновременно ведет к тому, что полученные на основе этой процедуры принципы потеряют свою универсальность. Для проблемы обоснования прав человека такая потеря является фатальной.

Коммуникативизм

Учесть и преодолеть недостатки конструктивистского подхода пытаются сторонники двух других теоретических подходов. Они стремятся отталкиваться от реального взаимодействия субъектов в рамках реального историко-культурного контекста. Первая из них – коммуникативная. В ней процедура конструирования норм является уже не сугубо теоретической: ее разворачивают не воображаемые, а реальные субъекты, вступающие в общение (дискуссию) по поводу установления общезначимых правил взаимодействия. Эти субъекты признают в качестве обладающих всеобщей нормативной силой только те нормы, которые санкционированы ими самими в результате обсуждения. Коммуникативизм опирается на два принципа. Принцип равенства: любой человек рассматривается как равноценный участник коммуникации, несущий ответственность за совершаемые действия. Он признает себя частью дискурсивного пространства, агентом формирования, утверждения или, наоборот, опровержения и отмены норм. Принцип взаимности: субъект признает право другого выражать согласие с его позицией или не соглашаться с ней на основе публично предъявленных доводов. Требование, предложенное какой-то из сторон обсуждения, может получить статус универсального лишь в том случае, если оно будет принято всеми теми людьми, чьи интересы затрагивают последствия ее применения на практике, причем будет принято исключительно на основе разумного и свободного выбора – без силового давления, угроз, обмана, в качестве предложения, опирающегося на убедительные аргументы¹⁵. Стороны дискуссии предъявляют друг другу свои интересы и потребности, что ведет, с одной стороны, к критическому переосмыслению последних, а с другой – к более точному их учету в рамках итоговой системы норм, которой готовы подчиняться все участники обсуждения. Таким образом, права человека выступают как продукт дискурса, а в какой-то своей части – как его основа. Когда

¹⁴ См. подробнее: *Rawls J. Political Liberalism*. N. Y., 1996.

¹⁵ *Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие*. СПб., 2001. С. 90–120.

речь идет о правах как основе дискурса, то главным аргументом в пользу их признания, с точки зрения коммуникативистов, является понимание каждым человеком того обстоятельства, что его собственная идентичность зависит от диалогов с другими людьми, что без Другого нет Меня¹⁶.

Взаимное признание друг друга участниками дискурса вовлекает в него представителей различных социальных групп: возрастных, половых, профессиональных, этнических. Дискурс не только позволяет защитить права тех групп, которые являются меньшинствами («другими» для большинства), но также ведет к изменению уже существующих идентичностей и к формированию новых. В последнем случае члены возникающей группы вступают в коммуникацию для создания новой нормы, защищающей их идентичность. В ходе дискурсивного процесса получающие защиту меньшинства становятся партнерами большинства, принимая существующие социальные институты и культурные традиции и по-своему переосмысливая их¹⁷. Коммуникация становится условием формирования идентичности групп и ее изменения. Она задает свой культурный контекст, а не пассивно формируется им. С. Бенхабиб называет такие процессы демократическими итерациями (повторениями): по завершении дискурса люди не получают копию обсуждаемого феномена, а один из его образов, который обладает новыми смыслами. В контексте прав человека этот процесс дополняет уже существующий перечень прав новой юридической нормой¹⁸. Очевидно, что эта процедура подразумевает не только политически нейтральное обсуждение проблем общественной жизни, но и политическую борьбу, поэтому для усиления сплоченности и интеграции необходимо способствовать росту правовой культуры с помощью институтов гражданского общества (прежде всего СМИ) и политических организаций.

Коммуникативистское обоснование прав человека имеет существенные плюсы. На его фоне исчезает вопрос о том, будут ли результаты процедуры выведения норм значимы для тех, кто попадает под их действие. Реальный характер соглашения позволяет утверждать, что будут. Однако проблема в том, что это обстоятельство касается только тех людей и групп, которые посчитали необходимым вступить в коммуникацию по поводу норм совместного существования на условиях, провозглашенных коммуникативной этикой. Будет ли участие в такой коммуникации приемлемым для представителей всех или большинства культурных традиций, формирующих ценностное мировоззрение наших современников? Сама по себе коммуникативистская модель не дает ответа на этот вопрос и не создает прочных оснований для положительного ответа на него. Зато другой подход к основанию прав человека, противостоящий конструктивизму – коммунитаристский – всецело сосредоточен именно на этой задаче.

¹⁶ Benhabib S. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Cambridge, 2011. P. 57–76.

¹⁷ Benhabib S. *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge, 2004. P. 169.

¹⁸ Ibid. P. 176–183.

Коммунитаризм

Коммунитаристы, в отличие от конструктивистов, отвергают теорию общественного договора, в основе которой лежит образ человека как существа, которое может, опираясь исключительно на свой разум, формулировать универсальные нормативные ориентиры. Для коммунитаристов человек не может быть моральным субъектом вне и помимо сообщества, независимо от коллективно разделяемых представлений о добре и зле, справедливости и несправедливости, правах и их нарушениях. Для того чтобы можно было говорить о правах, необходимо существование определенных социальных и политических отношений, которые только и делают возможным обладание правами. Основой надления правами, с точки зрения коммунитаристов, является политическое доверие между гражданами – чувство, которое выражает свободное принятие каждым членом сообщества обязательств по защите свободы друг друга и совершению действий в соответствии с ними. На фоне такого доверия вполне может сложиться консенсус по правам человека, аналогичный конструктивистскому, но не гипотетический, а реальный и опирающийся на политическую культуру определенного сообщества¹⁹. Вопрос в том, могут ли прийти к такому же консенсусу разные сообщества, имеющие различные взгляды на природу и параметры совершенства человека, разную историю базовых социальных институтов и т. д.?

Некоторые коммунитаристы считают, что такой консенсус возможен. Однако, с их точки зрения, он не должен отталкиваться от какого-то глубокого взаимного понимания представителей разных культур на уровне оснований идеи прав человека. Интеграция позиций на уровне оснований если и возможна, то лишь в далекой исторической перспективе. Равным образом невозможно пока и полное совпадение взглядов в отношении номенклатуры прав. Перечни прав, выдвигаемые различными сообществами, будут отличаться по своему содержанию или по порядку приоритета. Возможны и различия в интерпретации конкретных прав. Кстати, осознание этих различий является первым шагом к универсализации идеи прав человека: если нормы моего сообщества являются обоснованными, то и их нормы также могут иметь весомые основания. Эта та самая точка, с которой может начаться переопределение идентичности, трансформация традиционных ценностных ориентиров какого-то сообщества. Однако в этом процессе должны быть сведены к минимуму внешние воздействия на него, поскольку они воспринимаются его членами как грубое давление и пренебрежение традициями, что может усилить сопротивление любым изменениям идентичности и усложнить достижение консенсуса. Путь к всеобщему согласию в вопросе о правах человека должен проходить не через утрату или отрицание традиционной идентичности, а через углубляющееся понимание сторонами друг друга, через осознание их равенства. Иначе переговоры по установлению консенсуса будут чрезвычайно трудны и лишены шансов на успех.

Возьмем в качестве примера то обстоятельство, что представители некоторых незападных культур ставят во главу угла благополучие сообщества, которое в свою очередь обеспечивает благо каждого из его членов. Для них сторон-

¹⁹ *Taylor C. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights // The East Asian Challenge for Human Rights / Ed. by J.R. Bauer, D.A. Bell. Cambridge, 1999. P. 124.*

ники ценностей Запада могут показаться индивидуалистами, стремящимися лишь к достижению личного блага. Причины такого восприятия понятны. Для западной традиции идея субъективных прав органична, она связана с христианским культурным наследием и особенностями развития правовой системы европейских стран. Иные традиции имеют другой исторический опыт, на фоне которого акцентирование субъективного права выглядит подозрительным. Однако коммунитаристы убеждены, что это противоречие можно разрешить благодаря наличию во всех культурах общих нормативных черт, таких как табу на убийство или уважение к честной процедуре, которые могут способствовать их сближению в вопросе о правах. Например, в современной буддийской традиции существует тенденция смещения акцентов с полной «предрассудков» ритуальной практики на базовые идеи просветления, ненасилия и достижения нирваны. Сторонники этой тенденции подчеркивают индивидуальную ответственность каждого за достижение просветления и обращают особое внимание на социальные импликации идеала ненасилия. В этой связи их ценностно-нормативная система при всем различии метафизических оснований оказывается близка к западным ценностям автономии и демократии. Защита прав человека является для них важной и злободневной практикой, хотя обоснование этой практики не связано с западной идеей уважения к достоинству человека. В итоге они выступают в качестве потенциальных участников всеобщего консенсуса в отношении прав человека, опираясь при этом на фундамент собственной, буддийской культурной традиции²⁰. К этому консенсусу, по мнению коммунитаристов, могут присоединиться и представители исламской культурной традиции, несмотря на чрезмерную жестокость некоторых норм шариата, предполагающих крайне жестокие наказания за совершение преступлений, например, отсечение руки за кражу или забрасывание камнями за супружескую измену. Ведь в исламе присутствует идея божественного милосердия и сострадания, которая коррелирует с христианским благочестием, превозносящим любовь к ближнему. Эти схожие черты могут стать отправной точкой в длительном процессе создания общих норм, защищающих человека, без потери духовной основы сообществ, придерживающихся ислама.

Несмотря на то, что два последних подхода снимают некоторые трудности, свойственные конструктивизму, они сталкиваются с одним и тем же препятствием. И индивидам и группам, основанным на общей идентичности, очень трудно признать, что ценностные установки «других», отличающиеся от их собственных установок, имеют равный с ними статус или хотя бы должны обсуждаться в качестве равных претендентов на одобрение со стороны всех разумных людей. Это блокирует диалог и делает сближение позиций по вопросу об общих нормативных основаниях проблематичным. Конечно, в истории имеются отдельные положительные примеры уважения к ценностям и нормам других культур при сохранении собственных, примеры взаимного обогащения разных традиций в области морали и права, однако превратить эти примеры в глобальную тенденцию, формирующую *универсальный консенсус*, вряд ли получится в ближайшем будущем.

²⁰ Taylor C. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. P. 133–135.

Список литературы

- Артемяева О.В.* Интуитивизм в этике (из истории английского этического интеллектуализма Нового времени) // *Этич. мысль.* Вып. 10. М., 2010. С. 90–113.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. / Ред.: Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. Т. 3. М.: Моск. филос. фонд, 1997. С. 39–275.
- Прокофьев А.В.* «Не упускай из виду интуиций...» (теоретические проблематизации интуитивных моральных суждений в современной этике) // *Филос. журн. / Philosophy Journal.* 2016. Т. 9. № 1. С. 146–163.
- Ролз Д.* Теория справедливости. М.: Изд-во ЛКИ, 2010. 536 с.
- Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты / Ред. О. Жидков. М.: Прогресс; Универс, 1993. 768 с.
- Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001. 380 с.
- Barry B.* A Treatise on Social Justice. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1995. 315 p.
- Benhabib S.* Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times. Cambridge: Polity Press, 2011. 298 p.
- Benhabib S.* The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 251 p.
- Etzioni A.* The Normativity of Human Rights Is Self-Evident // *Human Rights Quarterly.* 2010. Vol. 32. No. 1. P. 187–197.
- Gewirth A.* Reason and Morality. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. 393 p.
- Griffin J.* First Steps in an Account of Human Rights // *European Journal of Philosophy.* 2001. Vol. 9. No. 3. P. 306–327.
- Haidt J.* The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment // *Psychological Review.* 2001. Vol. 108. No. 4. P. 814–834.
- James A.* Constructivism, Moral // *The International Encyclopedia of Ethics* / Ed. by H. La Follette. Malden: Blackwell Publishing, 2013. P. 1065–1078.
- O'Neill O.* Constructivism in Rawls and Kant // *The Cambridge Companion to Rawls* / Ed. by S.R. Freeman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 347–367.
- Rawls J.* Kantian Constructivism in Moral Theory // *Journal of Philosophy.* 1980. Vol. 77. No. 9. P. 515–572.
- Rawls J.* Political Liberalism. N. Y.: Columbia University Press, 1996. 464 p.
- Scanlon T.M.* What We Owe to Each Other. Cambridge: Harvard University Press, 1998. 420 p.
- Taylor C.* Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights // *The East Asian Challenge for Human Rights* / Ed. by J.R. Bauer, D.A. Bell. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 124–144.
- Waldron J.* Is Dignity the Foundation of Human Rights? // *Philosophical Foundations of Human Rights* / Ed. by R. Cruft, S.M. Liao, M. Rienzo. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 117–137.

Moral Universality and Justification of Human Rights*

Leonid V. Yakushev

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky ave., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: jaleonid@mail.ru

The paper analyses four theoretical approaches to the justification of the universal status of human rights (intuitionism, constructivism, communicativism and communitarianism). The analysis is focused on their differences with regard the role of constructivist procedures and dialogue. In the intuitionist model, these elements are unnecessary because the fundamental moral principles are considered by intuitionists as self-evident. However, due to the significant divergence of moral intuitions among different actors, the potential of the intuitionist model for justifying the universal status of human rights is rather limited. The constructivist approach takes into account weak points of intuitionism and appeals to the ability of every human being to choose his/her actions on the basis of practical reasoning. According to their opinion, any reasonable individual cannot but recognize the rules arising from practical reasoning in conditions optimal for practical reasoning. One of the most influential versions of constructivism identifies the constructivist procedure with the search for the hypothetical general agreement. Though, the hypothetical agreement of imaginary actors does not guarantee the agreement of real actors. This is a serious obstacle to the justification of the universality of human rights on the constructivist basis. The proponents of the other two approaches try to overcome it. Supporters of the communicative ethics believe that only those norms that have been approved by the participants of the real discourse are morally justified. Communitarians try to build a global consensus of different cultural communities on human rights. The foundations of this consensus are 1) common normative features of major cultural traditions, 2) a capacity of cultural communities to a partial redefinition of their identities. Despite the fact that both models remove some difficulties of constructivism, the key issue, how can representatives of different cultures recognize “others” with their special values and norms not in theory but in reality, remains unresolved. The paper concludes that the all four approaches are insufficient for justifying the universal status of human rights.

Keywords: morality, human rights, universality, intuitionism, constructivism, communicativism, communitarianism

References

Artemyeva, O. “Intuitivizm v etike (iz istorii angliiskogo eticheskogo intellektualizma Novogo vremeni)” [The Intuitionism in Ethics (from the History of English Ethical Intellectualism of the Modern Era)], in: *Eticheskaya mysl'*, Vol. 10, Moscow, 2010, pp. 90–113. (In Russian)

Barry, B. *A Treatise on Social Justice*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press 1995. 315 pp.

Benhabib, S. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Cambridge: Polity Press, 2011. 298 pp.

Benhabib, S. *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 251 pp.

Etzioni, A. “The Normativity of Human Rights Is Self-Evident”, *Human Rights Quarterly*, 2010, Vol. 32, No. 1, pp. 187–197.

* The paper has been developed within a project research «The Phenomenon of Moral Universality», supported by the Russian Science Foundation, project № 18-18-00068.

Gewirth, A. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. 393 pp.

Griffin, J. "First Steps in an Account of Human Rights", *European Journal of Philosophy*, 2001, Vol. 9, No. 3, pp. 306–327.

Habermas, J. *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deistvie* [Moral Consciousness and Communicative Action]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2001. 380 pp. (In Russian)

Haidt, J. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment", *Psychological Review*, 2001, Vol. 108, No. 4, pp. 814–834.

James, A. "Constructivism, Moral", in: *The International Encyclopedia of Ethics*, ed. by H. La Follette. Malden: Blackwell Publishing, 2013, pp. 1065–1078.

Kant, I. "Osnovopolozhenie k metafizike npravov" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant. *Sochineniya v 4-kh tomakh na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian], ed. by N. Motroshilova, B. Tushling. Vol. 3. Moscow: Moskovskii filosofskii fond Publ., 1997, pp. 39–275 (In Russian)

O'Neill, O. "Constructivism in Rawls and Kant", in: *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. by S.R. Freeman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 347–367

Prokof'ev, A. "Ne upuskai iz vidu intuitsii... (teoreticheskie problematizatsii intuitivnykh moralnykh suzhdenii v sovremennoi etike)" ['Keep your eye on the intuitions...' (theoretical problematizations of intuitive moral judgments in contemporary ethics)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 1, pp. 146–163. (In Russian)

Rawls, J. "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 1980, Vol. 77, No. 9, pp. 515–572.

Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996. 464 pp.

Rawls, J. *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Moscow: Izdatel'stvo LKI Publ., 2010. 536 pp. (In Russian)

Scanlon, T.M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press, 1998. 420 pp.

Taylor, C. "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", in: *The East Asian Challenge for Human Rights*, ed. by J. R. Bauer, D. A. Bell. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 124–144.

Waldron, J. "Is Dignity the Foundation of Human Rights?", in: *Philosophical Foundations of Human Rights*, ed. by R. Cruft, S.M. Liao, M. Rienzo. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 117–137.

Zhidkov, O. (ed.) *Soedinennye Shtaty Ameriki: Konstitutsiya i zakonodatel'nye akty* [The United States of America: The Constitution and Legislative Acts]. Moscow: Progress, Univers Publ., 1993. 768 pp. (In Russian)

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

А.В. Апполонов

Понятие практики и практического в философии Роджера Бэкона

Апполонов Алексей Валентинович – кандидат философских наук, доцент. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: alexeyapp@yandex.ru

В статье рассматриваются основные идеи философии Р. Бэкона (ок. 1220–после 1290) в их связи с представлениями английского мыслителя о целях и задачах отдельных философских и научных дисциплин. Автор показывает, что в центре внимания Бэкона находилось понятие “utilitas” («пользы») и что вся его философия в целом имеет практически ориентированный характер. Все научные дисциплины – от грамматики до «опытной науки» (scientia experimentalis) – должны быть поставлены на службу наиболее «благородной» и притом сугубо практической «моральной философии», которая не просто дает человеку необходимые знания для счастливой жизни в этом мире, но и подводит его к таинствам христианской религии, дарующим вечное блаженство на небесах. Кроме того, с точки зрения автора, Бэкон методологически обосновал прикладную роль некоторых научных дисциплин, которые являются «необходимыми и полезными» для всех остальных. Так, Бэкон обратил внимание на особую роль математики. Из того факта, что только математика, по его мнению, обладает «несомненным доказательством» (demonstratio potissima), основанным на «необходимых причинах», Бэкон делает вывод о необходимости математизации естествознания, предлагая в качестве универсальной модели законы геометрической оптики. Равным образом особую практическую «пользу» Бэкон обнаруживает в «опытной науке», чья задача, по его мнению, заключается в том, чтобы подтверждать теоретические выводы других наук на опытном уровне.

Ключевые слова: Роджер Бэкон, этика, практическое знание, средневековая наука, схоластика, вера и разум, христианская теология

Роджер Бэкон родился в Англии, в благородной и зажиточной семье (вполне возможно, что его предки были норманнами, прибывшими в Англию вместе с Вильгельмом Завоевателем). Достоверно неизвестно, где именно находились владения, принадлежавшие семье английского философа; соответственно, неизвестно и точное место его рождения. Одна традиция утверждает, что он родился в Бисли (Глостершир) и учился в школе при церкви св. Марии в Хэмптоне; другая – что он родом из Илчестра (Сомерсет). Кроме того, имя Роджер встречается среди Бэконов из Норфолка и среди Бэконов из Эссекса.

Точная дата рождения Роджера Бэкона также неизвестна. Единственным свидетельством, которое может помочь нам в ее определении, являются слова самого Бэкона из «Третьего сочинения», написанного около 1267 г.: «Уже минуло сорок лет с тех пор, как я выучил алфавит; я всегда был прилежен в учении; и за исключением двух лет из этих сорока я все время пребывал *in studio*»¹. Ранние биографы Бэкона интерпретировали “*in studio*” как «в университете», а потому, учитывая, что в Средние века юноши поступали в университет обыкновенно в возрасте двенадцати-тринадцати лет, предположили, что годом его рождения является 1212–1214. Впоследствии, однако, эта гипотеза вызвала обоснованные возражения. При данной трактовке слов Бэкона получалось, что он начал свое обучение в университете с изучения алфавита, что выглядит абсурдно. Таким образом, более правдоподобно, что Бэкон имел в виду лишь то, что он начал изучать грамматику за сорок лет до 1267 г. Поскольку же в университетские и приходские школы детей отдавали по достижении ими возраста шести-восьми лет, то наиболее вероятной датой рождения Бэкона можно считать 1219–1221 г. Тем не менее никто не может гарантировать, что Бэкон точно указывал время своего пребывания “*in studio*”, а не округлял цифры в ту или иную сторону. Поэтому вопрос о точной дате рождения английского философа так и останется, судя по всему, нерешенным.

Весьма вероятно, что начальное образование Бэкон получил в одной из школ при Оксфордском университете, а затем поступил и в сам университет. Когда это произошло, не вполне ясно, но сам факт его обучения в Оксфорде сомнений не вызывает. Кроме того, весьма вероятно, что именно в Оксфорде Бэкон получил ученую степень магистра искусств, т. е. магистра философии (хотя нельзя исключить и того, что он только начал обучение в Оксфорде, а завершил его уже в Париже, куда переехал в конце 30-х – начале 40-х гг.). Около 1245 г. Бэкон получил звание *magister actu regens*, действительного профессора, и стал преподавать философию на факультете искусств Парижского университета. В последующие три-четыре года Бэкон активно читал лекции по Аристотелю, основное содержание которых представлено в написанных им в этот же период комментариях к «Метафизике», «Физике», «О возникновении и разрушении», «О животных», «О душе», «О небе и мире», «Об ощущении и ощущаемом» и к псевдоаристотелевским «О причинах» и «О растениях».

Нельзя исключать того, что во время своего пребывания в Париже (или даже еще раньше, в Оксфорде) Бэкон был слушателем лекций по теологии; но, судя по всему, полного теологического образования он так и не получил. Главным свидетельством в пользу этого является тот факт, что среди сочинений Бэкона нет комментария к «Сентенциям» Петра Ломбардского и даже намек на такой комментарий, при том что чтение лекций по «Сентенциям» было необходимым условием для получения докторской степени по теологии.

В Париже Бэкон преподавал недолго. Его научные и философские взгляды радикально расходились со взглядами парижской профессуры. Около 1250 г. Бэкон вернулся в Оксфорд. Насколько нам известно, он больше не преподавал, но продолжал заниматься научной работой. Постепенно Бэкон сблизился с оксфордскими францисканцами (такими, как Адам из Марша (ум. 1258)) и

¹ Bacon R. Opera quaedam hactenus inedita / Ed. J.S. Brewer. L., 1859. P. 65.

около 1257 г. вступил во францисканский орден. Весьма вероятно, что одной из причин, побудивших его принять монашеский постриг, был расчет на то, что орден поддержит его исследования.

В период 1250–1265 гг. Бэкон окончательно сформировался как ученый и мыслитель. Его основные научные интересы постепенно сместились от натурфилософии аристотелевского типа в область естествознания и математических дисциплин, прежде всего – в сферу наиболее передовой на тот момент «науки о свете», геометрической оптики, в которой Бэкон видел своего рода универсальную модель для других наук. В этот период Бэконом были написаны следующие произведения: «Общая математика» (“*Communia mathematica*”, ок. 1258); «О тайных делах природы» (“*De secretis operibus naturae*”, ок. 1260); «Об умножении форм» (“*De multiplicatione specierum*”, ок. 1262); «Оптика» (“*Perspectiva*”, ок. 1263); «О причинах невежества» (“*De causis ignorantiae*”, ок. 1263); «Метафизика» (“*Metaphysica*”) и др. Кроме того, в начале 60-х гг. Бэкон приступил к работе над «Общей физикой» (“*Communia naturalium*”).

В ходе своих исследований Бэкон пришел к выводу о необходимости радикальной реформы всей системы науки и образования. Насколько можно судить, его проект не вызвал энтузиазма у орденского начальства, зато им заинтересовался кардинал Ги Фулька Ле Гро (будущий папа Климент IV). Фулька предложил Бэкону написать специальную работу и изложить в ней свои основные идеи. Этой работой стал самый известный труд английского мыслителя «Большое сочинение» (“*Opus Maius*”). Данный труд представлял собой по большей части компиляцию из предшествующих сочинений Бэкона, включая фрагменты из «Оптики», «Общей физики», «Причин невежества», «Умножения видов» и т. д. Копию «Большого сочинения» Фулька получил около 1265–1266 гг., уже во время своего понтификата. В 1266–1267 гг. Бэкон написал для него еще два трактата, в которых разъяснялись и уточнялись идеи «Большого сочинения», – «Меньшее сочинение» (“*Opus Minus*”) и «Третье сочинение» (“*Opus tertium*”).

Мы не знаем, как принял папа Климент IV присланные ему сочинения: он умер в 1268 г., и реформаторские планы Бэкона потерпели крах. В 1277 или 1278 г. генерал ордена францисканцев Иероним из Асколи осудил учение Бэкона за некие «подозрительные новшества», а его самого приговорил к заключению в монастырской тюрьме (или, возможно, поместил под своего рода домашний арест, запретив при этом заниматься научной работой). В чем конкретно состояли обвинения, предъявленные Бэкону, нам неизвестно. Тем не менее можно отметить, что как в «Большом сочинении», так и в написанном в начале 70-х гг. «Философском компендии» (“*Compendium studii philosophiae*”) Бэкон подверг жесточайшей критике известных парижских теологов и университетскую систему образования в целом. Поэтому вполне вероятно, что приговор, лишивший Бэкона возможности работать, был прямо или косвенно инициирован его влиятельными недоброжелателями. После освобождения (между 1280 и 1290 гг.) Бэкон прожил недолго. Последней его работой стал «Теологический компендиум» (“*Compendium studii theologiae*”, обычно датируемый 1292 г.).

Хотя Бэкон не был, как это утверждает некоторыми его биографами², «первым ученым», опередившим свое время и поэтому пострадавшим от обскурантов-схоластов, его творчество действительно находилось в стороне от

² См.: *Clegg B. The First Scientist: A Life of Roger Bacon*. N. Y., 2003.

магистральных для XIII в. путей развития философии и теологии. Прежде всего, Бэкон стремился к созданию всеобъемлющего учения, которое включало бы все накопленное человечеством знание и было при этом ориентировано на практические цели и задачи. В отличие от большинства средневековых мыслителей, которые видели в науке и философии главным образом теоретическое знание, Бэкон постоянно акцентировал внимание на их *utilitas* (пользе), то есть на их практическом приложении. Однако в этой связи надо заметить, что он, будучи христианским мыслителем, считал, что наука и философия должны быть полезны прежде всего для спасительной миссии католической церкви, а «любое человеческое исследование, если оно не направлено на спасение, совершенно слепо и в итоге приводит во тьму ада»³. Так, по мнению Бэкона, философские (научные) исследования должны способствовать установлению бóльшего совершенства в церковной жизни, созданию подлинного «государства верных» (т. е. христианского государства), обращению неверных и тому, чтобы «упорствующие во зле, могли обуздываться и оттесняться подальше от границ Церкви силой мудрости, а не пролитием христианской крови»⁴. Для Бэкона «вся мудрость, полезная человеку, заключена в Священном Писании, но не полностью разъяснена, и ее разъяснение есть каноническое право и философия»⁵. В свою очередь, «философия есть раскрытие Божественной мудрости посредством учения и искусства»⁶.

Таким образом, смысл грандиозного проекта Бэкона заключался в том, чтобы поставить все философское и научное знание на службу христианской теологии, а его критика в адрес современников-схоластов была обусловлена главным образом тем, что они, по его мнению, будучи пленниками разнообразных заблуждений, препятствовали (прямо или косвенно) реализации этой задачи. В связи с этим выявление данных заблуждений и их причин занимает в творчестве Бэкона значительное место. Причины человеческих заблуждений, по его мнению, делятся на два типа: всеобщие и частные. К первым относятся: 1) доверие сомнительному авторитету; 2) дурная привычка или обычай; 3) следование суждениям толпы; 4) невежество, выдаваемое за всезнание. Последнее наиболее опасно, поскольку является источником других причин. В соответствии с христианской традицией Бэкон относит эти четыре *pestes* (язвы) на счет греховности человеческой природы: «Четыре общие причины всех наших бедствий, поражающие от начала мира всякое сословие, и всякого человека, сколь бы он ни был мудр (помимо Господа нашего Иисуса Христа и Блаженной Девы Марии), хоть раз принуждают отклониться от истинного пути или от высшего совершенства»⁷.

Эти четыре *pestes* порождают частные причины заблуждений, перечисляя которые Бэкон отмежевывается от современной ему схоластической мысли. В число ее «семи грехов»⁸ Бэкон включает следующие: 1) в теологии доминирует философское знание (служанка занимает место госпожи); 2) те науки, которые могли бы быть полезны для теологии, игнорируются; 3) сомнитель-

³ Bacon R. The Opus Majus: In 3 vol. / Ed. J.H. Briges. Vol. 3. Oxford, 1900. P. 36.

⁴ Ibid. Vol. 1. L., 1897. P. 1.

⁵ Bacon R. Opera quaedam hactenus inedita. P. 81.

⁶ Bacon R. The Opus Majus. Vol. 1. P. 65.

⁷ Bacon R. Opera quaedam hactenus inedita. P. 69.

⁸ См.: ibid. P. 322.

ные авторитеты (такие, как Александр Гэльский) пользуются значительным влиянием; 4) в теологическом образовании господствуют «Сентенции» Петра Ломбардского; 5) в переводе Вульгаты имеются грубые ошибки; 6) из которых пристокают ошибки в буквальном и 7) духовном толкованиях Библии.

Среди тех научных дисциплин, которые неоправданно игнорируются схоластикой, Бэкон упоминал прежде всего грамматику, математику и *scientia experimentalis* («опытную науку»). Если говорить о грамматике, то Бэкона интересовали не столько теоретические, сколько практические проблемы, а именно то, как незнание языков (прежде всего греческого, арабского и еврейского) привело схоластов к многочисленным ошибкам и заблуждениям как в сфере теологии, так и в сфере философии (так, например, он отмечал, что в латинских переводах Аристотеля «столько искажений и чудовищных недостатков, что никто не может их понять»⁹). При этом Бэкон указывал, что знание языков необходимо не только для исправления переводов, но и, например, для литургических нужд, для обращения неверных и даже для правильного понимания пророчеств о будущем христианского мира.

Приблизительно то же самое относится и к математике. Бэкон считал, что забвение математики привело к «полному уничтожению образования среди латинян»¹⁰. Однако, как и в случае с грамматикой, речь здесь идет не столько о теории, сколько о практике: по мнению Бэкона, современная ему схоластика игнорирует практическую значимость математических дисциплин, к которым в ту эпоху относили не только арифметику и геометрию, но также астрономию и музыку. Поэтому Бэкон, отождествляя астрономию и астрологию, указывал, что критическое отношение большинства схоластов к астрологии как к некоей нечестивой практике, основанной на допущении строгого детерминизма, совершенно неоправданно. Защищая астрологию от подобных обвинений, Бэкон пытался показать, что она оставляет место для божественного промысла и свободы воли человека при том, что, с другой стороны, ее предсказательные возможности могут быть полезны для теологии и христианской церкви. Сходным образом Бэкон указывал, что знание математики может оказать помощь теологам, например, в определении дат переходящих праздников или в правильном понимании тех мест Писания, где упоминаются числа, геометрические фигуры, музыкальные инструменты и т. д.

Эти и подобные идеи Бэкона, хотя они иногда и выходили за рамки обычных для схоластики XIII в. представлений, едва ли можно считать действительно оригинальными (например, в вопросах, связанных с природой астрологии, Бэкон обычно воспроизводил точку зрения античных и арабоязычных астрологов). Однако некоторые другие идеи английского мыслителя, связанные с приложением принципов математики к естествознанию и другим наукам, были действительно новаторскими и сыграли важную роль в развитии научного знания. По мнению Бэкона, только в математике имеется «несомненное доказательство» (*demonstratio potissima*), основанное на «необходимых причинах»¹¹, тогда как во всех остальных науках неизбежны «сомнения, разномыслия и противоречия»¹²; поэтому «математика совершенно необходима и полезна для

⁹ Bacon R. The Opus Majus. Vol. 3. P. 82.

¹⁰ Ibid. Vol. 1. P. 98.

¹¹ Ibid. P. 106.

¹² Ibid.

других наук»¹³. Бэкон отмечает, что все древние мудрецы «работали в области математики для того, чтобы познать все»¹⁴, а из его современников линкольнский епископ Роберт Гроссетест и францисканец Адам из Марша «благодаря возможностям математики обрели знание о том, как разяснить причины всего и в должной мере истолковать вещи как божественные, так и человеческие»¹⁵.

Упомянув Гроссетеста в числе мыслителей, наиболее плодотворно использовавших возможности математики в различных областях знания, Бэкон дает понять, что многим ему обязан: его собственные идеи об универсальном прикладном характере математики были развитием сходных идей линкольнца. Прежде всего это касается использования законов геометрической оптики в качестве модели для описания любых физических процессов. Согласно Бэкону, физика как наука о природе является учением о естественных деятелях (*agentes*) и их действиях, или эффектах. Деятелями являются все субстанции, а также некоторые акциденции (такие, как тепло, холод, влага, сухость, свет, цвет, запах и т. д.): будучи активными, они производят *species* («виды», или «формы»), которые называются также силами деятеля, его подобиями или образами. *Species* можно описать как своего рода физические или духовные эманации, исходящие от одной вещи к другой. Все процессы и все изменения в природе происходят благодаря действиям *species*, осуществляющимся в соответствии с едиными законами. Поэтому геометрическая оптика, которая изучает законы возникновения, распространения и действия видимых *species* (главным образом света), позволяет объяснить любое природное явление с математической точностью, в линиях, углах и фигурах, и, соответственно, представляет собой универсальную прикладную дисциплину. В общем и целом эта концепция Бэкона была одной из ранних попыток математизации естествознания и сыграла важную роль в дальнейшем продвижении научной мысли в этом направлении.

Бэкон предполагал также, что принципы геометрической оптики можно использовать в теологии. Например, он писал: «Я сравниваю распространение форм (*species*) сообразно геометрическим фигурам с истинами благодати и греха, а также с истинами славы и наказания проклятых, ибо благодать нисходит на совершенных людей прямо, на несовершенных – с преломлением, а от дурных людей отражается»¹⁶.

Что касается «опытной науки», то в ее случае мы также обнаруживаем важные методологические новации Бэкона. В некотором смысле *scientia experimentalis* была создана самими Бэконом, так что нет ничего удивительного в его жалобах на то, что современники практически не знакомы с ней. Обычно английский мыслитель говорил о трех источниках знания: авторитет, умозаключение (аргумент) и опыт (*experientia*, *experimentum*). Авторитет производит не столько знание, сколько веру; вывод умозаключения может оказаться ошибочным; только опыт позволяет достичь несомненной истины. «Аргумент дает заключение и вынуждает нас согласиться с ним, но он не дает твердой уверенности и не устраняет сомнения так, чтобы дух успокоился в созерцании истины (разве что он обнаружит ее опытным путем), ибо многие знают

¹³ Bacon R. The Opus Majus. Vol. 3. P. 108.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Bacon R. Opera quaedam hactenus inedita. P. 227.

нечто благодаря умозаключению, но поскольку они не имеют опыта о таковом, то пренебрегают им, а потому не следуют благу и не избегают зла»¹⁷. Даже в математике, где имеется «несомненное доказательство», опыт все равно играет решающую роль (например, полагает Бэкон, человек будет сомневаться в правильности доказательства теоремы Пифагора, если не ознакомится с соответствующим чертежом).

Хотя идеи Бэкона о роли опыта в получении и подтверждении научного знания были новаторскими для своего времени, его едва ли можно считать создателем современной эмпирической науки. Во-первых, опыт (*experimentum*) Бэкона – это не контролируемый эксперимент, а скорее «испытывание», наблюдение в самом широком смысле слова, причем не обязательно непосредственное и интересубъективное. С одной стороны, Бэкон пишет об обретении опыта при помощи непосредственного чувственного восприятия: «Мы получаем опыты о небесных явлениях посредством изготовленных для этого инструментов, а о явлениях подлунного мира – [наблюдая] эффекты, доступных зрению»¹⁸. С другой стороны, он считает опытом сообщения «проверенных мудрецов»¹⁹; поэтому, отвергая на основании своего личного опыта одни распространенные заблуждения (например, что алмаз можно расколоть, помазав его кровью козла), Бэкон охотно поддерживал другие (например, он пишет, что у всех скифских женщин двойной зрачок и они искусно наводят порчу – поскольку об этом сообщал «проверенный мудрец» Плиний). Кроме того, по мнению Бэкона, чувственный опыт недостаточен, он «не дает полной достоверности относительно телесных вещей вследствие их сложности и не достигает вещей духовных»²⁰. Поэтому «необходимо, чтобы человеческий разум получал и иную помощь; и поэтому святые патриархи и пророки, которые первые дали науки миру... не останавливались на чувственном восприятии, но получали внешние озарения. Ибо благодать веры и божественные вдохновения просвещают многих не только в вещах духовных, но и в вещах телесных и философских науках»²¹.

Бэкон высоко оценивал «опытную науку» и приписывал ей три особых «преимущества», или «прерогативы». Первые две носят главным образом методологический характер: «опытная наука» должна подтверждать теоретические выводы других наук, а также служить их развитию, фиксируя и изучая явления, которые пока не имеют объяснения в рамках общепринятых теорий (или даже вообще не учитываются в них). Что касается третьей прерогативы, то Бэкон описывает ее весьма расплывчато: здесь «опытная наука» выступает как самостоятельная дисциплина, которая «познает будущее, прошлое и настоящее» лучше, чем обычная астрология, занимается созданием разных «удивительных вещей» (вроде вечных источников света) и т. д.²².

Апогеем философской системы Бэкона является моральная философия, которая описывается им как «цель всех прочих [наук], их госпожа и царица»²³. Бэкон понимает моральную философию чрезвычайно широко: это не столько

¹⁷ Bacon R. The Opus Majus. Vol. 2. L., 1897. P. 167.

¹⁸ Ibid. P. 169.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid. P. 215–222.

²³ Bacon R. Opera quaedam hactenus inedita. P. 53.

этика, как философская дисциплина, сколько спасительная мудрость, близкая к христианской теологии; поэтому «только эта (или преимущественно эта) наука имеет дело с теми же [предметами], что и теология»²⁴. Моральная философия «исследует основные действия человека, связанные с добродетелями и пороками, а также со счастьем и несчастьем грядущей жизни... упорядочивает человека по отношению к Богу, ближнему и к себе самому, доказывает [истинность] этого упорядочения, а также действительно побуждает и увлекает нас к нему... повествует о спасении человека благодаря добродетели и об обретении счастья и содействует этому спасению, насколько это возможно для философии»²⁵.

Соответственно, моральная философия включает не только этические нормы, но и теоретические положения, на которых основываются эти нормы. Так, первая часть этой дисциплины занимается тем, что в эпоху Бэкона обычно относили к метафизике (или даже к богооткровенной теологии): проблемой возможности богопознания, доказательствами существования Бога, его всемогущества, бесконечности, единства по сущности и троичности в лицах, а также аргументами в пользу сотворения мира, существования ангелов, божественного провидения, боговоплощения, бессмертия человеческой души, посмертного воздаяния и т. д. То, что Бэкон отнес эти темы к моральной философии, было вызвано, вероятно, его убежденностью в том, что аргументация, традиционно использовавшаяся в теоретических дисциплинах, таких как метафизика, не подходит для их рассмотрения. Сам он предпочитал полагаться в данных вопросах не на логику и строгие доказательства, но на «риторический и поэтический аргументы», которые «наиболее сильны в вещах спасительных, но слабы в чисто теоретических [науках], точно так же, как в чистом знании наиболее действительно демонстративное доказательство, хотя оно совершенно бессильно в [науках] практических и в тех, которые относятся к спасению»²⁶.

Две другие теоретические части моральной философии Бэкона посвящены соответственно политике (в которой английский философ проявляет себя как сторонник одновременно Платона и христианской теократии) и личным добродетелям человека (здесь Бэкон, в отличие от большинства современников, ориентируется не столько на Аристотеля, сколько на Сенеку). Эти теоретические темы Бэкон дополняет рассмотрением чисто практических задач, с которыми имеет дело моральная философия: четвертая ее часть посвящается миссионерской деятельности (убеждению иноверцев в истинности христианства); пятая – проповеди среди верующих (убеждению их в необходимости «любить благо и ненавидеть зло»); шестая – вопросам справедливости при судопроизводстве. В качестве интересного факта можно отметить, что в четвертой части «моральной философии» Бэкон, вероятно, первым из европейских ученых осуществил сравнительный анализ различных религиозных традиций и выявил некоторые общие элементы, характерные для религиозного мышления²⁷.

Резюмируя, можно отметить следующее. Общая установка Бэкона, в соответствии с которой философия и наука должны быть ориентированы на решение практических задач, знаменует собой серьезное отступление от

²⁴ Bacon R. The Opus Majus. Vol. 2. P. 223.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid. Vol. 3. P. 82.

²⁷ Подробнее об этом см.: Анполонов А.В. Наука о религии и ее постмодернистские критики. М., 2018. С. 90–96.

доминировавшей еще со времен Античности идеи о более высоком статусе теоретического знания сравнительно с практическим²⁸. Конечно, для Бэкона главным критерием «полезности» той или иной дисциплины была их важность и значимость для «моральной философии» и в конечном счете для укрепления и распространения христианской религии. Однако, с другой стороны, его волновали также и более приземленные практические вопросы, например продление человеческой жизни и улучшение ее качества за счет различных изобретений (вечные светильники, подъемные механизмы, самодвижущиеся повозки и т. д.). Наконец, нельзя обойти вниманием то обстоятельство, что, рассматривая различные возможности практического приложения теоретического знания, Бэкон методологически обосновал необходимость математизации (геометризации) естествознания.

Список литературы

Апполонов А.В. Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Издат. дом Высш. шк. экономики, 2018. 240 с.

Bacon R. Opera quaedam hactenus inedita / Ed. J.S. Brewer. L.: Longman, 1859. xcix, 610 p.

Bacon R. The Opus Majus: In 3 vol. / Ed. J.H. Briges. L.: Clarendon Press (Vols. 1–2, 1897); Oxford: Williams and Nordgate (Vol. 3, 1900). Vol. 1. clxxxvii, 406 p.; Vol. 2. 568 p.; Vol. 3. xv, 190 p.

Clegg B. The First Scientist: A Life of Roger Bacon. N. Y.: Da Capo Press, 2003. 256 p.

The concept of Practice and Practical in the Philosophy of Roger Bacon

Aleksei V. Appolonov

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: alexeyapp@yandex.ru

The article presents the key elements of the philosophy of Roger Bacon (c. 1220 – c. 1290) in their connection with the ideas the English thinker had about the tasks and functions of single philosophical and scientific disciplines. The author shows that Bacon set his focus on the notion of “utilitas” (“utility”), and that whole his philosophy was entirely practically oriented one. For him, all scientific disciplines – from grammar to “experimental science” (scientia experimentalis) – should be put into service of the most “noble” and purely practical “moral philosophy”, which not only provides the person with the knowledge necessary for a happy life in this world, but also leads him to the sacraments of the Christian religion, granting eternal beatitude in heaven. Author adds, that Bacon methodologically justified the applicative role of certain scientific disciplines, which are “necessary and useful” for all others. So, Bacon drew attention to the special role of mathematics. From the fact that only mathematics, as he thinks, has “most potent proof” (demonstratio potissima) based on “necessary causes”, Bacon concludes that it is necessary to mathematize natural sciences and uses the laws of geometrical optics as a universal model. Likewise, Bacon ascribes special “utility” to “experimental science”, whose function, in his opinion, is to validate at an experimental level the theoretical conclusions of other sciences.

²⁸ Здесь достаточно вспомнить слова Аристотеля, сказанные о метафизике («божественной науке»): «Все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной» (Metaph., I, 2. 983a10).

Keywords: Roger Bacon, ethics, practical knowledge, medieval science, scholasticism, faith and reason, Christian theology

References

Appolonov, A.V. *Nauka o religii i ee postpodernistskie kritiki* [The Science of Religion and Its Postmodernist Critics]. Moscow: High School of Economics Publ., 2018. 240 pp. (in Russian)

Bacon, R. *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. by J.S. Brewer. London: Longman, 1859. xcix, 610 pp.

Bacon, R. *The Opus Majus*: In 3 vol., ed. by J. H. Briges. London: Clarendon Press (Vols. 1–2, 1897); Oxford: Williams and Nordgate (Vol. 3, 1900). Vol. 1, clxxxvii, 406 pp.; Vol. 2, 568 pp.; Vol. 3, xv, 190 pp.

Clegg, B. *The First Scientist: A Life of Roger Bacon*. New York: Da Capo Press, 2003. 256 pp.

М.А. Корзо

Православное нравственное богословие XVII в. и его специфика: «Мир с Богом человеку» (Киев, 1669)

Корзо Маргарита Анатольевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: korzor@zmail.ru

В статье анализируется православное пособие по исповеди «Мир с Богом человеку» (Киев, 1669), которое знаменует разрыв с более ранней традицией православного нравственного богословия. Сочинение представляет собой компиляцию из трех трактатов польского доминиканца Миколая из Мосчиск (1559–1632), расширенную фрагментами из «Суммы Теологии» Фомы Аквинского, «Суммы казусов совести» Фр. де Толедо, декрета «Об оправдании» Тридентского собора (1545–1563), «Римского катехизиса», «Декрета Грациана», а также сочинений католических моралистов XVII в. Структура и содержание «Мира с Богом» свидетельствуют о его зависимости от тех форм изложения нравственного богословия, которые сложились в католической традиции к концу XVI в. (т. н. “*Institutiones morales*” и прикладные мануале по исповеди) с акцентированным вниманием к проблеме греха и нравственных обязанностей и с игнорированием проблем добродетелей, счастья, конечной цели существования человека и блаженств. «Мир с Богом» стал первой попыткой в восточнославянской православной традиции изложить основы нравственного учения в единстве его теоретического и прикладного аспектов; внес значительный вклад в выработку и унификацию богословской терминологии. Сочинение получило широкое распространение в России в первую очередь как практическое пособие по исповеди в пастырской практике, но не стало образцом для курсов нравственного богословия в Киевской и Московской Духовных академиях, которые преподавались на латыни и формировались под влиянием иных моделей.

Ключевые слова: католическое и православное нравственное богословие, православные пособия по исповеди, «Мир с Богом человеку» (Киев, 1669), Киевская митрополия, католические влияния

Опубликованный в 1669 г. в типографии Киевской Лавры трактат «Мир с Богом человеку»¹ можно считать знаковым явлением в истории восточноевропейского православного богословия, поскольку речь идет о первой попытке создать фундаментальный труд, излагающий основы христианского нравоучения в единстве его теоретического и прикладного аспектов. Центральной темой книги было таинство исповеди. До появления трактата в пределах Киевской

¹ Мирь съ Богомъ человеку, или Покаяніе святое, примиряющее Богови человека. Цитируется в тексте как МБ с указанием номера страницы в переводе автора.

митрополии встречались отдельные поучения о сущности таинства покаяния и о требованиях к подготовке духовников – и как самостоятельные издания, и в составе богослужебных сборников²; на их фоне «Мир с Богом» выглядит значительно более масштабным по охваченной в сочинении проблематике.

670-страничный трактат предваряет небольшое увещание, в котором объясняются ключевые для данного сочинения понятия: совесть, воля, благодать, оправдание и заслуга (МБ 1–4, 2-го счета). Совсем не случайно, как представляется, понятие «совесть» и описания ее «состояний» выносятся на первое место: аналогичными рассуждениями начиналось большинство католических трактатов по нравственному богословию той эпохи и, в частности, необычайно популярный в Европе учебник «Суть нравственного богословия» (1645) немецкого иезуита Германа Бузенбаума (1600–1668). Определение «Мира с Богом» воспроизводит практически дословно одну из наиболее распространенных формулировок в католическом нравственном богословии XVII в.³ Состояния же совести («правая и истинная», «похожая на истинную», «сомневающаяся», «подозревающая или смущаемая» и «ложная и заблуждающаяся», МБ 1–2) полностью соответствуют католической классификации разновидностей совести (*certa* или *gesta*, *probabilia*, *dubia*, *scrupulosa* и *erronea*). Рассуждения о воле («Воля есть сила духовная... ею душа склоняется к благу, познанному с помощью разума», МБ 2) укладываются в рационалистическую схему томистов, утверждавших, что любому волеию предшествует акт разума⁴. Общее разделение Божьей благодати на «предваряющую» и «способствующую» и терминологически, и по существу соответствует августиновскому делению на “*gratia praeveniens*” и “*gratia concomitans* (соопеганс)”. Благодаря первой человеческая воля получает импульс к совершению благого деяния; вторая обнаруживает себя в оправдании человека и приобретении им заслуг. Определение «оправдания» («есть изменение человека несправедливого из неправды в правду посредством Божьей благодати, которая отпускает грехи и освящает душу», МБ 4) выдает знакомство составителя «Мира с Богом» с формулировками декрета «Об оправдании» Тридентского собора (1545–1563)⁵, а «заслуги» («есть дело благое произвольное, совершенное человеком в состоянии Божьей благодати, еще при жизни, совершаемое для Бога, за которым следует воздаяние», МБ 4) – включают в себя все те условия, которые католическое нравственное богословие предъявляло поступку, заслуживающему от Бога воздаяния: он должен быть совершен в нынешней жизни и в состоянии благодати, быть добровольным и нравственно добрым⁶.

² Речь в данном случае не идет о чинопоследованиях таинства, а также о т. н. поновлениях, бывших частью чинопоследования, и епитимийных правилах – все они переписывались и перепечатывались в составе Требников и Служебников (*Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XX вв. Исследования и тексты. СПб., 2006. С. 9).

³ «Совесть есть знание о себе самом, или умное рассуждение о себе, с помощью которого человек рассуждает, стоит ли ему что-то делать или не стоит? Хорошо или плохо то, что он делает? Или уже сделал?» (МБ 1); ср.: “*Conscientia est dictamen rationis, seu actus intellectus, quo iudicamus aliquid hic, et nunc agendum, vel omittendum esse, vel fuisse, tanquam bonum, vel malum, idque vel per modum praecipit, vel consilii*” (*Busenbaum H.* *Medulla theologiae moralis.* Lublin, 1655. S. 1).

⁴ *Thomas Aquinas.* *Summa Theologica.* I–II, q. 19, a. 5.

⁵ *Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini.* Romae, 1904. P. 19, 20, 21–22.

⁶ *Wicher W.* *Podstawy teologii moralnej.* Poznań; Warszawa; Lublin, 1969. S. 384; *Canones et Decreta.* P. 28–30, 34.

Основная часть «Мира с Богом»⁷ состоит из трех больших разделов. Первый имеет преимущественно теоретический характер и начинается с общего определения таинства покаяния и рассмотрения двух его составляющих – «материи» и «формы». Данные схоластические категории, получившие широкое распространение в католическом богословии не позднее XIII в., появляются в греческой и восточноевропейской традициях лишь на рубеже XVI–XVII вв. В рассуждениях о «материи» или действиях приступающего к таинству христианина «Мир с Богом» анализирует предшествующее исповеди сокрушение («совершенное» и «несовершенное») как аналог католических понятий “*contritio*” и “*attritio*”), устное исповедание грехов кающимся (которое должно соответствовать 16 условиям⁸) и удовлетворение или «дела доветворения» в терминологии «Мира с Богом»⁹, которые разделяются на три «чина»: по отношению к Богу, к самому себе и ближнему (соответственно, молитва, пост и милостыня, МБ 19). Подробно описываются различные категории греховных деяний; анализируются обстоятельства поступка, способные как отяготить, так и смягчить тяжесть греха; а следовательно, усугубить или облегчить получаемое после отпущения грехов наказание¹⁰.

⁷ Основная часть – на страницах 3-го счета.

⁸ Они обобщаются в четверостишии: «Пусть исповедь будет быстрой, частой, произвольной / Нелицемерной, тайной, смиренной, полной слез. / Обличающей, простой, ясной, со стыдом, мужественной. / Цельной, достоверной, рассудительной, послушной» (МБ 18). Составители «Мира с Богом» цитируют известный средневековый стишок, описывающий условия хорошей исповеди, меняя лишь последовательность отдельных характеристик для соблюдения рифмы. Стишок именно в таком звучании встречается в комментариях Фомы Аквинского на IV книгу «Сентенций» Петра Ломбардского (*Tentler T.N. Sin and Confession on the Eve of the Reformation. Princeton, 1977. P. 106*).

⁹ В тексте приводятся два определения. Первое из них («поступок, которым мы возмещаем обиду, нанесенную Богу посредством греха», МБ 18) в полной мере отражает католическую позицию, представленную в посттридентском «Римском катехизисе» (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos. Romae, 1928. II, V, 62*) и восходит генетически к формулировке Ансельма Кентерберийского, который одним из первых теоретически осмыслил концепт «удовлетворение». Второе используемое в «Мире с Богом» определение – «принятие наложенного по решению духовника наказания за грехи или таких поступков, которые вызывают страдания и сожаления», – в первой своей части также воспроизводит формулировку, распространенную в католическом нравственном богословии той эпохи. Начало данного определения содержательно соответствует второй разновидности (*genus*) удовлетворения в католической традиции (т. н. *satisfaction canonica*) и означает наказание, наложенное после исповеди духовником (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini. II, V, 63*).

¹⁰ Воспроизводится стандартный для католиков вопросник для выяснения обстоятельств греха: кто? что? где? с чьей помощью? как часто? почему? каким образом? (*Canones et Decreta. P. 81*). Данная схема описания любого действия была позаимствована из античной теории красноречия еще средневековыми канонистами (*Robertson D.W. A Note on the Classical Origin of “Circumstances” in the Medieval Confessional // Studies in Philology. 1946. Vol. 43. P. 6–14*). К античным риторам отсылает своего читателя и Иоанн Дамаскин в «Точном изложении Православной веры», рассуждая о «добровольном» и «невольном» действиях: в первом случае совершающее поступок лицо в состоянии описать свое действие в соответствии с данным перечнем вопросов. Их совокупность, по словам Дамаскина, «у ораторов называется обстоятельством членами» (М.; Ростов н/Д., 1992. С. 176). Необходимо отметить, что в греческих и восточнославянских исповедных текстах (так называемых вопросниках и поновлениях) также встречаются расспросы об обстоятельствах совершения греха; но практика эта не получила такой жесткой формализации, как на Западе. См., в частности, подборку текстов в приложении к исследованию: *Корогодина М.В. Исповедь в России. С. 407–552*.

Второй раздел «О кающемся», помимо рассуждений общего характера, состоит в значительной степени из разбитых по рубрикам вопросов, в соответствии с которыми приступающему к таинству верующему надлежало испытывать свою совесть или анализировать совершенное мысленно, словом или делом и вопросов, помогающих духовнику адекватно оценить грех и наложить соответствующую ему епитимию. Даже беглое сравнение приводимых в «Мире с Богом» вопросов с теми, что входили в состав чинопоследования исповеди в греческих и восточнославянских Требниках предшествующей эпохи, показывает, что они выстраиваются по разным принципам. Восходящие к греческим прототипам расспросы начинались с вопрошания о потере невинности, потому что ранние греческие исповедные тексты создавались в первую очередь для монашеской среды¹¹. Общая же классификация грехов была теснейшим образом связана с восточнохристианским учением о мытарствах или испытаниях, через которых проходила душа после смерти, а многие поновления воспроизводили последовательность испытаний преподобной Феодоры из жития Василия Нового¹². И лишь в последней трети XVI в. в рукописной традиции Киевской митрополии появляются компилятивные поновления с совершенно иным – тяготеющим к западной традиции принципом классификации грехов (грехи против Декалога и церковных заповедей, против телесных и духовных дел милосердия, т. н. «чужие грехи», проступки отдельных социальных групп и сословий, профессий и др.).

Третий и последний раздел «Мира с Богом» – «О слуге таинства покаяния» – посвящен образу и обязанностям духовника. Здесь подробно проговариваются умения и навыки, необходимые духовному лицу для совершения этого таинства, анализируются его функции как «духовного судьи» и «духовного врача». Два последних тематических блока являются ключевыми для данного раздела. Глава о духовнике в роли судьи включает рассуждение о возмещении нанесенного ущерба как непременном условии получения кающимся отпущения грехов. Сюжеты о возмещении (*restitutio*) были неотъемлемой частью любого католического пособия по исповеди: богословы ссылались на известное высказывание Августина, что грех не может быть прощен, пока не будет возвращена взятая вещь. Следуя логике католических трактатов по нравственному богословию, «Мир с Богом» подробно оговаривает условия возмещения: на кого распространяется данная обязанность и кто от нее освобожден; кому надлежит возмещать, если пострадавшее лицо недоступно; где, когда и каким образом. Отдельно рассматриваются случаи нанесения вреда телу, а также умаление репутации, лишение чести и достоинства. Самостоятельная глава посвящена ситуациям, когда не возместившему ущерб лицу данный проступок не вменяется в вину (МБ 520–524).

В блоке сюжетов о духовнике как враче анализируются нравственные проблемы, возникающие у христианина при подготовке к таинству покаяния и непосредственно во время исповеди, а также душевные и эмоциональные состоя-

¹¹ Примечательно, что в первых печатных Номоканонах в Киевской митрополии вопрос «Не повредил ли целомудрия своего рукоблудием?» был отгеснен на второе место вопросом «Не был ли еретиком или отступником?». Подобное смещение акцентов в XVII в. вполне могло быть вызвано пестрым конфессиональным окружением, в котором существовала Православная Церковь Речи Посполитой.

¹² *Корогодина М.В.* Исповедь в России. С. 26–27.

ния, проистекающие из неверной оценки христианином своих прегрешений. Составители «Мира с Богом» останавливаются преимущественно на анализе пяти типовых ситуаций: когда грешник «жесток сердцем» и не испытывает сокрушения; постоянно откладывает исповедь, руководствуясь чувством страха, стыда или неловкостью перед духовником или просто пренебрегая данной обязанностью; когда христианин регулярно совершает один и тот же грех; склонен к чрезмерному отчаянию и имеет «смущаемую совесть». На последнем сюжете составители «Мира с Богом» останавливаются наиболее подробно, выстраивая свое рассуждение в соответствии с логикой католических трактатов, которые в XVII в. отводят много места проблеме неуверенной совести¹³. «Смущения совести» называются в церковнославянском тексте «скрупулами»¹⁴ и описываются как «страх и печаль о совершенном грехе или о согласии на грех тогда, когда в самом поступке нет греха или даже согласия на него» (МБ 595). Подробно рассматриваются причины, приводящие к зарождению «смущаемой» совести (МБ 598–601), предлагаются средства исцеления от данных сомнений (МБ 610–612) и детально анализируются «родства» или виды «смущений» (МБ 612–653).

Содержание и понятийный аппарат «Мира с Богом» свидетельствуют о том, что для систематизации нравственного учения его составители обращались не столько к предшествующей восточнохристианской, сколько ко внешней для них католической традиции. Стоит согласиться с утверждением, что в православной письменности христианское нравоучение вплоть до XVIII в. ограничивалось *по преимуществу* «аскетическими и агиографическими материалами, заимствованными из сочинений подвижников, отцов и учителей Церкви и переложенными в сборники для нравственно-назидательного чтения. “Добротолюбие” – один из первых сборников такого рода, приближающихся по методу к систематическому изложению нравственности»¹⁵. Все эти сочинения не имели ограниченной – «целевой» аудитории, были адресованы всем верующим.

Совершенно в иных формах развивалось нравственное богословие (*theologia moralis*)¹⁶ в католическом ареале: на протяжении второй половины XVI в. оно эмансипируется от богословия спекулятивного, превращаясь в

¹³ Tutino S. Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of Probabilism. Oxford, 2017. P. 27–51.

¹⁴ Повсеместно употребляемый в католической традиции термин происходит от латинского слова “*scrupulus*” – уменьшительной формы от “*scrupus*” (острый камень) со значением камешек или песчинка, а также сомнение и внутренняя тревога.

¹⁵ Назаров В.Н. Богословие нравственное // Этика: Энцикл. слов. / Ред.: Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов. М., 2001. С. 55.

¹⁶ На широкое распространение данного словосочетания оказало влияние отредактированное и подготовленное к изданию португальским канонистом Наварром (Мартин Аспилкуэта, 1491–1586) сочинение “*Enchiridion sive manuale confessariorum et poenitentium*” (Коимбра, 1549) (*Greniuk Fr. Teologia moralna w swej przeszłości. Sandomierz, 2006. S. 47*). Новаторство Наварры состояло в том, что он одним из первых отказался от алфавитного принципа организации материала, систематизируя человеческие поступки в соответствии со схемой Декалога. Данный метод, встречавшийся в предшествующую эпоху лишь эпизодически (например, у доминиканца Йоганнеса Нидера (ок. 1380–1438) “*Expositio Praeceptorum Decalogi*”), становится впоследствии доминирующим. В названии же сочинения словосочетание “*theologia moralis*” одним из первых употребил, судя по всему, португальский иезуит Энрико Энрикес (1536–1608). При его жизни был опубликован только первый том его труда “*Theologiae moralis summa, tribus tomis comprehensa*” (Саламанка, 1591), позднее издававшийся как “*Summa theologica moralis*”. Второй и третий тома не были изданы при жизни Энрикеса по цензурным соображениям.

самостоятельную область знания, которая существовала преимущественно в форме прикладной школьной дисциплины. В ее задачи входила подготовка исповедников, а потому нравственное богословие ограничивалось вопросами практического характера. Предметное поле данной дисциплины было обусловлено утвержденным на Триденском соборе декретом о таинстве покаяния; а форма, в которой нравственное богословие существовало более чем два столетия, задавалась организацией процесса обучения в коллегиях крупнейших католических орденов – доминиканцев и иезуитов. Поскольку данная школьная дисциплина занималась почти исключительно сферой нравственной патологии, такие традиционные для томистской традиции сюжеты, как блаженства и конечная цель существования человека, счастье, совершенство, оказались вне ее предметного поля, стали уделом иных отраслей богословского знания – мистики и аскетики. Подобная тематическая ограниченность католического нравственного богословия отражала общие тенденции постановки и решения нравственных вопросов, восходящие, по крайней мере, к началу XIV в. и эпохе усиливающегося влияния номиналистов¹⁷.

Еще одной особенностью католического нравственного богословия как более ранней, так и интересующей нас эпохи было его развитие в тесной связи с каноническим правом: так, в учебных заведениях иезуитов не создавалось самостоятельных кафедр права, а нравственное богословие и право преподавались одним профессором. Наиболее распространенным методом изложения материала стал анализ конкретных нравственных проблем или так называемых казусов совести (*casus conscientiae*)¹⁸, а техника их разрешения напоминала процедуру судебного разбирательства, предусматривавшего анализ всех сопутствующих тому или иному поступку обстоятельств и мотивов.

Католические сочинения по нравственному богословию второй половины XVI – первой половины XVII в. можно с некоторой долей условности разделить на две категории: теоретические трактаты, зачастую выполняющие функцию учебного пособия, и практические наставления, призванные помочь священнослужителям при отправлении таинства покаяния в их пастырской практике. От предшествующей эпохи католическая традиция унаследовала громоздкие, организованные преимущественно по алфавитному принципу «суммы для исповедников», включавшие детальные классификации всех мыслимо возможных греховных деяний. В начале XVI в. недостатки подобного метода организации материала осознаются уже самими католиками¹⁹, а эпоха Реформации хотя и положила конец созданию такого рода «сумм», но не публикации написанных ранее сочинений этого жанра²⁰.

¹⁷ Pinckaers S. The Sources of Christian Ethics / Trans. from the third edition by M.T. Noble. Edinburgh, 2001. P. 251–257.

¹⁸ Данный метод был подробно прописан в основном учебном плане Общества Иисуса (*Ratio atque Institutio Studiorum. Regulae professoris casuum conscientiae* // *Monumenta paedagogica Societatis Iesu* / Ed. Ladislaus Lukács. T.V. Romae, 1986. P. 395–396). Изучение казусов совести было введено в конвентах доминиканцев еще около 1259 г. (*Jonsen A.R., Toulmin S. The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning. Berkeley; Los Angeles; L., 1988. P. 139*), но лишь с конца XVI в. данный метод получает повсеместное распространение.

¹⁹ *Tommaso de Vio Caietanus. Summula Peccatorum. Venetiis, 1571. P. 7v.*

²⁰ *Tentler T.N. The Summa for Confessors as an Instrument of Social Control // The Pursuit of Holiness / Eds.: Charles Trinkaus, Heiko A. Oberman. Leiden, 1974. P. 105.*

Им на смену приходят т. н. “*Institutiones morales*” («Моральные наставления»), которые почти на протяжении всего XVII в. оставались основной формой учебника по нравственному богословию. Название происходит от одноименного сочинения испанского иезуита, советника генерала Общества по каноническому праву Джуана Азора (1536–1603)²¹. В этих учебниках использовалась (хотя и с разной степенью полноты) вторая книга «Суммы теологии» Фомы Аквинского, которая распадается на две части: общие принципы нравственности и конкретные проявления нравственной жизни, анализируемые в перспективе возвращения павшего творения ко Творцу²². Азор также опирался на вторую книгу «Суммы» (преимущественно на часть I–II), но не включил в свой учебник разделы о конечной цели человеческого существования, дарах и плодах Святого Духа, евангельских блаженствах и о благодати, поскольку в учебном плане Общества Иисуса данные темы были отнесены к компетенции спекулятивного богословия²³. Рассмотрение человеческих поступков самих по себе и вне их связи с конечным предназначением христианина (созерцание Бога и блаженства), игнорирование тематики нравственного совершенствования способствовало впоследствии (помимо иных факторов) разрыву нравственного богословия с богословием аскетическим и превращению первого в чистую казуистику²⁴.

Последующие трактаты в жанре “*Institutiones morales*” XVII в. (вышедшие преимущественно из-под пера иезуитов²⁵) испытали значительное влияние сочинения Азора. Их структура складывалась из четырех базовых тематических блоков: человеческие поступки, совесть, законы и грехи. В отдельных случаях появлялись рассуждения о добродетелях или вслед за «Суммой теологии» – разделы о конечной цели человеческого существования, но подобные тематические дополнения сложно рассматривать в качестве доминирующего тренда²⁶. Со временем происходит также расширение раздела об обязанностях христиан разных сословий и положений; как отзвук дискуссий представителей разных школ нравственного богословия появляются рассуждения о сомневающейся (неуверенной) совести. Несмотря на изошренную казуистичность католических моралистов конца XVI–XVII вв., столь яростно осуждаемую Блезом Паскалем и янсенистами, сочинения по нравственному богословию той эпохи

²¹ При его жизни был опубликован только первый том «*Institutiones morales, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter pertractantur*» (Рим, 1600); второй и третий тома были доделаны и изданы соответственно в 1606 и 1611 гг.

²² Бандуровский К.В. «Сумма Теологии» // Этика: Энцикл. слов. С. 480–482.

²³ Jonsen A.R., Toulmin S. *The Abuse of Casuistry*. P. 153–154.

²⁴ В литературе также отмечается, что отказ Азора от столь принципиальной для Фомы Аквинского темы, как конечная цель существования человека, было продиктовано не только прагматическими соображениями или необходимостью создать учебное пособие, которое бы соответствовало учебным программам Общества Иисуса. Исследователи усматривают в предложенной Азором схеме наметившийся переход от морали, основанной на добродетели, к морали, основанной на обязанностях, когда мораль становится предметом справедливости или обязательства между человеком и Богом. В рамках такого подхода в нравственном богословии не остаются места ни для добродетелей, ни для счастья. Добродетели (даже богословские) превращаются лишь в одну из частных тем или категорий, служащих для классификации обязанностей (Pinckaers S. *The Sources of Christian Ethics*. P. 261–266).

²⁵ Mahoney J. *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford, 1987. P. 135–143.

²⁶ Pinckaers S. *The Sources of Christian Ethics*. P. 267.

пытались, по сути, предложить свое решение проблемы, как универсальные нравственные принципы прилагать к конкретным сферам практической деятельности человека²⁷.

Структура и содержание пособий по исповеди посттридентской эпохи также в определенной степени задавались “*Institutiones morales*”. Прикладные мануалы отличал лишь значительно меньший объем теоретических рассуждений и наличие пространных, доходивших до нескольких сотен вопросов, служивших подспорьем для испытания совести как до, так и во время таинства исповеди. Для конца XVI – начала XVII вв. своего рода эталоном служило сочинение испанского иезуита Жана Поланко (1516–1577) «Краткое руководство» (Рим, 1554). В литературе уже отмечалось, что представителям Ордена Иисуса принадлежало своего рода лидерство в подготовке различных в жанровом отношении пособий, связанных с таинством исповеди: между 1554 г. (годом издания руководства Поланко) и 1650 г. (когда янсенисты включились в борьбу с подобного рода литературой) иезуиты опубликовали 58 трактатов или в общей сложности 763 издания²⁸.

Важным практическим подспорьем для духовенства служили и публиковавшиеся в составе книг богослужебного назначения различного рода полноты наставления об исповеди. Первый опыт подобного рода был издан задолго до Тридентского собора доминиканцем Альберто Кастеллани, который в «Книге для священников» (Венеция, 1523) предпослал каждому чинопоследованию, в том числе и таинства покаяния, подробное введение. Важность наставлений об исповеди актуализировалась в XVI в. в связи с распространением протестантских конфессий: перед Католической Церковью вставала задача утвердить «правильное» понимание таинств как среди духовенства, так и мирян в противовес «ложному» учению протестантов. В составе Ритуалов практические наставления об исповеди появляются впервые в издании 1551 г. для Майнцского диоцеза; в Речи Посполитой – в версии унифицированного ритуала 1591 г. Впоследствии они стали составной частью посттридентского «Римского Ритуала» папы Павла V.

Основным нормативным источником для любого рода прикладных пособий выступали постановления Тридентского собора. На XIV сессии в 1551 г. была подтверждена введенная еще IV Латеранским собором (1215) обязанность ежегодной исповеди каждого христианина перед своим приходским священником. Декрет «О покаянии» как будто бы смягчал предписания Латерана: устному исповеданию подлежали не все грехи без исключения, но, по крайней мере, те, которые могли быть отнесены к категории смертных. В действительности же речь не шла о каких-либо послаблениях: мнимое сокращение числа грехов компенсировалось ужесточением требований к детализации или т. н. целостности исповеди²⁹. Помимо своей традиционной функции, исповедь в еще большей степени стала рассматриваться как своего рода экзамен на знание исповедующегося основных истин веры и обязанностей, присущих его семей-

²⁷ Jonsen A.R., Toulmin S. The Abuse of Casuistry. P. 150–151.

²⁸ Maryks R.A. Saint Cicerone and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism. Aldershot, 2008. P. 32.

²⁹ См.: McDonnell K. The “*Summae confessorum*” on the Integrity of Confession as Prolegomena for Luther and Trent // Theological Studies. 1993. Vol. 54. P. 425–426.

ному, профессиональному, социальному и иным положениям. Таким образом, таинство покаяния, наряду с сакраментальным характером, постепенно начинает выполнять и своеобразные контрольно-катехизические функции.

«Мир с Богом» следовал, судя по всему, модели католического прикладного пособия по исповеди. В церковнославянском трактате, правда, встречаются пространные блоки теоретических рассуждений, но их доля по сравнению с “*Institutiones morales*” ничтожно мала: так, например, отсутствуют принципиально важные для школьных учебников иезуитов разделы о внешних и внутренних основаниях поступков, которые выстраивались как комментарий на соответствующие пассажи из «Суммы теологии» Аквината.

Как отмечалось выше, в православной традиции Киевской митрополии более ранней эпохи не встречалось столь масштабных практических мануалов о таинстве покаяния, традицию которых мог бы продолжить и развить «Мир с Богом». Самые развернутые поучения мы находим в «Евхологионе» (Киев, 1646) редакции Киевского митрополита Петра Могилы, теоретические разделы которого содержательно воспроизводят поучения из «Римского Ритуала»³⁰. Компиляторы «Мира с Богом» использовали в своей работе целый ряд источников, но можно указать на сочинение, которое послужило для них образцом для структурирования материала. Им стал трактат «Практическое учение о св. покаянии»³¹ польского доминиканца Миколая из Мосчиск (Mikołaj z Mościsk, 1559–1632). Еще два сочинения этого автора – «Основы таинства покаяния»³² и «Экзамен, дающий право на отправление исповеди»³³ – были использованы составителями «Мира с Богом» в качестве источников фактического материала. Названные работы Миколая из Мосчиск многократно издавались в XVII в. как в типографиях Речи Посполитой, так и иных стран Западной Европы; использовались в качестве учебников по нравственному богословию в учебных заведениях доминиканцев; на их основе в крупнейшем в польско-литовском государстве Краковском диоцезе осуществлялась подготовка к епископскому экзамену на получение разрешения принимать исповедь.

Помимо сочинений польского доминиканца, составители «Мира с Богом» обращались еще к целому ряду текстов католического происхождения. К ним можно отнести в первую очередь «Сумму теологии» Фомы Аквинского, которая выступала не только источником ключевых дефиниций и фактического материала, но и своеобразным цитатником, из которого черпались высказывания и западных, и восточных богословов. Наряду с сочинением Аквината активно использовались трактат испанского иезуита Франсиско де Толедо (1534–1596) «Сумма для наставления священников»³⁴; составленный по решению Тридентского собора «Римский катехизис», ставший основным катехизическим пособием для всего католического мира вплоть до Второго Ватиканского собора; унифицированный служебник «Римский Ритуал» папы Павла V; канонический сборник XII–XIII вв. «Декрет Грациана».

³⁰ Meyendorff P. The Liturgical Reform of Peter Moghila: A New Look // Saint Vladimir's Theological Quarterly. 1985. Vol. 29. No. 2. P. 101–114.

³¹ S. artis poenitentiarie tyrocinium. Cracoviae, post 1625.

³² Elementa ad S. Confessiones. Cracoviae, 1603.

³³ Examen approbandorum ad S. Confessiones excipiendas. Cracoviae, post 1621.

³⁴ В основу сочинения положен курс по нравственному богословию, который де Толедо прочел в *Collegium Romanum*.

Все перечисленные, а также целый ряд иных католических сочинений, использованных составителями «Мира с Богом», стали «каналом» проникновения отдельных положений католического вероучения в православное нравственное богословие. Остановимся лишь на одном примере такого заимствования. Речь идет об использовании в киевском издании жития Антония Печерского для иллюстрации католического по своему происхождению учения о сверхдолжных (переизбыточных) заслугах святых. Данный сюжет возникает в третьей части «Мира с Богом», когда в рассуждениях о духовнике как духовном целителе рассматривается мера налагаемого после исповеди покаяния или епитимьи и ставится вопрос о том, в каких ситуациях данное покаяние может «умаляться».

Идею «общей духовной сокровищницы» или буквально – сокровищницы сделанного сверхдолжного (*thesaurus supererogationis perfectorum*), которая складывается из избыточных заслуг как самого Христа, так и святых, одним из первых сформулировал Александр Гальский (ок. 1170–1245). В 1343 г. буллой Климента IV “Unigenitus” данное учение было провозглашено догматом и послужило впоследствии одним из аргументов для обоснования католической практики индульгенций. Говоря о сверхдолжных заслугах, составители «Мира с Богом» отсылают к «Печерскому Патерику», беседе на Первое послание к Коринфянам Иоанна Златоуста и к слову о преподобной Феодоре грекине из Пролога (чтение на 30 декабря), где якобы можно найти упоминания о «сокровище переизбыточных добрых дел святых людей, как они и для нас полезны» (МБ 489).

Рассуждение «Мира с Богом» выстраивается следующим образом. Совершаемые праведниками в состоянии благодати благие дела имеют двоякое следствие: они «производят» заслуги для самого праведника («обладают силой заслужить вечную жизнь, приумножить Божью благодать, и Славу Небесную») и «довлечения» для верующих, уже получивших на исповеди прощение грехов («обладают силой и приносят удовлетворение за наказание, которое причитается за грехи тем, кто уже получил прощение грехов»). Христианин может в равной мере воспользоваться как переизбыточными заслугами святого («... чтобы и мы за эти их избыточные [заслуги] могли получить жизнь вечную», МБ 479), так и «изобильным удовлетворением» («Этого изобилия своего удовлетворения, как известно, [праведники] и ныне могут уделять другим немощным, также и из-за недостатка их [немощных] епитимьи», МБ 480). Этот «избыток» образуется потому, что реальные страдания праведников всегда превышают ту меру страдания, которая была им определена Богом за совершенные прегрешения (МБ 488–489). Христиане же могут пользоваться этим «избытком» в силу того, что все верующие образуют единое тело Христово. Католические богословы связывали данное учение с положением Апостольского символа веры «Верую во... Святых общение».

К числу угодников Божьих, «избыточествующих» «своими благими, приносящими удовлетворение делами», «Мир с Богом» причисляет также и преподобного Антония Печерского. И далее в трактате приводится ссылка на фрагмент из «Печерского Патерика» о том, как Антоний уже после своей смерти испросил у Бога прощение для умершего без покаяния тайного грешника Эразма Черноризца (МБ 478–479)³⁵. Весьма примечательно, какие замены совершают составители «Мира с Богом» уже на уровне употребляемых фор-

³⁵ Патерикъ или Отчникъ Печерскій. Киев, 1661. Л. 170б.

мулировок: относящаяся к Эразму характеристика из «Патерика» «не исполнившего надлежащего за грехи покаяния» заменяется в «Мире с Богом» фразой «не исполнившего прижизненного удовлетворения за грехи, надлежащего Божьему правосудию». Здесь довольно общее понятие «покаяние», которое в «Патерике» могло означать и простое сокрушение грешника, заменяется на типичное для католического богословия понятие «удовлетворение», которое было следствием принятого в западнохристианском мире учения о грехе как деянии (или бездействии), которое влечет за собой не только состояние вины, но с необходимостью требует наказания. Вина прощается непосредственно на исповеди, в то время как наказание выражается в исполнении пенитентом неких покаянных действий. Если пенитент не успевает исполнить их при жизни, то ему приходится отбывать наказание за порогом смерти, то есть в чистилище.

«Патерик» описывает также ситуацию, когда монастырская братия молит Антония за грешника, не обнаружившего перед смертью ни малейшего раскаяния. По логике католического богословия на этих людей не распространяется действие сверхдолжных заслуг и ничего, кроме ада, их не ожидает. В «Мире с Богом» история из «Пролога» трансформируется в ситуацию грешников, которые «только от вины и вечного наказания были освобождены путем разрешения грехов на покаянии»; то есть грешников, которые уже получили разрешение на исповеди и освободились от посмертного наказания, но не исполнили еще наказания, причитающегося им в этой жизни, а потому «ограниченные во времени страдания им необходимо и по смерти на воздушных мытарствах испытать» (МБ 479). Именно от этого страдания (которые фактически напоминают мучения душ в католическом чистилище) и освобождают их заслуги святого Антония.

Отметим в качестве примечания, что в раннехристианскую эпоху существовал обычай (не получивший, впрочем, канонического статуса) делить епитимью на несколько лиц и таким образом умять меру наказания самого кающегося. Сохранилась, в частности, статья с именем патриарха Никифора, позволяющая раскладывать епитимью на три части: на всемилостивого Бога, согрешившего человека и духовника. Некоторые исследователи допускают, что следы этого обычая можно усмотреть и в «Печерском Патерике»³⁶. Нам же представляется, что история о заступничестве преподобного Антония в версии «Патерика» больше напоминает апокрифические сказания о заступничестве Богородицы за умерших без покаяния грешников, которые довольно часто встречались не только в восточнохристианских средневековых четких сборниках (например, «Измарагдах»), но и у православных проповедников Киевской митрополии XVII в. Приводимое же в «Мире с Богом» рассуждение вполне выдержано в духе католического понимания механизма исповеди и приносимого после прощения грехов удовлетворения и не имеет ничего общего с древним обычаем умаления епитимьи или чудесного заступничества Богородицы или святых.

Выше уже отмечалось, что по форме изложения «Мир с Богом» может быть отнесен скорее к практическим пособиям по исповеди, композиция и содержание которых верно отражали теоретические наработки “Institutiones

³⁶ Корогодина М.В. Исповедь в России. С. 7–8; Смирнов С. Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 188–189, 192.

morales”». При этом, несмотря на декларируемую еще во вступлении обращенность к предельно широкой аудитории верующих, «Мир с Богом» был все-таки пособием для священнослужителей. Для верующих, вне всякого сомнения, предназначалось другое издание Киевской Лавры – опубликованная в 1671 г. «Наука о тайне покаяния»³⁷. Помимо целого ряда структурных и тематических соответствий «Науки» наиболее влиятельным католическим пособиям по исповеди той эпохи, оба памятника сближает также и то, что в них не нашлось места для сюжетов христианского совершенства, добродетели и блага. Следуя господствовавшей в католическом посттридентском нравственном богословии тенденции, составители «Мира с Богом» выстраивают свое нравственное учение исключительно вокруг проблематики греха и нравственной патологии³⁸.

Предпринятое в Киевской Лавре в 1669 г. усилие по систематизации нравственного учения не оказало прямого влияния на развитие учебных курсов ни в Киево-Могилянской, ни позднее в Московской Духовной Академиях. Основной заслугой «Мира с Богом» было колоссальное усилие его составителей по выработке нового и в значительной степени уникального понятийного аппарата, который впоследствии нашел очень широкое применение. Киевский трактат оказался значим и для практики. Несмотря на постановления Московского собора 1690 г., запретившего «Мир с Богом человеку» наряду с рядом других изданий Киевской митрополии, трактат широко разошелся по приходским и монастырским библиотекам, с него делались рукописные списки, он использовался в приходской практике в качестве руководства для отправления таинства покаяния. Но учебным пособием в Киево-Могилянской академии «Мир с Богом» не стал, поскольку преподавание велось там исключительно на латинском языке и нравственное богословие еще долгое время оставалось всего лишь составной частью курсов по догматике. Первым в образовательном процессе богословие вероучительное и нравоучительное разделил Феофан Прокопович, опираясь, помимо католических, также и на протестантские образцы³⁹. Выработанная Прокоповичем система, оформленная в учебном курсе, прочитанном в 1710 – первой половине 1716 г. в Киеве, окончательно утвердилась в Московской Духовной Академии лишь к середине XVIII в.⁴⁰.

³⁷ Данное сочинение представляет собой практически дословный перевод одного из католических трактатов (Корзо М.А. Православные пособия о подготовке к исповеди XVII в. и их источники: «Наука о тайне Св. Покаяния» (Киев, 1671) // Вестн. ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2017. Вып. 78. С. 9–21).

³⁸ Исследователи согласны в том, что «одержимость» католического нравственного богословия определенного периода грехом не в последнюю очередь объясняется влиянием Августина, учившего, что «сама справедливость (то есть праведность. – М.К.) наша... в этой жизни такова, что скорее осуществляется отпущением грехов, чем усовершенствием добродетелей» (Цит. по: Mahoney J. The Making of Moral Theology. P. 68).

³⁹ Червяковский П.А. Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. Ч. I. С. 71.

⁴⁰ Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. I. М., 1996. С. 414.

Список литературы

- Бандуровский К.В.* «Сумма Теологии» // Этика: Энцикл. слов. / Ред.: Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов. М.: Гардарики, 2001. С. 480–482.
- Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов н/Д.: Приазовский край, 1992. 464 с.
- Корзо М.А.* Православные пособия о подготовке к исповеди XVII в. и их источники: «Наука о тайне Св. Покаяния» (Киев, 1671) // Вестн. ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2017. Вып. 78. С. 9–21.
- Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XX вв.: Исследования и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 584 с.
- Миръ съ Богомъ человеку, или Покаяніе святое, примиряющее Богуи человека. Киев: Киево-Печерская Лавра, 1669. 670 с.
- Назаров В.Н.* Богословие нравственное // Этика: Энцикл. слов. / Ред.: Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов. М.: Гардарики, 2001. С. 54–56.
- Патерикъ или Отечникъ Печерскій. Киев: Киево-Печерская Лавра, 1661. 314 л.
- Смирнов С.* Древне-русский духовник: Исследование по истории церковного быта. М.: Синодальная тип., 1913. 298 с.
- Смолич И.К.* История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. I. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. 799 с.
- Червяковский П.А.* Введение в богословие Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. Ч. I. С. 32–86.
- Busenbaum H.* Medulla Theologiae Moralis. Lublin: Jerzy Förser, 1655. 621 s.
- Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV. pontificibus maximis. Romae: ex typographia Polyglotta S.C. De propaganda fidei, 1904. 551 p.
- Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos editus. Romae: ex Officina Libraria Marietti, 1928. 595 p.
- Greniuk Fr.* Teologia moralna w swej przeszłości. Sandomierz: wyd-wo Diecezjalne, 2006. 235 s.
- Jonsen A.R., Toulmin S.* The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1988. 420 p.
- Mahoney J.* The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition. Oxford: Clarendon Press, 1987. 382 p.
- Maryks R.A.* Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism. Aldershot: Ashgate, 2008. 168 p.
- McDonnell K.* The “Summae confessorum” on the Integrity of Confession as Prolegomena for Luther and Trent // Theological Studies. 1993. Vol. 54. P. 405–426.
- Meyendorff P.* The Liturgical Reform of Peter Moghila: A New Look // Saint Vladimir’s Theological Quarterly. 1985. Vol. 29. No. 2. P. 101–114.
- Mikolaj z Mościsk.* Elementa ad S. Confessiones, non tantum sacerdotibus in foro poenitentiae tyronibus apprime necessaria. Cracoviae: In Officina Anfreae Petricovii, 1603. 292 p.
- Mikolaj z Mościsk.* Examen approbandorum ad S. Confessiones excipiendas. Cracoviae: apud Franciscum Cesarium, post 1622. 263 p.
- Mikolaj z Mościsk.* S. artis poenitentiarie tyrocinium. Cracoviae: In Officina Anfreae Petricovii, post 1625. 430 p.
- Pinckaers S.* The Sources of Christian Ethics / Trans. from the third edition by M.T. Noble. Edinburgh: T&T Clark, 2001. 489 p.
- Ratio atque Institutio Studiorum. Regulae professoris casuum conscientiae // Monumenta paedagogica Societatis Iesu / Ed. L. Lukáč. Vol. V. Romae: Institutum Historicum SI, 1986. 470 p.

Robertson D.W. A Note on the Classical Origin of “Circumstances” in the Medieval Confessional // *Studies in Philology*. 1946. Vol. 43. P. 6–14.

Tentler T.N. Sin and Confession on the Eve of the Reformation. Princeton: Princeton UP, 1977. 420 p.

Tentler T.N. The Summa for Confessors as an Instrument of Social Control // *The Pursuit of Holiness* / Eds.: Ch. Trinkaus, H.A. Oberman. Leiden: Brill, 1974. P. 103–133.

Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Vol. 1–6. Romae: Forzani et S., 1894.

Tommaso de Vio Caietanus. Summula Peccatorum. Venetiis: apud Franciscum, Gasparem Bindonum, et fratres, 1571. 607 p.

Tutino S. Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of Probabilism. Oxford: Oxford UP, 2017. 576 p.

Wicher W. Podstawy teologii moralnej. Poznań; Warszawa; Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1969. 651 s.

Orthodox Moral Theology of the 17th Century and its Peculiarities: “Mir s Bogom človeku” (Kiev 1669)

Margarita A. Korzo

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: korzor@zmail.ru

The article is dealing with the first Orthodox handbook for confessors, entitled “Mir s Bogom” (Kiev 1669), which was prepared in the Kiev Lavra and marked a break with the earlier Orthodox tradition of moral theology. This work is mostly a compilation of three treatises by the Polish Dominican Mikołaj z Mościsk (1559–1632), complemented by excerpts from the “Summa of Theology” of Thomas Aquinas, “Summa casuum conscientiae” of Francisco de Toledo, the decree “On justification” of the Council of Trent, the “Roman Catechism”, the “Decree of Gratian”, and various essays of the seventeenth century Catholic moralists. The structure and content of “Mir s Bogom” indicate the orientation of its compilers on the forms of the presentation of moral theology that had been established in the Catholic tradition by the end of the sixteenth century (the so called “Institutiones morales” and manuals on confession), having a typical emphasis on the problem of the sin and moral obligations and omitting of such issues as virtues, happiness, or man’s final end and beatitudes. “Mir s Bogom” was the first attempt in the East-Slavic Orthodox tradition to present the basics of the Christian moral teaching by stressing the practical aspects of the faith. It was novel in its effort to create and standardize terminology dealing with the sacrament of penance. Through “Mir s Bogom”, many moral concepts of the Catholic theology were incorporated into the Orthodox literature. The work gained also great popularity in Russia and constituted the basis for a number of manuscripts on how to celebrate the penance, but was not used in the Kiev and Moscow Academies as a textbook on moral theology.

Keywords: Catholic and Orthodox moral theology, Orthodox manuals on confession, “Mir s Bogom” (Kiev 1660), Metropolitanate of Kiev, Catholic influences

References

Bandurovski, K.V. “Summa Teologii” [The Summae Theologiae], in: *Etika: Entsiklopedičeskii slovar’* [Ethics: Encyklopedic Dictionary], eds. R. Апресян, A. Гусейнов. Moscow: Gardariki Publ., 2001, pp. 480–482.

- Busenbaum, H. *Medulla Theologiae Moralis*. Lublin: Jerzy Förser, 1655. 621 s.
- Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Julio III. et Pio IV. pontificibus maximis*. Romae: ex typographia Polyglotta S.C. De propaganda fidei, 1904. 551 pp.
- Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos editus*. Romae: ex Officina Libraria Marietti, 1928. 595 pp.
- Chervyakovskii, P.A. “Vvedenie v bogoslovie Feofana Prokopovicha” [Introduction to Theophan Prokopovič’s Theology], *Khristianskoe chtenie*, 1876, Part I, pp. 32–86. (In Russian)
- Greniuk, Fr. *Teologia moralna w swej przeszłości*. Sandomierz: wyd-wo Diecezjalne, 2006. 235 s.
- John of Damascus. *Tochnoe izlozhenie pravoslavnoi very* [An Exact Exposition of the Orthodox Faith]. Moscow; Rostov-na-Donu: “Priazovskii kraj” Publ., 1992. 464 pp. (In Russian)
- Jonsen, A.R., Toulmin, S. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1988. 420 pp.
- Korogodina, M.V. *Ispoved’ v Rossii v XIV–XX vekakh. Issledovaniya i teksty* [Confession in Russia in the 14th – 20th Centuries. Research and Texts]. St. Petersburg: “Dmitrii Bulanin”, 2006. 584 pp. (In Russian)
- Korzo, M.A. “Pravoslavnye posobiya o podgotovke k ispovedi XVII v. i ikh istochniki: “Nauka o taine Sv. Pokayaniya” (Kiev, 1671)” [The 17th C. Orthodox manuals on preparation for the confession and their sources: “Nauka o tainie Sv. Pokayaniya” (Kiev, 1671)], *Vestnik PSTGU, Seria II: Istorii. Istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, 2017, vyp. 78, pp. 9–21. (In Russian)
- Mahoney, J. *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 382 pp.
- Maryks, R.A. *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. Aldershot: Ashgate, 2008. 168 pp.
- McDonnell, K. “The *Summa confessorum* on the Integrity of Confession as Prolegomena for Luther and Trent”, *Theological Studies*, 1993, Vol. 54, pp. 405–426.
- Meyendorff, P. “The Liturgical Reform of Peter Moghila: A New Look”, *Saint Vladimir’s Theological Quarterly*, 1985, Vol. 29, No. 2, pp. 101–114.
- Mikołaj z Mościsk. *Elementa ad S. Confessiones, non tantum sacerdotibus in foro poenitentiae tyronibus apprime necessaria*. Cracoviae: In Officina Anfreae Petricovii, 1603. 292 pp.
- Mikołaj z Mościsk. *Examen approbandorum ad S. Confessiones excipiendas*. Cracoviae: apud Franciscum Cesium, post 1622. 263 pp.
- Mikołaj z Mościsk. *S. artis poenitentiarum tyrocinium*. Cracoviae: In Officina Anfreae Petricovii, post 1625. 430 pp.
- Mir s Bogom cheloveku ili Pokayanie svyatoe, primiryayushchee Bogovi cheloveka [Peace with God to man, or Holy Repentance, which Reconciles Man with God]. Kiev: Kiev Lavra Publ., 1669. 670 pp. (In Church Slavonic)
- Nazarov, V.N. “Bogoslovie npravstvennoe” [Moral Theology], in: *Etika: Entsiklopedicheskii slovar’* [Ethics: Encyclopedic Dictionary], eds. R. Apressyan, A. Guseinov. Moscow: Gardariki Publ., 2001, pp. 54–56. (In Russian)
- Paterik ili Otechnik Pecherskii* [Patericon or Lives of the Kievan Cave Fathers]. Kiev: Kiev Lavra Publ., 1661. 314 pp. (In Church Slavonic)
- Pinckaers, S. *The Sources of Christian Ethics*, trans. from the third edition by M. T. Noble. Edinburgh: T&T Clark, 2001. 489 pp.
- “Ratio atque Institutio Studiorum. Regulae professoris casuum conscientiae”, in: *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, ed. L. Lukáčz, Vol. V. Romae: Institutum Historicum SI, 1986. 470 pp.

Robertson, D.W. "A Note on the Classical Origin of «Circumstances» in the Medieval Confessional", *Studies in Philology*, 1946, Vol. 43, pp. 6–14.

Smirnov, S. *Drevne-russkii dukhovnik. Issledovanie po istorii tserkovnogo byta* [Ancient Russian Confessor. A Study on the History of Church Everyday Life]. Moscow: Sinodal'naya tipografiya Publ., 1913. 298 pp. (In Russian)

Smolich, I.K. *Istoriya Russkoi Tserkvi. 1700–1917* [History of the Russian Church. 1700–1917], part I. Moscow: Spaso-Preobrazhenskii Valaamskii monastyr' Publ., 1996. 799 pp. (In Russian)

Tentler, T.N. *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. Princeton: Princeton UP, 1977. 420 pp.

Tentler, T.N. "The Summa for Confessors as an Instrument of Social Control", in: *The Pursuit of Holiness*, eds. Ch. Trinkaus, H.A. Oberman. Leiden: Brill, 1974, pp. 103–133.

Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Vol. 1–6. Romae: Forzani et S., 1894.

Tommaso de Vio Caietanus. *Summula Peccatorum*. Venetiis: apud Franciscum, Gasparem Bindonum, et fratres, 1571. 607 pp.

Tutino, S. *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of Probabilism*. Oxford: Oxford UP, 2017. 576 pp.

Wicher, W. *Podstawy teologii moralnej*. Poznań; Warszawa; Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1969. 651 s.

О.В. Артемьева

Проблема моральной способности в этике Нового времени*

Артемьева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

В статье проблема моральной способности рассматривается на материале этико-философских концепций кембриджских платоников, сентименталистов и интеллектуалистов. Значимость этой проблемы определялась тем, что она обсуждалась в связи с осмыслением морали как таковой, ее специфических особенностей – абсолютности и автономности. Проблема моральной способности формулировалась как проблема начала, основания морали, ее обсуждение носило остро полемический характер и было сосредоточено на вопросе о природе моральной способности, который ставился в виде дилеммы разума и чувства. Обсуждение проблемы моральной способности развивалось как осмысление условий моральности человека: человек должен быть способным, полагаясь на самого себя, а не на внешние указания и установления, различать добро и зло, справедливое и несправедливое, правильное и неправильное и т. п. в собственных поступках и поступках других людей, принимать решение и совершать выбор. При этом решение и выбор должны быть свободны от влияния склонностей и отделены от стремления к реализации частного интереса. Моральная способность обеспечивала автономию морального субъекта. Противоположность взглядов на природу моральной способности обусловлена различным пониманием своеобразия морали: в интеллектуализме мораль отождествлялась с онтологическим законом, приобщение к которому возможно только через разум, а сентименталисты считали мораль исключительно человеческим достоянием и рассматривали ее как эмотивно-волевую сферу, предполагающую наличие у человека уникальной способности – морального чувства.

Ключевые слова: мораль, основания морали, моральная способность, разум, моральное чувство, интуиция, автономия, кембриджский платонизм, сентиментализм, интеллектуализм

Проблема моральной способности – одна из важнейших в этике Нового времени. Теоретический интерес к проблеме моральной способности во многом определялся потребностями философов этого периода в осмыслении морали как таковой – в ее целостности и своеобразии. По замечанию А. Макинтайра, именно в Новое время слово «моральное» приобретает особый, одновременен-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект 18-011-00297 А «Моральная философия раннего Нового времени: ключевые характеристики, основные идеи и тенденции».

но общий и специфический смысл, а термин «мораль» становится названием особой сферы. «...В конце XVII в., в XVIII в., – пишет Макинтайр, – различение морального, теологического, правового и эстетического обрело вид общепринятой теории, и проект независимого рационального обоснования морали стал делом не только отдельных мыслителей, но занял центральное место в северо-европейской культуре»¹. Макинтайр точно определяет смысл происходящих в нововременной моральной философии перемен. Действительно, с одной стороны, термины «моральный», «мораль» становятся все более обобщенными. Философы обсуждают не только добро и зло, добродетели и пороки – обычные предметы морально-философских рассуждений, но также законы, обязанности, способности, мотивы, намерения и пр., т. е. самые разные проявления морали. Особое внимание уделяется обсуждению природы морали, оснований моральной обязательности. С другой стороны, понятие морали специфицируется, т. е. мораль осознается как особая сфера, обладающая своими уникальными особенностями, экспликация которых ставится в качестве важной теоретической задачи².

Наиболее насущной проблема моральной способности стала именно для тех авторов, которые стремились, во-первых, отделить мораль от всего, с чем ее отождествляли или из чего ее выводили, т. е. от религии, от воли законодателя – божественного или земного, от позитивных законов и договоров, от традиций, воспитания, общественного мнения, и, во-вторых, прояснить существенные особенности морали. Размышление о моральной способности – о ее назначении, природе и функциях – было, по существу, размышлением об условиях возможности морали на уровне морального субъекта. При этом само наличие моральной способности у человека не подвергалось сомнению. Задача состояла в том, чтобы понять, что она собой представляет и как проявляется, почему в одних случаях она действует, в других нет и как сделать так, чтобы моральная способность последовательно и неизменно выполняла свое назначение. В нововременной докантовской этике проблема моральной способности в связи с осмыслением ключевых особенностей морали обсуждалась прежде всего в британской моральной философии – в произведениях кембриджских платоников, сентименталистов и интеллектуалистов. Поэтому обсуждение проблемы моральной способности в нововременной британской философии в данной статье предполагается проанализировать на материале произведений данных авторов.

Моральная способность (*moral capacity, moral faculty, moral power*) в рассуждениях кембриджских платоников, сентименталистов и интеллектуалистов расшифровывается как благообразная способность (*boniform faculty*), совесть (*conscience*), моральное чувство (*moral sense*), симпатия (*sympathy*), разум (*reason, intellect*), понимание (*understanding*) и др. Она представлена в качестве непрременной свойственной человеческому существу особенности, главное назначение моральной способности – восприятие и различение добра и зла, добродетели и порока, правильного и неправильного в собственных поступках и в поступках других людей. Кроме того, предполагалось, что, опираясь на моральную способ-

¹ *MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3d ed. Notre Dame, Indiana, 2007. P. 39.

² См.: *Апресян Р.Г. Мораль // Этика: Энцикл. слов. / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М., 2002. С. 279–280.*

ность, человек принимает решения и совершает выбор в конкретных обстоятельствах. Обсуждение проблемы моральной способности разворачивалось в ходе острых дискуссий о природе и сущности морали, поэтому само несло печать полемики. Проблема моральной способности ставилась именно как проблема начала морали в человеке. Ключевым в обсуждении был вопрос о природе моральной способности – о том, укоренена ли она в разуме или в особом чувстве, и о том, какими соответствующими своей природе особенностями обладает. Проблема моральной способности в нововременной британской моральной философии обсуждалась преимущественно как дилемма разума и чувства.

Юм в «Исследовании о принципах морали» эту дилемму представил как «спор об общих основаниях (general foundations) морали» – о том, проистекают ли эти основания из разума или из чувства (sentiment)³. В третьей книге «Трактата о человеческой природе» главный вопрос исследования он сформулировал по-другому, а именно: «пользуемся ли мы своими идеями или впечатлениями, различая порок и добродетель и признавая какое-нибудь действие заслуживающим порицания или похвалы?»⁴. Именно интеллектуалисты, связывающие мораль и разум, настаивали на том, что, различая порок и добродетель и оценивая поступки, мы пользуемся идеями, т. е. понятиями, а не впечатлениями. Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, по мнению Юма, необходимо определиться в отношении этих теорий, т. е. понять, «можно ли исходя из одного лишь разума различать морального добро или моральное зло или же мы должны прибегнуть еще к некоторым принципам, дабы произвести это различие»⁵. Рассуждая о «некоторых принципах» (principles), Юм в данном случае имел в виду чувство. «Принцип» означает начало, основание. Иными словами, и в «Трактате», и в «Исследовании» Юм считал важным начинать построение моральной теории с обсуждения общих оснований, или начал морали, и его главный предмет определил как дилемму разума и чувства.

Интеллектуалист Ричард Прайс в противостоянии сентиментализму (главным образом – сентиментализму Френсиса Хатчесона) сформулировал ключевой, с его точки зрения, вопрос этики так же, как Юм, в виде дилеммы разума и чувства. Точно так же, как и для Юма, для Прайса этот вопрос был вопросом об основании морали и состоял в следующем: если мы признаем, что способны к восприятию идей правильного и неправильного, то должны также решить, что означают эти идеи: либо то, какими в действительности являются действия, к которым мы прилагаем их, либо всего лишь наши *чувства*. Соответственно способность восприятия этих идей должна быть либо разумом, который устремлен к познанию истины, либо чувством. Если мы выбираем первое, тогда «мораль равно неизменна со всей *истиной*», если последнее – тогда она производна от «различного устройства *чувств* существ, она *кажется* им»⁶. Исходя из этого на вопрос «Какая наша способность воспринимает различия *правильного и неправильного*?» Прайс отвечает: «Понимание»⁷.

³ Юм Д. Исследование о принципах морали / Пер. с англ. В.С. Швырева // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 179.

⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996. С. 498.

⁵ Там же.

⁶ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals / Raphael D.D., ed. Oxford, 1948. P. 16.

⁷ См.: *ibid.* P. 1.

Следует отметить, что кембриджские платоники не ставили проблему моральной способности столь жестко. Бескомпромиссная дилемма в вопросе о моральной способности будет обозначена чуть позже в работах сентименталистов и интеллектуалистов. Кембриджские платоники (прежде всего я имею в виду Генри Мора и Ральфа Кадворта как наиболее значимых в моральной философии фигур) при обсуждении моральной способности различали разные ее стороны: воспринимающую, которую связывали с разумом, а также оценивающую и побуждающую. Функцию восприятия моральных различий Мор и Кадворт приписывали интуитивной способности интеллектуальной природы. Мор называл ее «божественной пронизательностью» (*Divine Sagacity*), в которой укоренен разум, постигающий «науки величайшей значимости»⁸, а Кадворт – «высшей способностью мышления (*intellection*), или знания», открывающей «истину и подлинную сущность вещей»⁹. В вопросе восприятия моральных различий Мор и Кадворт занимали последовательную интеллектуалистскую, антисенсуалистскую позицию. Кадворт предложил развернутую аргументацию (в значительной мере опираясь на «Теэтет» Платона), показывающую, почему, следуя чувствам-ощущениям, невозможно отличить справедливое от несправедливого, добродетель от порока и т. д. Именно аргументацию Кадворта позже будет развивать Прайс в полемике с Хатчесоном.

Вместе с тем Мор и Кадворт чувствовали недостаточность одного только разума как специфически моральной способности. Мор усложняет понимание моральной способности, различая в ней разум, с помощью которого человек непосредственно осознает абсолютно доброе в поступках, и благообразную способность (*boniform faculty*), посредством которой он переживает обусловленное таким осознанием особое удовольствие¹⁰. Вводя понятие благообразной способности, Мор стремился акцентировать специфику моральных восприятий: их предмет (добро, благо) особенный, и для его восприятия требуется особенная способность. При том что благообразная способность позволяет переживать удовольствие или даже наслаждение от восприятия добра и блага в поступках людей, сама она по природе является не чувственной, а сверхрациональной, божественной: «...все моральное благо в собственном смысле слова, – пишет Мор, – является разумным и божественным: разумным – поскольку его сущность и истина определяются и познаются разумом; божественным – поскольку его сладость (*sweetness*) самая приятная и наилучшим образом переживается посредством той главной способности, благодаря которой мы возвышаемся и прилепляемся к Богу»¹¹. Как показывает Уильям Сорли, добрая способность в концепции Мора оказывается моральной составляющей главной способности человека – божественной пронизательности¹².

Кадворт усматривал недостаточность разума в качестве моральной способности в том, что сам по себе разум, в его представлении, не может побуждать к поступку. Источником и принципом всех осознанных поступков, по его убеждению, является «постоянное, неутомимое, непрерывное желание,

⁸ *More H.* The preface General // *More H.* Collection of Philosophical Writings. L., 1662. P. ix.

⁹ *Cudworth R.* A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality With Treatise of Freewill / S. Hutton (ed.). Cambridge, 1996. P. 143.

¹⁰ См.: *More H.*, An Account of Virtue. The English Translation of 1690. Reproduced from 1st ed. N. Y., 1930. P. 5.

¹¹ *More H.* An Account of Virtue. P. 28.

¹² *Sorley W.R.* A History of English Philosophy. N. Y., 1921. P. 86.

или любовь к благу самому по себе и к счастью»¹³. Кадворт подчеркивал недопустимость отождествления этого желания со слепой страстью. Любовь к благу самому по себе и счастью, в его интерпретации, – это принцип, источник и средоточие жизни, неизменная составляющая природы человека¹⁴.

Иными словами, в моральной философии кембриджских платоников дилемма разума и чувства в понимании моральной способности уже осознавалась, в сфере морального познания ей придавалось принципиальное значение. И Мор, и Кадворт считали важным показать, что моральные различия – моральное добро и зло, справедливое и несправедливое, честное и бесчестное таковы не вследствие чьей-то воли не по приказу, а по природе вещей. Они не зависят даже от воли Божества. И если это так, тогда моральные различия доступны только разуму, а не чувству. В отношении же других важных проявлений моральной способности кембриджские платоники не были категоричны¹⁵.

Представление о моральной способности в кембриджском платонизме было обусловлено определенным пониманием морали, в котором выделялись прежде всего такие ее черты, как абсолютность и автономность. Однако своеобразии морали кембриджские платоники видели не только в том, что моральные различия не выводимы из правовых, социальных, политических установлений и сами являются критерием их оправданности, но и в том, что восприятие моральных различий эмоционально окрашено (Мор), а особенность моральных побуждений состоит в том, что их источником является непрерывное стремление и любовь к благу самому по себе (Кадворт), или, как можно было бы сказать по-другому, самоопределенность человека в отношении к добру, последовательно и неизменно детерминирующая все его поступки.

Сентименталисты и интеллектуалисты во многом унаследовали представление кембриджских платоников о морали. Вопрос о моральной способности для них был по существу вопросом о том, каковы условия приобщения человека к абсолютной и автономной морали и его манифестации в качестве морального субъекта. В отношении моральной способности сентименталисты и интеллектуалисты изначально занимали однозначную позицию: моральная способность во всех своих проявлениях должна быть или «чистым» чувством (без примеси разума), или «чистым» (без примеси чувства) разумом.

Вслед за кембриджскими платониками и сентименталисты, и интеллектуалисты одной из важных функций моральной способности считали восприятие моральных различий. Они рассматривали моральную способность преимущественно по аналогии с познавательными способностями¹⁶. Именно в ходе

¹³ *Cudworth R. A Treatise of Freewill // Cudworth R. Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality With Treatise of Freewill. P. 173.*

¹⁴ См.: *ibid.* P. 174.

¹⁵ Это дало основание М. Гиллу указать на непоследовательность позиции Кадворта в отношении проблемы моральной способности. Он объяснял это, с одной стороны, тем, что дилемма разума и чувства в ее определенности обозначалась позже – в противостоянии сентиментализма и интеллектуализма. С другой стороны, он считает, что Кадворт уже осознавал эту дилемму, но не был готов занять однозначную позицию (см.: *Gill M. Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth // Hume Studies. 2004. Col. 30. No. 1. P. 149–150.*)

¹⁶ Юм составляет исключение, он отделил сферу познания от сферы морали: познание для него направлено на факты внешнего мира, а мораль исключительно и необходимо связана с внутренним миром человека. Поэтому «мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней» (*Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 511.*)

рассмотрения особенностей морального познания формулировались основные положения сентименталистской этики как теории морального чувства (*moral sense*) и интеллектуалистской этики, главным в которой было утверждение разума в качестве начала морали и моральной способности. Поскольку моральная способность рассматривалась в значительной мере как познавательная способность, полемика сентименталистов и интеллектуалистов во многом определялась их гносеологическими установками, изначальным недоверием одних к чувству как познавательной способности, других – к разуму. Однако важно отметить, что особое внимание к гносеологическим вопросам в анализируемых учениях определялось прежде всего тем, что моральная практика воспринималась как выражение и необходимое продолжение морального знания.

Этико-гносеологическая позиция интеллектуалистов основывалась на представлении об абсолютности морали, которая, по их убеждению, обеспечивалась тождественностью морали природе вещей, необходимой (безусловной) истине, закону мироздания. Моральная способность рассматривалась как условие приобщенности человека к таким образом понимаемой абсолютной морали. Поскольку же интеллектуалисты необоснованно интерпретировали моральное чувство в гносеологическом аспекте как ощущение, то, по их убеждению, способностью, которая воспринимает абсолютные моральные различия, может быть только разум.

Возражая против рассмотрения морального чувства в качестве моральной способности, интеллектуалисты обосновывали свою позицию как антисенсуалистскую и антиэмпиристскую.

Во-первых, чувство-ощущение пассивно, оно направлено на внешние предметы, но не проникает в их сущность, не позволяет понять, «что они есть». Тем более оно не может быть направлено на внутреннюю активность человеческого духа, одним из проявлений которой является моральность. Существует множество объектов духа, которые нельзя видеть, осязать, обонять, пробовать на вкус. У человека нет чувственной картины мудрости, глупости, знания, невежества, истины, лжи, добродетели, порока и т. п. Если бы человек обладал лишь чувством и не обладал бы способностью понимания (*understanding*), которая «бесконечно превосходит все способности чувства», люди навсегда остались бы несведущими в отношении множества самых важных истин¹⁷.

Чувство смутно и субъективно, оно свидетельствует о состоянии или переживании агента, на которого нечто воздействует внешним образом. Но моральное знание по меньшей мере не сводится к переживаниям агента, его предмет – абсолютная универсальная сущность действия. «Когда о некоторых действиях мы говорим, что они правильные, а о других – что они неправильные, – писал Прайс, – мы выражаем необходимую истину»¹⁸.

Рассмотрение чувства в качестве способности в моральной сфере, с точки зрения интеллектуалистов, чревато гедонистической трактовкой морали, то есть превращением ее в каприз и произвол, фактически – ее разрушением. С формальной точки зрения у интеллектуалистов были основания для таких опасений. Например, Юм подчеркивал, что человек воспринимает моральные различия посредством «специфических впечатлений», которые представляют

¹⁷ См.: *Price R. A Review of Principal Questions in Morals*. P. 265.

¹⁸ *Ibid.* P. 47.

собой «особые страдания или удовольствия»¹⁹. Однако Юм указал и на особый характер удовольствий и страданий, связанный с восприятием моральных различий. Он проявляется, в частности, в том, что эти удовольствия и страдания бескорыстны, безотносительны к частному интересу. Поэтому даже поступки врага могут вызывать уважение. Кроме того, переживание особых удовольствий и страданий в сфере морали определяется воспринимаемыми моральными различиями, а не наоборот. Юм подчеркивал: «Мы не делаем заключения, что характер добродетелен, из того, что он нравится нам, но чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности чувствуем и то, что он добродетелен»²⁰. Все подобные уточнения сентименталистов не были приняты во внимание их интеллектуалистскими оппонентами.

Во-вторых, интеллектуалисты считали чувство эмпирической способностью, направленной на освоение опыта. Но из опыта человек может узнать лишь, что доставляет ему удовольствие и страдание, что ему выгодно или невыгодно, но все это не имеет отношения к морали. Опасность эмпирического подхода к пониманию моральной способности интеллектуалисты видели в том, что в его рамках за мораль выдается то, что моралью не является, а напротив, противоположно ее смыслу. Следствием эмпирической установки интеллектуалисты считали этические представления Т. Гоббса и Дж. Локка, в которых мораль оказывалась производной от договоров, воли суверена, от позитивных законов, общественного мнения, обычаев, от ощущений удовольствия и страдания. В представлении интеллектуалистов, человека, посредством чувства черпающего из опыта представления о добре и зле, нельзя считать моральным агентом, он всего лишь адаптивное, лояльное существо, в своих поступках руководствующееся соображениями выгоды, ориентирующееся на получение удовольствий и уклонение от страданий.

Интеллектуалисты отстаивали положение о непосредственном, не опосредованном опытом действии моральной способности. Прайс различал два вида разумной способности: рассуждение (*reasoning*) и понимание (*understanding*). Именно понимание, с его точки зрения, является высшей разумной и моральной способностью. Если рассуждение состоит в исследовании определенных отношений между объектами, идеи которых уже содержатся в разуме, то понимание есть «способность непосредственного восприятия, которая порождает новые первичные идеи»²¹. Интуитивность разума в морали объясняла тот факт, что добродетельными могут быть люди не столь образованные. Делая акцент на интуитивности моральной способности, интеллектуалисты, в частности, отвечали на возражение сентименталистов о том, что процессы разума «слишком медленны, слишком заполнены сомнениями и колебаниями», чтобы на них можно было полагаться во всех, в том числе чрезвычайных, обстоятельствах²².

В сфере морали интуитивность разумной способности гарантировала изначальность и «чистоту» моральных восприятий, их независимость от соображений выгоды, от удовольствий и страданий, от опасения быть нака-

¹⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 512.

²⁰ Там же.

²¹ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 40–41.

²² См.: Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973. С. 238.

занным и желания получить награду, от суждений разного рода авторитетов, общественных установлений. Интуитивная моральная способность обеспечивала независимость и самостоятельность человека, его способность к самодетерминации, к автономии. Интеллектуально-интуитивный характер моральной способности служил гарантией того, что, полностью освобождаясь от внешней детерминации, человек не оказывается подвластным стихии своей чувственной природы. Чувственную человеческую природу, к которой интеллектуалисты относили и моральное чувство, они считали таким же внешним фактором поведения, как и указания авторитетов, как нормы и санкции Божества или позитивных законов. Разум же представлялся им началом, конституирующим человека, задающим порядок в его внутреннем мире. Только благодаря разуму как моральной способности, непосредственно усматривающей моральные истины, человек мог проявлять себя как автономный моральный субъект, в своих решениях и поступках последовательно руководствоваться ясно и отчетливо осознаваемыми «разумными принципами», невзирая на личную выгоду или вред, которые могут последовать из таких решений и поступков, и тем более – невзирая на удовольствия и страдания, которыми они могут сопровождаться.

Интеллектуалисты во многом игнорировали особенности сентименталистской трактовки морального чувства, в частности его деистическую природу и определенность в отношении добра, его непосредственный характер. Например, Хатчесон характеризовал моральное чувство как *«предопределенную способность духа воспринимать приятные или неприятные идеи действия, когда они представлены нашему наблюдению, предшествующую любым мнениям о выгоде и потере, которые следуют из них для нас самих»*²³. Моральное чувство изначально, оно не основано на религии, оно неподкупно в суждениях морального агента о собственных действиях или о действиях других. Его восприятия не обусловлены обычаем, образованием, примером, познанием, которые, в трактовке Хатчесона, указывают лишь на выгодное и полезное. Моральное чувство так же, как и понимание в концепции Прайса, обеспечивало независимость морального агента в его суждениях и оценках, в его решениях. Наделяя человека моральным чувством, Хатчесон так же, как и Прайс, указал на условие возможности проявления человека как автономного морального субъекта. Идея автономии морального субъекта при обсуждении проблемы моральной способности была едва ли не главной в рассуждениях и сентименталистов, и интеллектуалистов²⁴. Однако помимо того, что Прайс просто неадекватно трактовал моральное чувство как «произвольный принцип», его возражение имело некоторый смысл. Усилия Хатчесона были сконцентрированы скорее на развернутом рассмотрении внешних факторов, ограничивающих самостоятельность морального субъекта, от власти которых он способен освободиться благодаря моральному чувству, нежели на выявлении условий, защищающих

²³ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле. С. 144.

²⁴ В современных этико-философских исследованиях моральная способность также в значительной мере определяется через автономию. См., напр.: Thomasma D.C. Choices, Autonomy, and Moral Capacity // The Variables of Moral Capacity / D.C. Thomasma, D.N. Weisstab (eds.). Dordrecht, 2004. P. 9–22; Blustein J. Self-Conceptions, Agency and the Value of Individual Persons // The Variables of Moral Capacity / D.C. Thomasma, D.N. Weisstab (eds.). Dordrecht, 2004. P. 23–41.

самостоятельность морального субъекта от произвола²⁵. Прайс же осознавал чрезвычайную значимость как освобождения морального субъекта от внешней опеки, так и обеспечения гарантий того, что это освобождение не обернется произволом, т. е. утратой автономии. Прайс усматривал такие гарантии в моральном законе, тождественном закону природы, к которому человек внутренне приобщен благодаря разуму. Моральное же чувство в качестве моральной способности, по его убеждению, не могло уберечь «независимого» человека от опасности деградации в произвол.

Особенность интеллектуалистской позиции по сравнению с сентименталистской состояла в том, что разум рассматривался в ее рамках в качестве источника моральной императивности. Одно из важных положений в интеллектуализме состояло в утверждении императивности морального знания. В «Обзрении» Прайса это положение было выражено следующим образом: «осознавать, как *правильно* действовать, или обладать сведениями об этом, тождественно самому представлению об *указании* (direction) действовать»²⁶. Если человек осознает правильность конкретного поступка, он не может уклониться от его совершения, он «связан самым строгим и абсолютным образом, он в оковах, разорвать которые не может ни одна сила в природе»²⁷. Разум как «естественный авторитетный руководитель разумного существа»²⁸ *побуждает* к совершению поступка, он порождает импульс к действию. В этом смысле моральная способность в интеллектуализме трактовалась не просто как начало морали в человеке, условие моральности, но и как ее проявление.

В сентиментализме в роли активного побудительного начала выступали особые эмоции, а не моральное чувство. В философии Хатчесона, например, эту роль выполняли благожелательность, благожелательные эмоции. Связывая моральные побуждения с эмоциями, Хатчесон, как и другие сентименталисты, стремился подчеркнуть их непосредственность, чистоту, спонтанную бескорыстность. Интеллектуалисты же всю сферу чувств, эмоций, инстинктов относили к сфере природной необходимости, поэтому, с их точки зрения, поступки, совершенные под влиянием такого рода побуждений, детерминированы природной необходимостью, а не моральным субъектом. Кроме того, они считали важным подчеркнуть принципиальность и осознанность моральных решений, как и определяемых ими поступков.

Сентименталистская критика в адрес интеллектуалистской позиции также во многом определялась ограниченным пониманием разума. В гносеологическом аспекте сентименталисты отождествляли разум с рассудком, в психологическом – с обывательским здравым смыслом, нацеленным на удовлетворение частного интереса, поэтому, с их точки зрения, именно разум не может служить основанием морали и рассматриваться в качестве моральной способности. Интересно, что аргументация интеллектуалистов и сентименталистов во взаимной полемике содержала практически одинаковые доводы. Сентименталисты видели в разуме те же изъяны, которые интеллектуалисты видели в чувстве.

²⁵ Подробно об особенностях образа автономии, задаваемом трактовкой морального чувства Хатчесона см.: *Апресян Р.Г.* Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона // *Этическая мысль*. Т. 15. М., 2015. С. 170, 90–194.

²⁶ *Price R.* A Review of the Principal Questions in Morals. P. 108–109.

²⁷ *Ibid.* P. 109.

²⁸ *Ibid.*

Один из определяющих – пассивность разума. Для Хатчесона, например, пассивность разума проявлялось в неспособности порождать новые идеи, с его помощью можно лишь различать отношения между уже полученными идеями. В моральной сфере это означало, что разум показывает, какие действия соответствуют закону, воле Бога или какие действия направлены к личному или общему благу.

Убежденный в пассивности разума и активном характере морали как главной ее особенности, проявляющейся в способности влиять на аффекты и поступки, Юм утверждал, что «активный принцип никоим образом не может иметь в качестве основания принцип неактивный, и если разум неактивен сам по себе, то он должен оставаться таковым во всех своих видах и проявлениях...»²⁹. В лучшем случае разум в морали может играть подчиненную роль. Хатчесон видел роль разума в том, что он проясняет наилучшие средства для достижения цели (общего блага), установленной моральным чувством. Рассматривая чувство в качестве моральной способности и начала морали, сентименталисты тем самым указывали на ее своеобразие, которое проявляется в эмоциональной окрашенности моральных восприятий, обусловленной их уникальным содержанием.

В целом полемика вокруг разума и чувства как основания морали и главной моральной способности в значительной мере была следствием предубежденности полемизирующих сторон. Исследователи отмечали, что представления о назначении и функциях моральной способности в сентиментализме и интеллектуализме фактически совпадали³⁰. Не совпадали представления о том, какое именно начало в человеке – разум или моральное чувство – может отвечать такому назначению и выполнять такие функции.

Вместе с тем неправильно было бы утверждать, что противостояние сентиментализма и интеллектуализма по проблеме моральной способности было чистым недоразумением. Действительно, и сентименталисты, и интеллектуалисты были едины в стремлении продемонстрировать независимость моральной способности от внешних указаний и установлений, тем самым – независимость, или автономность, самого морального субъекта и морали. Однако сентименталисты и интеллектуалисты по-разному понимали своеобразие морали, и это понимание обусловило различие взглядов на природу моральной способности.

Сентименталисты своеобразие морали видели в том, что мораль не трансцендентна человеку, а укоренена в его природе и отвечает его фундаментальным потребностям. Юм наиболее последовательно выступал против трансцендентной трактовки морали. Именно отождествление морали с вечными и неизменными отношениями в природе вещей означало, для Юма, полагание морали во внешнем для человека мире и задавало внешние критерии должного и недолжного, значимые не только для человека, но еще и для всякого разумного существа, в том числе для Божества. В противостоянии интеллектуализму Юм стремится показать, что мораль отнюдь не есть факт внешнего мира,

²⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 499.

³⁰ Например, У.Д. Хадсон отмечал, что спор Прайса с Хатчесоном в отношении моральной способности был фактически спором о словах. Все, что говорил Хатчесон о моральном чувстве, Прайс мог бы сказать о понимании. См.: *Hudson W.D. Reason and Right: Richard Price's Moral Philosophy*. L., 1970. P. 2–3.

моральное добро и зло не заданы внешними объективными отношениями. Предметом специфически моральных переживаний могут быть исключительно мотивы, характеры, поступки людей, но никак не вещи объективного мира или сам объективный мир.

Юм, и это представление было свойственно сентиментализму в целом, считал мораль уникальным человеческим достоянием, начало которой заключено в самом человеке, что и отличает его от всех прочих существ. Исходя из теоретических оснований Юм не мог принять также утверждения интеллектуалистов о необходимой связи морали и природы Божества. По его убеждению, для понимания смысла морали и ее объяснения следует обращаться исключительно к «специфическому складу и конституции рода человеческого», а также к специфическим условиям человеческой жизни. Кроме того, сентименталисты, связав мораль с моральным чувством, а также с определенным рода переживаниями, явно или неявно отделяли моральную способность от способностей познания, указывая тем самым на своеобразии морали как прежде всего эмотивно-волевой сферы.

Интеллектуалисты действительно, в своем стремлении подчеркнуть своеобразии морали, предельно расширили ее понимание, связав с природой вещей, как будто не доверяя человеку в полной мере. Однако источник моральной принудительности они усматривали все же не в природе вещей, а в осознании и принятии моральным субъектом своего долга. И сентименталистская, и интеллектуалистская позиции состояли в том, что начало морали заключено в самом моральном субъекте.

Думается, обсуждение начала морали через обсуждение проблемы моральной способности объясняется в значительной мере прямым и косвенным противостоянием кембриджских платоников, сентименталистов и интеллектуалистов позиции Гоббса, а именно его представлению о том, что основа морали заключена в естественных и гражданских законах. В теории Гоббса мораль представлена как общественный институт, представляющий собой нечто вроде узды, налагаемой на людей извне, «моральная способность» служила концептуальной альтернативой «институту».

Полагая начало морали в моральной способности, нововременные британские философы задали особый образ морали. В ходе обсуждения проблемы моральной способности он теоретически прояснялся и обретал все более определенные черты. Это образ, своеобразии которого выражено в центральности идеи морального субъекта – независимого, никому и ничему не подотчетного, самостоятельного и в своей свободе способного во всех поступках последовательно и неуклонно ориентироваться на благо или поступать, исходя «из сознания морали (*rectitude*) и отношения к ней как к своему *правилу и цели*»³¹.

³¹ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 184.

Список литературы

- Апресян Р.Г.* Мораль // Этика: Энцикл. слов. / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2002. С. 279–280.
- Апресян Р.Г.* Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период) // Этич. мысль. Т. 15. М., 2015. С. 170–200.
- Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле // *Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А.* Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 127–269.
- Юм Д.* Исследование о принципах морали / Пер. с англ. В.С. Швырева // *Юм Д.* Соч. в 2 т. Т. 2 / Примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 177–314.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // *Юм Д.* Соч. в 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 53–655.
- Blustein J.* Self-Conceptions, Agency and the Value of Individual Persons // *The Variables of Moral Capacity / D.C. Thomasma, D.N. Weisstab (eds.).* Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 2004. P. 23–41.
- Cudworth R.* A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality // *Cudworth R.* Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with Treatise of Freewill. S. Hutton, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 1–152.
- Cudworth R.* A Treatise of Freewill // *Cudworth R.* Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with Treatise of Freewill / S. Hutton (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 153–209.
- Gill M.* Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth // *Hume Studies.* 2004. Vol. 30. No. 1. P. 149–150.
- Hudson W.D.* Reason and Right: A Critical Examination of Richard Price's Moral Philosophy. L.: Macmillan, San Francisco: Freeman, Cooper. 1970. 205 p.
- MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. 3d ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.
- More H.* An Account of Virtue. The English Translation of 1690. Reproduced from 1st ed. N. Y.: Facsimile text Society, 1930. 268 p.
- More H.* The Preface General // *More H.* Collection of Philosophical Writings. L.: Printed for James Flesher, for William Modern Book-seller in Cambridge, 1662. 840 p.
- Price R.* A Review of the Principal Questions in Morals / Raphael D.D. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1948. 301 p.
- Sorley W.R.* A History of English Philosophy. N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1921. 372 p.
- Thomasma D.C.* Choices, Autonomy, and Moral Capacity // *The Variables of Moral Capacity / D.C. Thomasma, D.N. Weisstab (eds.).* Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 2004. P. 9–22.

The Problem of Moral Capacity in Early Modern Moral Philosophy

Olga V. Artemyeva

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

In the paper the problem of moral capacity is considered on the basis of moral and philosophical teachings of Cambridge Platonists, sentimentalists and rationalist intellectualists. The significance of the problem was determined by the fact that it was discussed in direct connection with the conceptualization of morality and justification of its special features such

as absoluteness and autonomy. The problem of moral capacity was stated as a problem of foundation of morality, it was vigorously debated, and the debate was focused on the question of nature of moral capacity, which was posed as a dilemma between reason and sense. While discussing the problem of moral capacity, philosophers deliberated the conditions of possibility of morality on the level of individual: the individual should be able to distinguish between good and evil, just and unjust, right and wrong, make decisions and choices, relying on her/himself and not on any external guidance. And these decisions and choices should be independent of inclinations and separated from any private interest. Moral capacity ensured the autonomy of moral agent.

The controversy on the problem of moral capacity was determined by the different views on the specificity of morality: intellectualism identified morality with all-governing universal law immanent for the human being, who perceive it by means of intuitive reason. For sentimentalism morality was a specifically human property and it was considered as an emotive and volitional sphere which required a very special human capacity that is a moral sense.

Keywords: morality, foundations of morality, moral capacity, reason, moral sense, intuition, Cambridge Platonism, sentimentalism, rational intuitionism

References

Apressyan, R.G. “Moral’” [Morality], in: *Etika: Enciklopedicheskij slovar’* [Ethics: Encyclopedic Dictionary], ed. by R.G. Apressyan, A.A. Guseynov. Moscow: Gardariki Publ., 2002, pp. 279–280. (In Russian)

Apressyan, R.G. “Ponyatie moral’nogo chuvstva v etike Frensis Hatchesona” [The Concept of Moral Sense in Francis Hutcheson (Early Period)], in: *Eticheskaya mysl’*, Vol. 15, Moscow, 2015, pp. 170–200. (In Russian)

Blustein, J. “Self-Conceptions, Agency and the Value of Individual Persons”, in: *The Variables of Moral Capacity*, ed. by D.C. Thomasma, D.N. Weisstab. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 2004, pp. 23–41.

Cudworth, R. “A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality”, in: R. Cudworth. *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with Treatise of Freewill*, ed. by S. Hutton. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 1–152.

Cudworth, R. “A Treatise of Freewill”, in: R. Cudworth. *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with Treatise of Freewill*, ed. by S. Hutton. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 153–209.

Gill, M. “Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth”, *Hume Studies*, 2004, Vol. 30, No. 1, pp. 149–150.

Hudson, W.D. *Reason and Right: A Critical Examination of Richard Price’s Moral Philosophy*. London: Macmillan, San Francisco: Freeman, Cooper, 1970. 205 pp.

Hume, D. “Issledovanie o principah morali”, trans. by V.S. Shvyrev, in: D. Hume. *Sochinenia* [Works], 2nd ed., corr., Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1996, pp. 177–314. (In Russian)

Hume, D. “Traktat o chelovecheskoj prirode” [A Treatise on Human Nature], trans by S.I. Ceretely, in: D. Hume. *Sochinenia* [Works], 2nd ed., corr., Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1996, pp. 53–665. (In Russian)

Hutcheson, F. “Issledovanie o proiskhozhdenii nashih idej krasoty i dobrodeteli v dvuh traktatah. Traktat II: O moral’noe dobre i zle” [An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, Treatise II: An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good], in: F. Hutcheson, D. Hume, A. Smith. *Estetika* [Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1973, pp. 127–269. (In Russian)

MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3d ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. 286 pp.

More, H. *An Account of Virtue. The English Translation of 1690*. Reproduced from 1st edition. New York: Facsimile text Society, 1930. 268 pp.

More, H. "The Preface General", in: H. More. *Collection of Philosophical Writings*. London: Printed for James Flesher, for William Modern Book-seller in Cambridge, 1662. 840 pp.

Price, R. *A Review of the Principal Questions in Morals*, ed. by D.D. Raphael. Oxford: Oxford University Press, 1948. 301 pp.

Sorley, W.R. *A History of English Philosophy*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1921. 372 pp.

Thomasma, D.C. "Choices, Autonomy, and Moral Capacity", in: *The Variables of Moral Capacity*, ed. by D.C. Thomasma, D.N. Weisstab. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 2004, pp. 9–22.

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

А.А. Скворцов

Война в философском мировоззрении В.В. Верещагина

Скворцов Алексей Алексеевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры этики. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет. Российская Федерация, 119234, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.; e-mail: lambis@mail.ru

Статья посвящена анализу взглядов на войну крупнейшего русского художника-баталиста В.В. Верещагина (1842–1904). На основании анализа живописных полотен, а также литературных и публицистических произведений Верещагина показано, что художник обладал оригинальным мировоззрением, которое можно с полным правом назвать философским. В творчестве художника парадоксальным образом соединились гуманистические, пацифистские и милитаристски-патриотические мотивы. Верещагина трудно причислить к какому-либо идейному лагерю в России конца XIX в., скорее, идейный склад его полотен формировался под влиянием увиденного в многочисленных путешествиях. Свою независимую точку зрения художник был склонен называть «реализмом», но понимал под ним возможность посредством наиболее точной передачи события делиться собственными впечатлениями от увиденного. Для живописи Верещагина характерно обезличивание героев военных сюжетов, помещение их на полотно в нарочито неудобных позах. В этой тенденции можно усмотреть влияние Л.Н. Толстого, который подчеркивал значение бессознательных сил, движущих людьми на войне. Толстовские мотивы также узнаются в ироничном, а иногда и прямо уничижительном изображении известных исторических личностей. Автор приходит к выводу, что Верещагин относится к войне как к стихийному бедствию, которое вечно будет сопровождать развитие общества. Но в поле зрения живописца попадает не только война, но преимущественно положение человека на войне. Сюжеты картин показывают, что перед лицом смертельной опасности человек, в зависимости от своего внутреннего склада, может проявлять лучшие качества. Сама же война, как движение масс, осуществляющих вооруженное насилие, по мнению Верещагина, ни к чему хорошему не ведет.

Ключевые слова: В.В. Верещагин, война, философия войны, живопись, гуманизм, милитаризм, реализм, масса

Василий Васильевич Верещагин – художник, чье творчество уже более чем полтора века вызывает ожесточенные споры. Причем споры касаются не только идейного содержания его полотен, как это часто бывает в живописи, но также их эстетической ценности, исторической правды изображений и даже фактов биографии, которые повлияли на мировоззрение автора. Действительно, о Ве-

рещагине ходит столько мифов и легенд, что кажется, речь идет о нескольких, не похожих одна на другую судьбах. Рассказывают, что он шел в атаку с русскими солдатами под Самаркандом и убивал противников штыком, за что был удостоен Георгиевского креста 4-й степени, что император Александр II высказал крайнее недовольство его картинами и живописец вынужден был уничтожить некоторые из них, что якобы знаменитый немецкий полководец Х. Мольтке, посетив выставку Верещагина в Берлине, запретил германским офицерам смотреть на полотна художника, дабы не получить отвращения к войне, что на выставке в Вене католический монах, возмущенный евангельской серией Верещагина, облил одно из его полотен кислотой. Наконец, утверждают, что в Соединенных Штатах рассматривался вопрос о предоставлении живописцу гражданства с целью, чтобы он основал американскую школу живописи.

Что из приведенных фактов – выдумка, а что правда, можно узнать, ознакомившись с автобиографическими произведениями Верещагина; живописец является автором множества публицистических и литературных статей и очерков. Но даже подробное изучение биографии художника оставляет чрезвычайно противоречивое – а лучше сказать, парадоксальное – впечатление о его мировоззрении. С одной стороны, пацифист и антимилитарист, номинированный на первую в истории Нобелевскую премию мира. С другой, принял участие во всех войнах, которые вела в его время Российская Империя, был представлен к боевым наградам и фактически погиб в бою на броненосце «Петропавловск». С одной стороны, гражданин мира, работающий над своими полотнами в Париже и Мюнхене и прославлявший в т. ч. смелость народов Туркестана в героической поэме «Варвары». С другой – убежденный патриот, создавший цикл произведений «1812 год». Признанный художник-баталист, автор нескольких монументальных полотен, но содержание этих картин далеко от традиционного понимания батальной живописи, где на первый план выходит героическая сторона войны, а не страшная, как у Верещагина. Кроме того, «картин-миниатюр» на военную тематику у него больше, чем батальных, а содержание у них не менее глубокое¹. С первого взгляда кажется, что Верещагин – мыслитель-гуманист, но разве нет в его живописи момента эстетизации насилия, характерного, например, для серии из трех картин «Казни»? Наконец, самое известное произведение художника «Апофеоз войны», подписанное «Посвящается всем великим завоевателям – прошедшим, настоящим и будущим», для внимательного зрителя обладает также парадоксальным содержанием. С одной стороны, древний варварский обычай складывать головы поверженных врагов для устрашения будущего противника кричит об ужасах войны, но, с другой, нет никакого сомнения, что изображенные на переднем плане черепа... смеются. Причем можно увидеть разные степени смеха: от саркастической улыбки до гомерического хохота. Что же хотел этим сказать художник?

Распутывать парадоксы, связанные с живописью В.В. Верещагина, можно очень долго. Ясно, что и его творческий путь, и биография свидетельствуют о художнике как о человеке смелом, независимом, ломающем стереотипы и имеющим обо всем свое глубокое, обоснованное мнение. Насколько же надо быть уверенным в своем призвании, чтобы в 27 лет публично заявить: «Из-

¹ Стоит только упомянуть серию полотен «На Шипке все спокойно», которая, как удалось выяснить, на данный момент находится в частной коллекции.

вестясь о том, что Императорская Академия Художеств произвела меня в профессора, я, считая все чины и отличия в искусстве, безусловно, вредными, начисто отказываюсь от этого звания»², а затем, еще через 9 лет, за отказ П.М. Третьякова представить картину «Перед атакой» в Санкт-Петербурге якобы из-за «ужасной тяжести рамы» и трудностей пересылки огромного полотна из Москвы бросил известному меценату телеграмму: «Мы с Вами более не знакомы»³. Если же говорить о творческом кредо В.В. Верещагина, то лучше всего оно будет выражено такой фразой «Я живописец, который никогда не писал и не буду писать ни одной картины по заказу даже самых высоких лиц... Мои картины написаны не в угоду какой-либо тенденции, но искренно соответствуют моему убеждению...»⁴.

В этой статье мы претендуем лишь на то, чтобы порассуждать о философских взглядах В.В. Верещагина на войну и показать, какие идеи легли в основание его столь парадоксальных взглядов на вооруженное насилие. Существует устойчивое мнение, что Верещагин – пацифист или, по крайней мере, антимилитарист. Так, писатель Н.Н. Брешко-Брешковский в книге, посвященной памяти Верещагина, так формулирует свое впечатление от творчества художника: «Все ужасы войны переданы знаменитым художником с поразительным искусством и заставляют зрителей переживать те тяжелые настроения, которые испытывали ее участники... Его тенденция – протест против войны и ее жестокостей»⁵. Близок к этому мнению и биограф Верещагина Ф.И. Булгаков, указывавший, что произведения художника «...везде производили глубоко-потрясающее впечатление, и тем более сильное, что в них изображались сцены войны такими, какими наблюдал их сам художник воочию, кровавыми и ужасными, клеймящими войну, как великую несправедливость, как отвратительнейший нарост на цивилизации. Внушая отвращение к войне, такие картины весьма естественно побуждали зрителя мыслить и действовать в интересах идеи мира»⁶.

Часто защитники пацифистских взглядов В.В. Верещагина цитируют его фразу из письма П.М. Третьякову: «Передо мною, как перед художником, война, и ее я бью, сколько у меня есть сил; сильны ли, действительны ли мои удары – это другой вопрос, вопрос моего таланта, но я бью с размаху и без пощады»⁷. Но есть и другие, противоположные, мнения. Известный русский публицист начала XX в. М.О. Меньшиков дает такую неожиданную характеристику в статье «Лев Толстой, Менделеев, Верещагин» (1904 г.), написанной в связи с завершением первого года Русско-японской войны:

Все трое, встревоженные громом войны, откликнулись на нее громко и каждый по-своему. Философ, ученый, художник, все трое глубокие старики... Толстой без всякого колебания осудил войну, Менделеев принял войну, по-

² Письмо от имени находящегося в Индии В.В. Верещагина опубликовал в газете «Голос» (№ 252, 1874 г.) В.В. Стасов. См.: *Булгаков Ф.И.* В.В. Верещагин и его произведения. СПб., 1905. С. 83.

³ Переписка В.В. Верещагина и П.М. Третьякова. М., 1963. С. 69.

⁴ Цит. по: *Стасов В.В.* Верещагин об искусстве // *Стасов В.В.* Избр. соч.: в 3 т. Т. 3. М., 1952. С. 25.

⁵ *Брешко-Брешковский Н.Н.* Русский художник В.В. Верещагин. СПб., 1904. С. 5.

⁶ *Булгаков Ф.И.* В.В. Верещагин и его произведения. С. 11.

⁷ Переписка В.В. Верещагина и П.М. Третьякова. С. 37.

считав ее неизбежной, и призывает дать отпор врагу... Самый же младший из стариков, Верещагин, сорок лет писавший ужасы войны и сделавший для опорочения ее несравненно больше, чем кто-либо, при первой же тревоге, как и в молодые годы, сам бросился на войну... Он добивался премии Нобеля и чуть было не получил ее, но лично он страстно любил войну и был прирожденный воин...

Не любя войны, не тяготя к ней страстью, как к любимому пороку, он не в силах был бы изобразить войну с такою трагическою правдой...⁸

Отметим, что, во-первых, Меньшиков ставит В.В. Верещагина в один ряд с такими гениями, как Л.Н. Толстой и Д.И. Менделеев. Во-вторых, он показывает, что взгляд на войну художника – значительно более глубокий, а лучше сказать – философский. Почему человек, якобы проклиная войну, шел на новую войну? И не как художник-летописец, а как тот, кто пережил все возможные события войны: и шел в самый огонь, и убивал, и был ранен, и потерял на войне брата, и занимался штабной и дипломатической работой в Балканскую войну, и, наконец, был награжден боевым орденом, а от награды золотой шпаги отказался, считая себя не кадровым военным, а всего лишь волонтером. То, что за всем этим скрывается определенная философия, косвенно подтверждает и сам художник: «Не могу выразить тяжесть впечатления, выносимого при объезде полей сражения в Болгарии, в особенности холмы, окружающие Плевну, дают воспоминаниями. Это сплошные массы крестов памятников, еще крестов и крестов без конца. Везде валяются груды осколков гранат, кости солдат, забытые при погребении. Только на одной горе нет ни костей человеческих, ни кусков чугуна, зато до сих пор там валяются пробки и осколки бутылок шампанского, – без шуток. Вот факт, который должен остановить на себе, кажется, внимание художника, если он не мебельщик модный, а мало-мальски философ»⁹.

Какие же идеи относительно войны составляют эту философию? Основой мировоззренческого склада В.В. Верещагина является реализм. Это неоднократно подчеркивал и он сам, и его критики. Реализм в первую очередь означает, что писать надо только то, что сам видел и пережил, вплоть до мельчайших деталей. Если сам не пережил, то как можно передать свои впечатления зрителям? Вот как, по воспоминаниям писателя В.И. Немировича-Данченко, работал Верещагин: «Я удивился, что до такой степени поднялись нервы у Верещагина... Он не только рисовал: он собирал и свозил с полей целые груды пропитанного кровью тряпья, обломки оружия, мундиры турецких солдат. До некоторых из этих предметов было противно дотронуться, но такой реалист, как Верещагин, собственноручно связывал их в узлы и таскал к себе. Потом, осматривая его выставку, я понял, что В.В. не хотел рассчитывать на одну свою память, боясь погрешить хоть в мелочах против действительности»¹⁰. Можно сказать, что война у Верещагина – такая, которую видят ее участники, а не такая, как ее представляют читатели в книгах. Отсюда происходят столь полярные оценки его произведений: тот, кто не видел войны, отказывался верить в страдания людей и массовые жертвы, но тот, кто все это сам прошел, был

⁸ Меньшиков М.О. Выше свободы: Статьи о России. М., 1998. С. 42–43.

⁹ Переписка В.В. Верещагина и П.М. Третьякова. С. 44.

¹⁰ Цит. по: Булгаков Ф.И. В.В. Верещагин и его произведения. С. 94.

в восторге. Даже император Александр II, принимавший участие в Русско-Турецкой войне, ознакомившись с Балканским циклом Верещагина, грустно заметил: «Так все и было». Однако реализм не должен оставаться лишь копией действительности. Точность исполнения нужна для выражения идеи: «Следовательно, – заключает Верещагин, – я имею право считать себя представителем реализма, который требует самого строгого обращения со всеми деталями творчества и который не только не исключает идеи, но заключает ее в себе». Но в данном случае речь идет об «идее» не как наборе шаблонных представлений, а как впечатлениях художника, понятных его зрителю: «А между тем все эти картины, – продолжает Верещагин, – написаны мною без всякой предвзятой идеи, написаны мною лишь потому, что сюжеты их интересовали меня. Правоучение являлось в каждом данном случае впоследствии, как выражение верности впечатлений»¹¹. Получается, что автор передает нам свой склад мысли об увиденном, приглашая подумать вместе с ним и оценить его точку зрения.

Действительно, было бы глубоким заблуждением думать, что Верещагин просто писал то, что видел. Вернее было бы сказать, что он осмыслил то, что видел, и только потом переносил свои впечатления на полотно. Картины Верещагина – это не снимки войны, а рассказ мыслителя о войне. О том, как тяжело о ней размышлять, автор свидетельствует так: «В жар, в лихорадку бросало меня, когда я смотрел на все это и когда писал потом мои картины; слезы набегают и теперь, когда вспоминаю эти сцены, – а умные люди уверяют, что я “холодным умом сочиняю небылицы”... Подожду и искренно порадуюсь, когда другой даст более правдивые картины великой несправедливости, именуемой войною»¹². Наблюдение войны рождает у Верещагина особый взгляд на это действие. Далее мы будем реконструировать идейный склад исходя в большей степени из понимания его полотен.

Первое, что здесь обращает на себя внимание, – это акцент художника на обезличенном характере войны. Классическая батальная живопись ставила на первый план героя-вождя, который руководит массой людей и, следовательно, вершит историю. У героя должно быть мужественное выражение лица, решительная поза, запечатлевающая важность исторического момента. Как можно более четко должны быть написаны лица и позы солдат, которым передается импульс вождя. Совсем другое мы видим в военной живописи Верещагина: у него намеренно размыты лица; герои никогда специально не позируют, а находятся будто намеренно в неудобной для живописца позе. Сравним, к примеру, два полотна: В.В. Верещагина «Скобелев под Шипкой» и картину другого летописца Балканской войны Н.Д. Дмитриева-Оренбургского «Генерал Скобелев на коне». Многими замечено, что на картине Верещагина на первом плане изображены погибшие и только вдалеке – торжество победителей; таким образом художник показываем нам, какова настоящая цена победы. Но на картине Дмитриева-Оренбургского тоже на переднем плане есть погибшие; разница между двумя полотнами заключается именно в передаче образа главного героя. У Дмитриева-Оренбургского Скобелев летит в атаку на коне, возвышаясь над другими участниками действия. Его бесстрашие подчеркнuto

¹¹ Цит. по: *Булгаков Ф.И.* В.В. Верещагин и его произведения. С. 315, 323.

¹² *Верещагин В.В.* Скобелев. Русско-турецкая война 1877–1878 гг. в воспоминаниях В.В. Верещагина. М., 2007. С. 343.

согнутыми фигурами других солдат: пеших и конных, которые явно опасаются огня противника. Но генерал – сама решимость, мужество, воля, ведущая людей одновременно и на смерть, и к славе. Сабля, поднятая над головой, – как знамя, символизирующее победу. Однако при несомненном энергетическом и патриотическом заряде полотно грешит неправдоподобностью. Трудно представить, чтобы всадник, летящий вперед, смотрел не перед собой, а в сторону. В противном случае его конь посбивал бы других атакующих, а всадник мог бы опрокинуться на первом препятствии. Нет сомнения, что главный герой картины позирует живописцу и весь сюжет имеет небольшое отношение к реальной атаке. У Верещагина же главный герой полотна не позирует. Более того, его незначительная фигура теряется на значительном пространстве полотна, а лицо сливается с общим фоном гор. Черты лица практически не угадываются, размыты лица также у свиты Скобелева и солдат, стоящих в строю. Здесь тоже можно почувствовать быстроту и решительность генерала, но все же она изображена на фоне вечного спокойствия горных вершин, будто живописец намекает нам, что торжество от победы временно, а красота природы – вечна. Но все же главный вопрос, который хочется задать зрителю к художнику: почему он не изобразил мужественного лица Скобелева? Тем не менее никто не скажет, что картина – не реалистична; эффект присутствия здесь поражает. Сам генерал Скобелев, как свидетельствует брат Верещагина, «каждый раз приходил в великий азарт от картины, и, ежели при этом публики в зале было не особенно много, то бросался душить автора в своих объятиях. Я точно сейчас слышу, как он, обнимая брата, сначала мычит, а потом восклицает: “Василий Васильевич! Как я вас люблю!”, а иногда, в избытке чувств, переходил на “ты” и кричал: “тебя люблю”»¹³.

Обезличенность в виде отсутствия четко прописанных лиц героев можно считать одной из самых важных отличительных черт военной живописи Верещагина. Нет лица у погибающего от мороза часового в трагическом триптихе «На Шипке все спокойно», хотя, кажется, напрашивалось изобразить мужественное лицо солдата, не оставившего свой пост. Словно драпировкой покрыты лица погибших на полотне «Панихида. Победенные»; будто среди страданий раненых теряются лица на полотне «После атаки. Перевязочный пункт под Плевной». Но, пожалуй, самым показательным изображением в этом плане можно считать этюд «Переход колонны М.Д. Скобелева через Балканы», где трудно понять, где люди, где животные, где даже деревья: все сливается в едином размытом пейзаже. Обезличенность людей на войне достигается художником благодаря разным приемам: здесь и дымка, и падающая тень, и неудобные для демонстрации лица позы, и смещение людей на отдаленный план. Эта тенденция столь явная, что на ум приходит удивительная аналогия: на «Апофеозе войны» каждый из изображенных в фас ухмыляющихся черепов, несомненно, имеет свое лицо, но герои войны, живые, раненые и погибшие, своих ясных лиц не обрели. И дело совсем не в том, что якобы художник не был склонен писать портреты; и в Туркестанской, и в Гималайской сериях у Верещагина есть несколько блестящих портретов. Скорее всего, речь идет о философском понимании художником войны. Здесь уместно будет провести параллель с мировоззрением Л.Н. Толстого,

¹³ *Верещагин А.В.* За границей. URL http://az.lib.ru/w/wereshagin_a_w/text_1895_zh_granitzey_oldorfo.shtml (дата обращения: 18.06.2018).

для которого война также представлялась как обезличенная, бессознательная сила, влекущая массы людей, не понимающих, что происходит. Почему-то они должны считать врагом и уничтожать тех, кого не знают и кто им лично не сделал ничего плохого. Сходные мотивы в творчестве двух русских художников находил А. Бенуа, полагавший, что «Верещагин повторил затем в живописи то, что было сделано Толстым в литературе»¹⁴. В.В. Стасов утверждал, что во время работы над Балканским циклом Верещагин читал «Войну и мир», хотя сам живописец отрицал значительное влияние Толстого¹⁵. Также, согласно Стасову, Л.Н. Толстой очень высоко оценил рукопись книги В.В. Верещагина «На войне в Азии и Европе», сказал, что ее автор «художественный историк войны, которого не было – поэтический и правдивый»¹⁶, и пожелал, чтобы книга была опубликована. Сходство в понимании войны Толстого и Верещагина прослеживается в отношении героя и разыгрывающихся вокруг него событий. У автора «Войны и мира» часто герои, обладающие глубоким внутренним миром, наблюдают войну со стороны, можно сказать, отстраненно, видя движение масс и действия отдельных людей. Значительно реже встречаются описание боев или деятельности, характерной именно для войны. То же самое и у Верещагина, только место литературного героя занимает сам живописец. Он мог бы написать картину с рассказом, как сам шел в атаку и дрался под Самаркандом врукопашную, но его сюжеты – это также будто впечатления отстраненного наблюдателя, видящего движение значительной массы людей. Возможно, исключение составляет полотно «Перед атакой. Под Плевной», где зрителю передается нервозность бойцов, замерших в ожидании сигнала, но и здесь открывается широкая перспектива на поле предстоящей битвы. Скорее всего, наблюдатель не двинется вместе с войсками, а будет наблюдать происходящее со стороны. Эта отстраненность, позиция наблюдателя, стремящегося найти наилучшую точку для обозрения, также помогают живописцу подчеркнуть обезличенность участников войны: толпа двинется по сигналу, а размышляющий над происходящим человек останется на месте.

Но еще больше толстовские мотивы в творчестве Верещагина проявляются в другом мотиве его живописи: в принижении роли исторических личностей. У Толстого знаменитые вожди показаны как обычные люди, которые ложно убеждены в том, что вершат мировые события. На самом деле массами людей движут смутные идеи, а цари и полководцы возвеличиваются в массовом сознании для того, что впоследствии свалить на них ответственность. В классической батальной живописи было принято ставить исторических личностей либо в центр композиции, либо располагать все действие вокруг них. Но у Верещагина совсем иной взгляд. Во-первых, известных исторических персонажей на его полотнах не так много. Удивительно, но даже М.Д. Скобелев, с которым художник дружил и прошел с ним вместе большую часть Балканской войны, изображен у него лишь на одном полотне и, как мы уже видели, в отдалении. Еще более удивительно, что Верещагин, посвятивший Скобелеву такие подробные и теплые воспоминания¹⁷, не написал его портрета. Зато в мемуарах

¹⁴ Бенуа А. История русской живописи в XIX в. М., 1995. С. 284.

¹⁵ Булгаков Ф.И. В.В. Верещагин и его произведения. С. 93.

¹⁶ Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 19–20. М., 1984. С. 26.

¹⁷ Верещагин В.В. Михаил Дмитриевич Скобелев, 1870–1882 // Верещагин В.В. Скобелев. Русско-турецкая война 1877–1878 гг. в воспоминаниях В.В. Верещагина.

у него получились замечательные литературные образы отца и сына Скобелевых, где также в толстовской манере показано много интересных бытовых деталей из жизни полководцев, предстающих перед читателями не историческими личностями, а обычными людьми. Так, генерал Скобелев-старший сам готовит обед, причем «от непрерывного пробования вся борода его покрывалась салатными листьями»¹⁸, а генерал Скобелев-младший во время прогулки с друзьями по Бухаресту встречным барыням показывает язык¹⁹.

Сам Император Александр II, находившийся в расположении русской армии во время Балканской войны, официально изображен художником дважды: на картине «Александр II под Плевной 30 августа 1877 г. (Царские именины)» и на рисунке «Александр II под Плевной». На первом полотне художник в своем стиле изобразил Императора издалека, с неясными чертами лица и, как известно, впоследствии обрезал картину, возможно, для того, чтобы царь со свитой не находились в центре. На рисунке черты лица императора более ясные, но сидит он явно не в героической позе, изображая из себя скорее почетного гостя, а не полководца. И такого гостя, которого неуместный доклад отвлекает от интересного зрелища. Но есть также основания предположить, что Александр II изображен на картине «Плевна. Перед атакой», где рассказывается о нашей неудачной атаке на Плевну 30 августа, в которой один брат В.В. Верещагина Сергей был убит, а второй Александр ранен. Самодержец написан крайним слева, смотрящим в бинокль, в группе полководцев, с опаской наблюдающей за полем будущей битвы и явно скрывающейся за спинами своих солдат. Едва заметный, осторожничающий Император – это шло вразрез со всеми канонами батальной живописи. Неслучайно, что именно эту картину П.М. Третьяков не хотел везти на выставку в Санкт-Петербург в 1883 г.

Но самой большой обструкции на полотнах Верещагина подвергается Наполеон. В комментариях к серии картин «1812 год» художник отмечает, что «искусство сравнительно отсталое в умственном отношении, как требующее трудной специальной техники, – до сих пор почти не затрагивало Бонапарта-человека, пробавляясь Наполеоном-гением, полубогом, стоящим вне условий места, климата и законов человеческой жизни»²⁰. Верещагин же ставит цель показать Наполеона не сверхчеловеком, а жертвой его собственной авантюры. Отметим, что в этом цикле полотно художник отходит от своего главного принципа реализма, поскольку не мог быть свидетелем Отечественной войны 1812 г. Но, собирая материал, он изучил значительное количество воспоминаний очевидцев. Кроме того, у позднего Верещагина усиливается патриотическая составляющая. Если в раннем Туркестанском цикле противники русской армии написаны с сочувствием (если не с восхищением), в Балканском цикле – с меньшим, но все же сочувствием (как жертвы войны), то в полотнах, посвященных Отечественной войне, армия Наполеона показана как банда мародеров («В Успенском соборе») и убийц мирного населения («Поджигатели. Расстрел в Кремле»), которую потом настигает справедливая кара («Ночной привал Великой армии»). С другой стороны, ярко показан русский народ, восставший против захватчиков. Здесь – еще отступление от своих принципов: мужествен-

¹⁸ *Верещагин В.В.* Михаил Дмитриевич Скобелев, 1870–1882. С. 29.

¹⁹ Там же. С. 34.

²⁰ *Верещагин В.В.* Повести, очерки, воспоминания. М., 1990. С. 303.

ные лица ополченцев и партизан написаны достаточно точно; каждому придано свое выражение («Не замай! – Дай подойти!»). Наполеон же показан как человек запутавшийся, растерянный, потерявший управление своим войском и в итоге думающий только о своем спасении. На уникальной по исполнению картине «Наполеон I на Бородинских высотах» французские маршалы увлеченно следят за битвой, в то время как Император, сидя на стуле и положив ноги на барабан, отрешенно глядит перед собой. Сцена наводит на мысль, что завоеватель уже все понял и предвидит бесславный конец похода. Триумф Наполеона, который вот-вот займет Москву, показан с привычной верещагинской иронией («Перед Москвой: в ожидании депутации бояр»): герой стоит спиной к нам, в дымке, а на заднем плане ликуют его солдаты. Поза Наполеона выдает крайнюю настороженность: победа под Бородино не придала ему уверенности в успешном завершении войны. В Москве же Императором овладевает паника («В Кремле – пожар!»); художник показывает, как великий завоеватель в страхе закрывает лицо, в то время как солдаты выводят его особу из огня. В итоге все заканчивается паническим бегством и неотвратимой расплатой за преступления; пожалуй, впервые после «Апофеоза войны» на полотнах Верещагина появляется столь явный моралистический сюжет. С первого взгляда может показаться, что на полотне «На большой дороге – отступление, бегство...» мы наблюдаем организованный отход армии, но, посмотрев внимательно, мы понимаем: это уже не армия, а просто обезличенная толпа. О ее судьбе свидетельствуют запорошенные снегом останки тех, кто уже пытался убежать, и еще множество хищных птиц, парящих в небе, несмотря на лютый мороз. Но кара, которая постигнет вооруженную толпу, не коснется ее вожака. Наполеон, на взгляд художника и вопреки мнению некоторых подобострастных летописцев, утверждавших, что император отступал со своей армией чуть ли не в летнем сюртуке, неплохо позаботился о самосохранении. Верещагин изображает его в теплой шубе и шапке, и его одежда выглядит шикарно в сравнении с одеянием замерзающих солдат. На портрете-карикатуре «Наполеон в зимнем одеянии» завоеватель изображен крайне испуганным, с женскими чертами лица и явно тоскующим по утраченному комфорту.

Но если ни исторические личности, ни отдельные люди не являются главными действующими лицами военной живописи Верещагина, то кто или что ими являются? На наш взгляд, главный герой – это масса людей. На классической батальной живописи массы как таковой нет; живописец старается изобразить даже значительное множество состоящим из отдельных действующих лиц. У Верещагина, как мы видели, это не так: масса – обезличена. И, казалось бы, она может быть изображена как страшная вооруженная толпа, движимая инстинктом уничтожения. Но у художника масса – хрупкая, уязвимая и заслуживает исключительно жалости. Тем более заслуживает жалости человек в толпе. У тех, кто не бывал на войне, есть иллюзия, что в многочисленном строю человек становится сильнее и может свернуть горы, но это именно иллюзия. Грозно, но очень уязвимо выглядит масса солдат («Плевна. Перед атакой»), и гибнет она очень быстро («Панихида. Победенные»). Причем гибнет быстрее, чем отдельный человек. Разбитое подразделение перестает быть массой, как только обратилось в бегство; ее уже не существует как единства, но отдельные бойцы могут выжить. А после гибели не исключено, что убитых ждет издевательство («Победители»,

«Торжествуют»). Об отдельном человеке есть кому поплакать, но кто будет скорбеть по целому утраченному войску? Для командования его гибель – просто цифры потерь, неизбежная неприятность, сопровождающая красивое зрелище битвы, для однополчан – неудача, происходящая, по-видимому, от недостатка храбрости погибших. Неслучайно, что на полотне «Панихида. Победенные» лишь два человека – священник и офицер – пришли проводить в последний путь сотни погибших воинов. И только живописец пригласил всех нас почтить их память, запечатлев сцену на полотне. А если покалеченным в безумной атаке удастся выжить, то они составляют другую массу – раненых, которым требуется помощь. Но на картине «После атаки. Перевязочный пункт под Плевной» мы видим так много страдания и так мало сострадания! Начальство предусмотрело лишь несколько госпитальных палаток для раненых, но, по воспоминаниям Верещагина, на его вопрос, сколько раненых прибыло после третьего штурма Плевны, доктор ответил: «...пока идет *восемья* тысяча»²¹. На изображении непонятно, где раненые, где уже умершие, а где медики и есть ли они там вообще: все сливается в единую массу страждущих. И, судя по всему, помощи ждать неоткуда: единственное – видно, как бойцы помогают друг другу, но очевидно также, что многие из них умрут. И не исключено, что вместо помощи можно дожидаться прорыва противника или шального снаряда, о чем напоминают пожары на заднем плане. Но даже те немногие, кто готов прийти на помощь раненым солдатам, рискуют не меньше их. Главная героиня повести В.В. Верещагина «Литератор» Наташа умирает от тифа, подхваченного в госпитале. Однако у наших противников дело обстоит еще хуже: там вообще никто не заботится об умирающих («В турецкой покойнице»). По воспоминаниям В.И. Немировича-Данченко, Верещагин стал одним из немногих, кто отважился составить ему компанию при посещении так называемого «турецкого госпиталя», где среди тысяч уже умерших доживали в агонии несколько сотен раненых²².

Нет сомнения, что в творчестве Верещагина есть и толстовские, и гуманистические мотивы. Но все же Верещагин – не толстовец; его мировоззрение иное. Для Л.Н. Толстого, особенно в поздний период его творчества, война – это однозначное зло, тирания злых людей над добрыми, но для живописца она скорее сродни жизненным невзгодам, которые можно считать злом. И как в жизни разные люди по-разному воспринимают выпадающие на их долю испытания, так и на войне встречаются разные типы поведения. У порядочных людей война высветит и усилит их лучшие качества, а у непорядочных – лишний раз подчеркнет их подлость. Надо признать, что обыденность реалий войны в описаниях Верещагина соседствует с восхищением храбростью ее некоторых персонажей, а описание ее ужасов – с героическими сюжетами. Художник восхищается мужеством русских солдат, обороняющих Самарканд против значительно превосходящих сил противника; спокоен и уверен в себе командир миноносца «Шутка» Н.И. Скрыдлов, атакующий турецкий монитор под непрерывным огнем противника, а вот и М.Д. Скобелев медленно, без намека на страх, идет под убийственным обстрелом неприятеля, даже не ду-

²¹ Верещагин В.В. Скобелев. Русско-турецкая война 1877–1878 гг. в воспоминаниях В.В. Верещагина. С. 126.

²² Немирович-Данченко В.И. Художник на боевом поле: воспоминание о В.В. Верещагине в войну в 1877–1878 гг.). URL https://www.booksite.ru/vereschagin/6_34.html (дата обращения: 16.06.2018).

мая пригнуться к земле, чтобы хоть как-то защититься от пуль. Героически выхаживают раненых в госпитале сестры милосердия, наконец, поражает героизм обычных солдат. На полотне из ранней Туркестанской серии «Нападают врасплох» показано, как к бойцам, отражающим атаку, выбегают из палатки на помощь их товарищи; не убегают от численно превосходящего противника, а именно бегут, чтобы стать в строй. И даже сам Император в воспоминаниях Верещагина предстает перед нами добрым, отзывчивым человеком, когда навещает раненого художника в госпитале.

Нет сомнения, что война Верещагину также представляется более сложным, чем в понимании пацифистов и гуманистов, явлением. Она – не зло, существующее по воле жестоких людей, а скорее грозное явление природы, стихийное бедствие. Недаром на его полотнах природные ландшафты и явления играют такую значительную роль. Их справедливо назвать вторым, после массы людей, главным действующим лицом полотен Верещагина. Гроза оплакивает павших воинов («Побежденные. Панихида»), метель хоронит замерзающего часового («На Шипке все спокойно») и остатки французской армии («Ночной привал Великой армии»), мороз сопровождает бегство Наполеона из России («На большой дороге. Отступление, бегство»), безжалостный зной царит над «Апофеозом войны», величественные горы наблюдают не только торжество подразделения Скобелева, но и смертельную схватку («Нападают врасплох»). И так же, как вечны явления природы, так же, к сожалению, вечна и война. Давно замечено, что на одном из самых известных полотен художника «Смертельно раненый» тень солдата и лежащее рядом ружье со штыком символизируют часы – символ вечности. Война будет сопровождать человечество всегда, и с этим ничего не поделаешь. Но может быть в войне есть что-то хорошее, быть может, она через скорбь и страдания ведет к чему-нибудь светлому? Например, еще к Аристотелю восходит надежда, что война ведет к миру на новых, более разумных условиях и, в сущности, война ведется ради этого мира. Но применительно к мировоззрению В.В. Верещагина создается впечатление глубокого пессимизма: война будет вечно, но ни к чему хорошему она не ведет. Ярче всего эту идею художник выразил на полотне «Дорога военнопленных», где зимний путь, кажущийся бесконечным, усеян останками погибших турецких солдат. Они погибли не в бою, а, будучи пленными, замерзли при переходе с одного сборного пункта на другой. В сущности, это и есть главный результат войны. Если был бы возможен другой результат, то художник скорее всего изобразил бы его в виде города, или другого мирного объекта, лежащего в конце пути. Но дорога идет просто за ближайший бугор, т. е. в никуда. Ощущение пустоты (говоря по-философски «ничто») сопровождает почти все батальные картины Верещагина. Изображение людей занимает не всю, а часто меньшую площадь полотна; остальное – это пространство, занятое природными пейзажами, но при этом навязчиво напоминающее нам о пустоте и, как следствие, о бессмысленности усилий воюющих. Получается, что бы они ни делали, все равно все закончится в будущем новой войной.

Подводя итоги, необходимо отметить, что художественное мировоззрение В.В. Верещагина несомненно является философским. Глубоко неправы те, кто называет живописца «военкором»²³. Верещагин не передает события войны

²³ Первый военкор: чем картины Верещагина пугали петербургскую публику. URL <https://ria.ru/culture/20180309/1515792266.html> (дата обращения: 5.06.2018).

как репортер, а осмысляет события войны и только после этого транслирует их нам. Идейный склад его философии поистине безграничен. На наш взгляд, было бы неправильно называть Верещагина исключительно «философом войны». Война как явление жизни вписана у него в широкий контекст окружающей культуры, которую он также глубоко понимал. Но поскольку свою философию он выражал на художественном языке, то его мировоззрение допускает множество интерпретаций. Некоторые свои полотна он комментировал в литературных произведениях, но очевидно, что картины передают нам больше впечатлений, чем слова. Сила этих впечатлений, несомненно, будет побуждать к новым исследованиям идейного мира В.В. Верещагина.

Список литературы

- Бенуа А.* История русской живописи в XIX в. М.: Республика, 1995. 448 с.
Брешко-Брешковский Н.Н. Русский художник В.В. Верещагин. СПб.: Типо-литогр. М. Карлина, 1904. 56 с.
Булгаков Ф.И. В.В. Верещагин и его произведения. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1905. 197 с.
Верещагин В.В. Повести, очерки, воспоминания. М.: Сов. Россия, 1990. 349 с.
Верещагин В.В. Скобелев. Русско-турецкая война 1877–1878 гг. в воспоминаниях В.В. Верещагина. М.: ДАРЪ, 2007. 496 с.
Меньшиков М.О. Выше свободы: Статьи о России. М.: Современ. писатель, 1998. 458 с.
Переписка В.В. Верещагина и П.М. Третьякова. М.: Искусство, 1963. 138 с.
Стасов В.В. Верещагин об искусстве // *Стасов В.В.* Изб. соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Искусство, 1952. С. 18–32.
Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 19–20. М.: Худож. лит., 1984. 875 с.

War in Vasily Vereshchagin's philosophical worldview

Alexei A. Skvortsov

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovskiy av., Moscow, 119991, Russian Federation
e-mail: lambis@mail.ru

The paper is devoted to the analysis of Vasily Vereshchagin's (1842–1904), the greatest Russian battle painter, ideas concerning war. Based on the analysis of paintings, as well as Vereshchagin's literary and journalistic works, the paper shows that his worldview was rather original and can be defined properly as philosophical one. Vereshchagin's work paradoxically combined humanistic, pacifist and militarist-patriotic motives. The ideological frameworks of Vereshchagin's paintings was formed under the influence of what he saw on numerous voyages. The painter identified his independent point of view as realism.

The peculiar features of Vereshchagin's paintings are the depersonalization of military subjects' heroes, placing them in deliberately uncomfortable poses. In Vereshchagin's attitude to the war one can discern the influence of Leo Tolstoy, who emphasized the importance of the unconscious forces driving people in the war. Tolstoy's motif is also appeared in the ironic vision of well-known historical figures. The author concludes that Vereshchagin considered the war as a natural disaster that will always accompany the development of society. But Vereshchagin is interested not only in the problem of war itself, but even more the situation

of a human being in the war. As we can see from his paintings, in the face of grave danger a person can show his/her best qualities. But the war itself, as the movement of the crowds, realizing armed violence, in the Vereshchagin's thought, cannot lead to anything good.

Keywords: Vasily Vereshchagin, war, philosophy of war, painting, humanism, militarism, realism, crowd

References

- Benua, A. *Istoriya russkoy zhivopisi v XIX veke* [The history of Russian painting in the XIX century]. Moscow: Respublika Publ., 1995. 448 pp. (In Russian)
- Breshko-Breshkovskiy, N.N. *Russkiy hudozhnik V.V. Vereschagin* [Russian painter Vasily Vereshchagin]. St. Petersburg: Karlin' Publ., 1904. 56 pp. (In Russian)
- Bulgakov, F.I. *V.V. Vereschagin i ego proizvedeniya* [Vasily Vereshchagin and his works]. St. Petersburg: Suvorin's Publ., 1905. 197 pp. (In Russian)
- Menshikov, M.O. *Vyishe svobody: Stati o Rossii* [Above freedom: Articles about Russia]. Moscow: Sovremenniy pisatel' Publ., 1998. 458 pp. (In Russian)
- Perepiska V.V. Vereschagina i P.M. Tretyakova* [Correspondence of V. Vereshchagin and P. Tretyakov]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1963. 138 pp. (In Russian)
- Stasov, V.V. "Vereschagin ob iskusstve" [Vasiliy Vereshchagin about art], in: V.V. Stasov. *Izbrannyye sochineniya v 3-h tomah* [Selected works in 3 volumes], Vol. 3. Moscow: Iskusstvo Publ., 1952, pp. 18–32. (In Russian)
- Tolstoy, L.N. *Sobr. soch.: v 22 t.* [Collected works in 22 vols.], Vol. 19–20. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1984. 875 pp. (In Russian)
- Vereschagin, V.V. *Skobelev. Russko-turetskaya voyna 1877–1878 gg. v vospominaniyah V.V. Vereschagina* [Skobelev. Russian-Turkish War in Vasily Vereshchagin's memoirs]. Moscow: Dar Publ., 2007. 496 pp. (In Russian)

В.В. Миронов, Д.В.Г. Миронова

Добродетельный террор, или Кто определяет границы свободы слова (размышляя над книгами Тило Саррацина)

Владимир Васильевич Миронов – член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор, декан философского факультета. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991 Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4; e-mail: vlamironov@yandex.ru

Дагмар Вали Герта Миронова – кандидат философских наук, доцент. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991 Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4; e-mail: dagmar@mail.ru

Статья посвящена анализу последних книг Тило Саррацина, известного в Германии автора общественно-политических и публицистических бестселлеров, которые вызвали широкие общественные дискуссии и неприятие его идей, прежде всего на уровне правящей элиты и масс-медиа. Автор поднимает острые вопросы о современном состоянии свободы печати, слова, мнения, вероисповедания, которые ныне сложились в Германии. По его мнению, вместо действительной свободы государство реализует своеобразную модель «новой идеологии», закреплению которой способствуют современные СМИ. По сути, это форма нового, идеологического «добродетельного террора», в рамках которого четко регламентируется то, о чем можно говорить, и то, о чем говорить «неполиткорректно». Навязываемые правящей элитой нормы притягивания или неприятия тех или иных идей выступают в виде своеобразных табу, которые, по мнению автора, можно обозначать как «аксиомы добродетельного безумия». Они неоднозначно воспринимаются в обществе, однако это благодаря общей позиции СМИ игнорируется, а распространение «оппозиционных» официальной линии взглядов часто просто блокируется.

Ключевые слова: Тило Саррацин, «добродетельный террор», свобода печати, слова, мнения, вероисповедания в Германии, политкорректность, СМИ, принцип равенства, «аксиомы добродетельного безумия»

Вопрос о свободе печати, слова, мнения, вероисповедания с момента своего возникновения вызывает многочисленные вопросы. Например, откуда берутся эти свободы? Принадлежат ли они человеку от рождения или он их обретает в процессе социализации? Для каких форм господства они характерны? Являются ли демократические свободы действительно демократичными и свободными? Таких вопросов много, и ответы тоже могут быть самые разные. В данной статье мы анализируем эти вопросы сквозь призму идей Т. Саррацина, известного в Германии автора общественно-политических и публицистических бестселлеров¹.

¹ Тило Саррацин (1945 год р.), кандидат экономических наук (диссертация 1973 г. была посвящена научно-теоретическим проблемам истории экономики с позиции критического рационализма), много лет занимал высокие должности, в том числе в федеральном и регио-

Издание его первой книги «Германия. Самоликвидация»² вызвало резкое неприятие истеблишмента. Против него дважды возбуждалась процедура исключения из партии, но комиссии, созданные по этому поводу, пришли к выводу, что изложенные в книге идеи не противоречат идеологии немецкой социал-демократии. Книга вызвала большой резонанс не только в политических и научных кругах Германии, но среди широких слоев населения. За неполных два года было продано более 1 млн экземпляров, и читатели четко разделились на два лагеря противников и сторонников идей, изложенных в книге.

К первой, проправительственной группе, поддерживающей основные идеи и методы современной политической линии Германии, следует отнести многих из действующих политиков, особенно в высших эшелонах власти, представителей средств массовой информации, отстаивающих интересы власти, а также ученых, которые так или иначе занимаются современными проблемами развития Германии, в частности вопросами развития интеграционных процессов в самой Германии и Европе. Вторая группа – представители «правых» партий всех уровней, выражающих прежде всего недовольство граждан проводимой государством политикой.

Недовольство граждан достаточно велико, что проявилось даже в возникновении в современном немецком языке нового термина – “Wutbürger” (буквально «разъяренный гражданин»), отражающего распространенность настроения недовольства в обществе и тип поведения людей, которые охвачены таким недовольством. Этот термин противостоит понятию “Gutmenschen” – насмешливому обозначению добродетельного человека, желающего добра всем ради самого добра, но не понимающего и не несущего ответственности за последствия такой «доброты». В результате такой поляризации общественного мнения Саррацин стал героем многочисленных скандалов, возникших вокруг многих его публичных выступлений.

Такой прием книги стал поводом для, по сути, философского анализа современной ситуации со свободой слова в Германии и публикации Саррацином нового исследования: «Новый добродетельный террор. О границах свободы мнения в Германии»³.

Словосочетание «добродетельный террор» на первый взгляд кажется парадоксальным, хотя это понятие известно со времен Великой французской революции. Базовая идея, отраженная в нем, заключалась в том, что, когда все граждане поступают добродетельно, создаваемое общество становится идеальным. Например, во времена французской революции добродетели вытекали из ее главного лозунга «Свобода, равенство, братство». Как писал Л. Сен-Жюст, «если все люди будут свободны, они будут равны; если они будут равны, они будут справедливы. То, что честно, проистекает из себя»⁴. Выглядит красиво,

нальных министерствах финансов, министерстве по труду и социальному устройству. С 2002 по 2009 г. был Берлинским сенатором по финансам (в ранге земельного министра, так как Берлин является самостоятельной федеральной землей), затем работал членом наблюдательного совета Германского федерального банка. Саррацин является членом Социал-демократической партии Германии.

² Sarrazin T. Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München, 2010.

³ Sarrazin T. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. München, 2014.

⁴ Сен-Жюст Л.А. Дух Революции и Конституции во Франции. Трактат / Пер. М.А. Бобовича // Речи. Трактаты. СПб., 1995. С. 251.

но сразу возникает вопрос о том, каким образом можно привить эти добродетели обществу. Мы знаем на примере той же революции, что весьма часто в ситуации, когда граждане не придерживались «правильных» добродетелей, их можно было заставить придерживаться нужной формы поведения при помощи террора. Естественно, возникает вопрос о том, какие добродетели являются правильными, а какие – нет, и кто, собственно, определяет правильность или ложность добродетелей. По сути это вариант добродетельного террора, когда высокие ценности могут достигаться разными средствами, в том числе и насильственными. Саррацин отмечает: «...проявления нравственного террора столь же стары, как человеческое общество. Они возникают вновь и вновь из борьбы за политическую власть или стремлений заново упорядочить, формировать и направлять общество... Не всякий нравственный террор ведет к насилию и преступлению. Но каждому нравственному террору присуща хотя бы склонность к тоталитарному»⁵. Первые проявления добродетельного террора Саррацин усматривает уже в процессе становления христианства в Римской империи, затем в связи с обсуждением проблемы допущения свободы вероисповедания в Средние века, когда институт инквизиции становится ярчайшим примером реализации механизма добродетельного террора, и, конечно, террор Французской революции и тоталитарных режимов XX в.

Мы не будем здесь углубляться в историю вопроса, так как нас в первую очередь интересуют проявления добродетельного террора в современном обществе, который выводится автором из отождествления свободы с равенством, а равенства – со справедливостью. Перед нами пример того, как некая изначально чисто философская конструкция проникает далее в жизнь общества. Кстати, на эту особенность философии обращает внимание В.С. Степин, говоря о том, что философские идеи могут задавать новую «категориальную модель» эпохи⁶, которая проникает на уровень общественного сознания и может стать господствующей для общества в целом, охватывая в том числе политическую власть, что становится основанием для их практической реализации.

В комментарии «Мораль и достоверность», размышляя об относительности морали, а также о роли «социальной смелости», автор приходит к выводу, что «ядром любого добродетельного террора всегда выступает попытка получить господство над умами и овладеть общественным дискурсом посредством контроля за мнениями и мыслями, при этом нежелательные формы мышления лишают легитимности и подрывают респектабельность людей, придерживающихся иного мнения⁷. По сути, Саррацин описывает модель «позитивной тирании», которая была предметом исследования еще у Платона и Аристотеля как одна из форм, говоря современным языком, эффективного менеджмента. «Неограниченная власть давала неограниченные возможности, и философы пытались представить себе ситуацию, при которой правление тиранов, совсем не предполагая какого бы то ни было стремления к добродетели, могло преследовать в том числе и общее благо, пусть часто из исключительно корыстных соображений»⁸.

⁵ Sarrazin T. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 187.

⁶ Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 209.

⁷ Sarrazin T. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 215.

⁸ Павлов А. Добродетельная тирания. Классическая политическая философия в поисках новой терминологии // Логос. 2015. Т. 25. № 6. С. 28.

Конечно, современную политическую модель Германии мы не считаем тиранической, но тем не менее понятно, что некоторые идеологические установки по сути могут действовать повелительно для граждан, исходя из идеи навязывания добродетели любыми способами, в том числе и при помощи современных возможностей манипулирования общественным сознанием. Выстраивание политической модели следования неким добродетелям, как показывает Саррацин, характерно для актуальной ситуации в Германии. В этом смысле, иронизирует он, Германия не только стареет, указывая на демографические проблемы, но и стремительно глупеет (благодаря реформам образования), ибо не способна объяснить объективно, что происходит.

На примере своей первой книги «Германия. Самоликвидация» он показывает, как может выглядеть сегодня манипуляция общественным мнением, которому навязываются необходимые стереотипы восприятия реальности. В своем исследовании он выделил три основные тенденции развития Германии: снижение рождаемости коренного населения, рост социальной прослойки, зависящей от государственных пособий и прочих форм оказания помощи, и миграционные проблемы. Следует отметить, что Саррацин в связи со своим исследованием сразу получил упреки в некомпетентности, в том, что он не является специалистом в области генетики, биологии, вплоть до ненаучности его подхода. Однако очень многие известные ученые из разных областей науки подтверждают правильность его рассуждений. В новой книге, отвечая своим критикам, он дает подборку соответствующих оценок⁹. Одновременно он показывает, как сама его книга становится предметом манипуляций, когда, например, из общего контекста с искажениями, неверным цитированием, домыслами и прочими демагогическими приемами была выбрана лишь тема миграции, которая, по замыслу автора, не имела в ней центрального значения. Более того, если он в первой книге не делал миграцию центральной проблемой, то она сама стала таковой, отражая актуальную ситуацию и то влияние, которое массовая миграция оказывает на культуру Германии и состояние общественного сознания.

Как нам представляется, одна из проблем при решении данного вопроса заключается в том, что при выборе модели интеграции¹⁰ была выбрана та, которая хорошо работает при миграции традиционного типа, т. е. прежде всего индивидуальной, и не срабатывает, когда миграция становится массовой. Авторы этой статьи в свое время исследовали данную проблему, указывая, в частности, что из трех моделей интеграции¹¹ на современном этапе была выбрана модель

⁹ *Sarrazin T.* Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 93.

¹⁰ Вопрос о выборе модели интеграции переселенцев возник в 70-е гг., когда стало ясно, что «гастарбайтеры», прибывшие в период с 1955 по 1973 гг. в большей мере, чем ожидалось, остались проживать в Германии, перевезя сюда и свои семьи. Достаточно рано, уже в 1978 г., федеральное правительство назначило «уполномоченного по содействию интеграции иностранных рабочих и членов их семей», были разработаны разные интеграционные концепции, в том числе концепция мультикультурного общества. Но она никогда не была закреплена в Конституции (как, например, в Канаде), хотя попытки ее реализации, особенно в период правления коалиции из социал-демократов и зеленых под руководством Г. Шредера, были предприняты. В 1989 г. во Франкфурте на Майне было создано специальное ведомство по делам мультикультурализма, существующее по сей день («Amt für multikulturelle Angelegenheiten» – АМКА).

¹¹ Модель «плавильного котла» («Melting Pot»), характерная прежде всего для США; модель мультикультурализма и модель «руководящей» или «базовой культуры» (Leitkultur) – как чисто теоретическая модель.

мультикультурализма: «Ее суть заключается в том, что современное глобальное общество рассматривается как открытая система со свободным каналом обмена человеческим ресурсом, а значи, и разными культурами, что в перспективе предполагает растворение границ, препятствующих такому обмену»¹².

Как нам представляется, именно эта модель оказалась, может быть, наименее приемлемой для Германии в силу того, что она на протяжении всей своей истории представляла собой скорее монокультуру, в которой доминировала одна нация, что отличает ее, например, от таких стран, как Канада или США. Данная модель, и это касается не только Германии, но и большинства европейских стран, приводит к тому, что происходит не столько самообогащение различных культуры (как это было задумано), сколько достаточно резкое столкновение ценностей различных культур, что и привело на нынешнем этапе фактически к миграционному кризису.

Для Германии более приемлемой была бы модель, основанная на «базовой культуре» «*Leitkultur*». Она предусматривала необходимость интеграции переселенцев именно в эту культуру, что, конечно, вовсе не означало отрицания ценностей собственной культуры. Эта модель не была реализована под давлением процессов глобализации и стремительности нарастания миграционных процессов, реализующихся в своеобразном дефиците времени, которого не оставалось для освоения системы европейских культурных ценностей. Кроме того, в Германии этому мешал «идеологический» оттенок, ибо в качестве базовой должна была выступать немецкая культура, что порождало негативные исторические ассоциации. На это указывает, например, Ю. Хабермас, отмечая, что данный вариант интеграции открывает дорогу национальным притязаниям, тогда как «в демократическом конституционном государстве даже большинство не может предписывать меньшинствам собственную культурную форму...»¹³. Эта дискуссия еще раз показывает сложность проблемы выбора системы добродетелей в качестве основы реализации государственных целей и политических амбиций, ибо всегда возникает вопрос выбора базовых ценностей и правомочности субъекта такого выбора.

Саррацин пытается в противовес политическим амбициям исходить из анализа объективной ситуации, подкрепляя это серьезными социологическими исследованиями. Он анализирует процесс социализации разных по происхождению групп мигрантов по показателю их включенности в трудовой процесс, получению школьного образования детьми, рождаемости и получению социальных пособий. Некоторые группы, например вьетнамцы, по показателю образования превосходят коренное население. Так называемые российские немцы по многим показателям находятся на уровне коренного населения, а по некоторым, например занятость молодежи, незначительно превосходят. В то же время есть группы мигрантов, ситуация которых представляется кризисной, им не удастся интегрироваться в систему ценностей Германии, и они замыкаются в своей собственной культуре внутри иного для них правового и культурного пространства¹⁴. Когда Саррацин говорит об этом, он вовсе не вы-

¹² *Миронов В.В., Миронова Д.В.Г.* Мультикультурализм: толерантность или признание? // *Вопр. философии.* 2017. № 6. С. 19.

¹³ *Habermas J.* Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a/M., 2001. S. 13.

¹⁴ См.: *Buschkowsky H.* Neukölln ist überall. Berlin, 2012.

сказывает негативного отношения к представителям данных культур, а лишь ставит проблему их сложной адаптации. А в ответ на это получает обвинение в антиисламизме, социал-дарвинизме и национализме.

Для Саррацина важным является не отрицание самих идей мультикультурализма или процесса миграции как необходимого в современных условиях. Для него это просто один из объектов анализа и критики, указывающей на проблему функционирования немецкой социальной системы в целом. Парадокс, но именно социальная защищенность граждан – предмет извечного недовольства государством – одновременно обеспечивает достаточную комфортность существования, разрушая стимуляцию внутреннего развития индивида, его стремления «вырваться» с позиции «социального низа». Соответственно, и «новые граждане» Германии ничего не меняют в своей жизни, просто переносят ее в иные, более комфортные в сравнении с предыдущим местом проживания условия. Если для большинства немецких граждан этот уровень комфорта является привычным и не влияет на изменение их жизни и их семей, то для «новых» граждан, хотя многие из них оказываются на уровне «социального низа» в Германии, существование становится гораздо более комфортным. Это отражается, в частности, в высоком уровне рождаемости среди этого населения, оказывает влияние на уровень образованности. Выходцы из «социального низа» не особо стремятся к образованию, не чувствуя в этом потребности. К высшему образованию стремятся дети из образованной части населения, круг замыкается, и закрепляется ситуация разобщенности разных слоев населения уже в нескольких поколениях. Значительная часть мигрантов «оседает» на уровне социального низа, делая его все более массовым и обеспечивая тем самым понижение общего уровня образованности. Следует заметить, что Саррацин не критикует мигрантов, а пытается указать на проблемы демографии или образования в целом, которые необходимо решать, учитывая ко всему прочему и изменения в структуре населения.

Саррацин делает предметом анализа сам механизм критики его точки зрения и ставит философские вопросы о реализации свободы и свободного мнения, о соотношении политики и морали, о добродетели как таковой. Свобода слова выражает свободу мысли, во многом влияя на процесс формирования общественного мнения, поэтому важно понимать границы этой свободы, в том числе и задаваемые формально-юридическими рамками, закрепленные в Конституции. Однако, замечает Саррацин, гарантированная правом свобода в реальности во многом формируется и ограничивается, как это ни парадоксально звучит, «масс-медийным» классом, задающим правила «игры в свободу». При этом сам «масс-медийный» класс не столь уж свободен в своеммыслеизъявлении. С одной стороны, он тесно связан с сообществом политиков, влияя на их успех или неудачу, а с другой – зависит от попадания в политический мейнстрим, который может обеспечить успех продвижению тех или иных идей в массовое сознание, обеспечив популярность как политику, так и представителю масс-медиа, продвигающему его идеи. В таком медийном игровом пространстве можно сформировать и навязать обществу любое представление. Событием здесь может стать не факт реальности сам по себе, а именно его медийная конструкция, в том числе искажающая реальное положение дел. «СМИ и политика участвуют в игре превращения нелюбимых мешающих фактов в простые мнения и – наоборот – желательных мнений в мнимые факты. Если

каждый факт можно сделать мнением и каждое мнение фактом, все становится возможным»¹⁵. Эта мысль не столь нова, но редко высказывается столь ясно. Еще Ханна Арендт обратила внимание на соотношение истины и политики и также пришла к выводу о том, что истина, как только она попадает в область политического, утрачивает свою уникальность и превращается одно из мнений среди других. Ее судьба в политической борьбе зависит в конечном счете от общественности и ее настроения. Впрочем, наличие разных мнений для Арендт не является с необходимостью выражением лжи, а отражением многообразия восприятия мира людьми¹⁶.

Это всегда присутствовало в обществе, вспомним хотя бы процесс осуждения Сократа, который был реализован как вполне демократическая процедура при поддержке большинства. Но произошли существенные изменения в самой технологии «конструирования» событий и образов и, главное, в возможности их распространения на общественное сознание, которое становится предельно оперативным и всеохватывающим. Именно последнее определяет то, что «медийный класс» (не случайно многие авторы называют его медиакратией) определяет то, о чем можно говорить, не нарушая «нравственные установки» общества, именно он «отвечает» за определение понимания добра и зла в обществе. Это часто обозначается «политкорректностью», которая становится своеобразным вместилищем добродетелей.

Политкорректность в этом отношении выступает как некая мыслительная конструкция совокупности правил и норм, основанная на проводимой политической линии, которая сама по себе может меняться, изменяя и формы политкорректности. Политкорректность – это жестко повелительная форма, предписывающая тип поведения в публичном пространстве дискурса, т. е. по сути новая форма нравственных регулятивов, которые не должны подвергаться сомнению и за нарушение которых человек в буквальном смысле может быть подвергнут остракизму. Очень часто, как отмечал Г. Гаук в выступлении в качестве кандидата на пост Федерального президента Германии, высказываясь по поводу книг Саррацина, политкорректность приводит к тому, что «язык политической корректности у людей вызывает ощущение завуалированности подлинных проблем»¹⁷. Саррацин указывает, что в результате такого понимания политкорректность выступает как структурный принцип, который «регулирует с имплицитной или эксплицитной обязательностью круг произносимого и выбираемый при этом способ выражения... Структурный принцип как таковой независим от содержания. Интенсивность политических установок может варьироваться независимо от их содержаний»¹⁸, а индивиду предписывается то, «что следует или не следует говорить и как следует говорить»¹⁹.

Политкорректность превращается в гибкую и динамичную систему, приобретающую статус системы нравственных императивов, которая на самом деле может быть быстро трансформирована в зависимости от смены полити-

¹⁵ *Sarrazin T.* Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 28.

¹⁶ См.: *Arendt H.* Denktagebuch. 1950–1973. 2. Bd. Piper. München; Berlin; Zürich, 2016. S. 620.

¹⁷ *Gauck J.* Politiker können von Sarrazin lernen. URL: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article11902962/Joachim-Gauck-Politiker-koennen-von-Sarrazin-lernen.html> (дата обращения: 17.07.2018).

¹⁸ *Sarrazin T.* Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 36.

¹⁹ Ibid.

ческой позиции, и такая трансформация порождает целый ряд парадоксальных явлений и даже изменения восприятия традиционных культурных образов в общественном сознании. Например, сказки, на которых выросли дети многих поколений, вдруг оказываются неприемлемыми из-за отдельных персонажей или слов, когда детские книги и мультфильмы подвергаются «исправлению». Можно вспомнить бурное обсуждение якобы имевшей место попытки признать одну из любимых всеми сказок «Золотой ключик, или Приключения Буратино» оскорблением чувств верующих²⁰, а также целый ряд других громких скандалов на ту же тему. По сути, политкорректность – это политическая цензура, причем обращенная не только на явления современности, но цензурирующая даже наше прошлое, нашу культуру. И это становится в рамках глобального коммуникационного пространства всеобщим феноменом, продолжая нивелировать специфику разных культур, формируя некую всеобщую глобальную культуру, одинаковую для всех.

В этой связи Саррацин вспоминает антиутопию Дж. Оруэлла «1984», в частности введение новояза. Изымание слов из языка и замена их однозначными словами приводит к тому, что часть феноменов уже невозможно обозначить в языке и тем самым использовать в коммуникации. Язык сам становится инструментом нравственного террора, модифицируя историю культуры и придавая ей «политкорректную» форму. Например, новые гендерные нормы реализуются в языке, в существенной степени засоряя его новообразованиями, которые не были присущи данной культуре, влияя на восприятие традиционных форм гендерной структуры в обществе²¹. Например, предписывается специальным образом указывать на присутствие третьего пола в обществе. При найме на работу в строке требуются «мужчины и женщины» добавляется третье звено (“m/w/d”), хотя вполне можно было обойтись указанием на то, что принимаются любые граждане, независимо от половой принадлежности.

Сюда же относятся дискуссия по проблеме вариативности брачных союзов, выходящих за рамки традиционных. В Германии, исходя из Конституции, браком считался именно союз мужчины и женщины, рассчитанный на продолжение рода, т. е. рождение и воспитание детей. Поэтому однополый правовой союз назывался в Германии не браком, а зарегистрированным жизненным союзом. Однако некоторые партии, в частности социал-демократы и «зеленые», выдвинули требование «Брак для всех!». 1 октября 2017 г. вступил в силу но-

²⁰ См.: Бутузова Л. Буратино – не Христос! Почему фейковые новости принимаем за чистую правду // Новые известия. 26.03.2018. URL: <https://newizv.ru/article/general?date=26.04.2018> (дата обращения: 04.07.2018).

²¹ В Германии на законодательном уровне закреплено понятие «третьего пола» для обозначения людей, которые не считают себя ни мужчинами, ни женщинами. Федеральный Конституционный суд обосновал это нововведение тем, что определение только двух полов нарушает общие права личности (ст. 2, абзац 1 Основного закона Германии), а также запрет на дискриминацию (ст. 3, абзац 3). Данное положение касалось в основном записей в актах гражданского состояния. До сих пор действовало положение, что в таких случаях записывалось: «нет данных». Однако Конституционный суд отмечает, что в данном варианте записи не отражается тот факт, что данное лицо не воспринимает себя как бесполое, а имеет «по собственному ощущению пол, отличный от мужского или женского» (Personenstandsrecht muss weiteren positiven Geschlechtseintrag zulassen. Pressemitteilung Nr. 95/2017 vom 8. November 2017. Beschluss vom 10. Oktober 2017 1 BvR 2019/16. URL: <https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2017/bvg17-095.html> (дата обращения: 04.07.2018)).

вый закон, разрешающий именно однополые браки, хотя попытки обозначения однополых партнерств как «браки» еще совсем недавно наталкивалось на сопротивление со стороны как высшего юридического сообщества, так и правого спектра немецких избирателей.

Сквозь призму императива политкорректности Саррацин рассматривает проблему деформации этнических обозначений носителей разных этносов. Они наполняются неким «магическим» содержанием, не связанным изначально с обозначаемым объектом. Использование названия, специфического для той или иной группы людей, принятого в обыденной жизни и самого по себе безобидного, вдруг начинает оцениваться отрицательным образом, сквозь призму некой политической идеи, обращенной из современности в историю. Это, в частности, касается обвинений в расистском содержании²². Иначе говоря, некая современная добродетель, исходя из политических реалий, повелевает не просто следовать ей сегодня, но даже направлена на своеобразное соответствующее этой добродетели переписывание истории²³.

В этом году мы побывали в Музее гигиены в Дрездене на выставке под названием «Расизм. Изобретение человеческих рас»²⁴. При входе был размещен текст: «При помощи данной категории описываются лишь мнимые человеческие различия, на самом деле она служит для обоснования политического, социального и культурного неравенства. Хотя люди везде в мире выглядят совершенно по-разному, не существует никаких человеческих рас. “Расы” – изобретение, распространяющее с XVIII в. свою зловещую власть». Здесь удивление и недоумение вызывает ссылка на современную науку, которая якобы отказывается от этого понятия. Это тоже пример навязывания добродетели. Идеология расизма не тождественна исследованию биологических различий между людьми, которые являются неоспоримым фактом. Поэтому, отрицая эту идеологию и вытекающие из нее такие общественные явления, как колониализм, антисемитизм, фашизм и т. д., ошибочно отбрасывать научные результаты, описывающие биологические различия этносов и народов. Тем не менее это становится очень распространенным демагогическим приемом, и особенно в политической сфере.

Саррацин анализирует табу, которые, по мнению СМИ, были им нарушены. Это признание наличия в обществе самых разнообразных групповых различий, влияния, которое может оказывать религия на процесс интеграции,

²² Вспомним, что до середины XX в. слово «негр» вовсе не считалось оскорбительным и было скорее нейтральным словом, обозначавшим человека с темной кожей. Достаточно вспомнить стихи Маяковского («Да будь я негром преклонных годов...»), у которого оно носит скорее позитивный характер, или вспомнить главного героя фильма «Максимка», любимца школьников того времени. В конце 60-х гг. в связи с усилением борьбы черного населения США за свои права слово «негр» приобретает негативный оттенок и становится непolitкорректным. Его не просто не рекомендуют произносить, но в ряде случаев могут это рассматривать как серьезное нарушение. Более того, становится, по сути, запретным использование понятия «расы».

²³ Например, роман Агаты Кристи «Десять негритят» (“Ten Little Niggers”), который она считала своим лучшим романом, переименовывают во многих странах. В США он вообще никогда не выходил под таким названием, а в Германии рекомендовано название «И не осталось никого» (“Und dann gab’s keines mehr”).

²⁴ Rassismus. Die Erfindung von Menschenrassen. Deutsches Hygiene-Museum Dresden. 19.05.2018 – 06.01.2019. URL: <https://www.dhmd.de/en/exhibitions/racism/> (дата обращения: 04.07.2018).

факторы наследственности человеческих свойств, последствия учета показателей рождаемости в разных социальных группах, характер и особенности народов и обществ, вытекающие из их культуры²⁵. Он приходит к выводу, что общей нормы, стоящей за всеми этими табу, выступает своеобразно понятый постулат равенства. Равенство со времен Аристотеля принято понимать как равенство «свободнорожденных» людей перед законом²⁶. Позже возникает понимание равенства как равенства стартовых возможностей, или равенства как равноценности. В основе современного «добродетельного террора», отмечает Саррацин, лежит понимание равенства, которое сводится к тому, чтобы игнорировать реально существующие различия между людьми со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Здесь опять обнаруживается философская проблема, выходящая за рамки правовой парадигмы, которая может быть задана кем-то, например правителем или государством. В отношении всего человечества такая парадигма могла бы быть задана гипотетически, например, Творцом, если мы стоим на теологической позиции. Но даже здесь этого не происходит²⁷. Достижение равенства людей всегда будет реализовываться в условиях их принципиального разнообразия, как и многообразия их культур. Мы все разные, и эту разность необходимо учитывать, не отрицая ее, а пытаясь понять Другого, и выработать принципы сосуществования с Другим, его культурой, его национальностью, его религией. Еще в 90-е гг. прошлого столетия, задолго до мощных процессов интеграции в Европе, Ю.М. Лотман писал об этом: «Сейчас делается попытка создать мировое пространство – экономическое и культурное... Ощущение рубежности, пограничности становится этическим, переходит внутрь человека, т. е. мы пытаемся создать общечеловеческую цивилизацию. Единство состоит не в том, чтобы все были одинаковыми. ...Будущее – не в стирании национальных границ, а в понимании чужого, в понимании необходимости чужого: чужой, инакомыслящий, иначе устроенный для меня мучительно необходим и составляет мое мучительное счастье...»²⁸.

Подводя итоги, Саррацин выделяет «Четырнадцать аксиом добродетельного безумия в современной Германии». Это, по сути, моральные принципы, которые хотя и не являются впрямую табу, но оспаривание их правомерности в политическом дискурсе подпадает под моральное осуждение.

1. Неравенство плохо, равенство хорошо.
2. Вторичные добродетели не важны. Конкурентное соревнование сомнительно.
3. Тот, кто богат, должен ощущать вину.
4. Различия в личных жизненных обстоятельствах, как правило, связаны с обстоятельствами и едва ли зависят от человека.
5. Человеческие способности зависят исключительно от образования и воспитания.

²⁵ *Sarrazin T.* Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 37.

²⁶ *Аристотель.* Политика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 525.

²⁷ Достаточно здесь вспомнить миф о Вавилонской башне. Изначально народ был един: «На всей земле был один язык и одно наречие» (Быт. 11:1). Но именно Господь, увидев город и башню и поняв амбиции людей, говорит о необходимости смешения языков, «так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле» (Быт. 11:7–8).

²⁸ *Лотман Ю.М.* Разговор о пространстве // *Лотман Ю.М.* Воспитание души. СПб., 2005. С. 74.

6. У народов и этносов нет никаких различий, выходящих за пределы чисто физического вида.
7. Все культуры равноценны, в частности ценности и формы жизни христианской Европы и западных индустриальных государств не должны пользоваться никакой преференцией.
8. Ислам – культура мира. Он обогащает Германию и Европу.
9. Основную ответственность за бедность и отсталость в других частях мира несут западные индустриальные государства.
10. У мужчин и женщин, за исключением физических половых признаков, нет врожденных различий.
11. Классический образ семьи устарел. Дети не нуждаются в отце и матери.
12. Национальное государство устарело. Будущее принадлежит всемирному обществу.
13. Все люди в мире обладает не только одинаковыми правами, они все равны и поэтому имеют право претендовать на базовое обеспечение со стороны немецкого социального государства.
14. Дети – частное дело, миграция решает все демографические проблемы.

На первый взгляд все эти аксиомы кажутся вполне демократичными, либеральными и современными, но возникает вопрос о том, кто же все-таки устанавливает «правила игры», согласно которым должен развиваться общественный (политический) дискурс. Иными словами, какая сила в обществе или государстве устанавливает те самые ценности, которые, став частью общественного мнения или государственной доктрины, должны считаться по сути новой системой добродетелей? Несмотря на то, что современные демократии, как правило, говорят об отсутствии «государственной» идеологии, большинство имеет свой каталог национальных интересов, которого желательно придерживаться. Для проведения этих интересов на все уровни общественного сознания необходима их медийная ретрансляция, в том числе с использованием всех новейших технологий распространения информации и, соответственно, финансов для такого массового обеспечения. То есть средства информации на этой стадии при внешней демократичности во многом становятся более подчиненными интересам государства, чем это было еще лет 20 назад. Причем любопытно, что в этом плане страны, несмотря на свою ориентацию, т. е. более-менее демократичные или склонные к авторитаризму, в сфере манипулирования информацией, воздействуя на сознание людей, действуют схожим образом.

В связи с этим Саррацин предлагает (как социолог) исследовать саму медийную прослойку в Германии. Чаще всего, отмечает он, это представители, имеющие базовое образование в гуманитарной сфере (историки, германисты, политологи), их задача – не столько разобраться в проблеме, сколько уметь ее «правильно» проинтерпретировать. «В той мере, в которой они являются экспертами, их компетенция ограничивается критикой и смыслотворчеством, но не распространяется на решение проблем социальной и физической реальности... Их оценки и установки часто подвержены влиянию господствующей моды, при этом они не в состоянии вырваться из-под власти стадного чувства»²⁹.

²⁹ *Sarrazin T. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 26.*

Если когда-то их истинные или ложные утверждения остались бы достоянием незначительного количества читающих и «знающих» людей, то в условиях глобального коммуникационного пространства и при описанной выше поддержке они становятся достоянием всего общества. Именно это обеспечивает их влияние на политику и политиков, реализуется в оттачивание идеологических добродетелей. Таким образом, они в своем статусе входят в систему властной структуры.

Большое значение имеет и политический настрой как важный фактор интерпретации общественных и политических событий, он влияет на политическое мышление и политическое действие. Со ссылкой на интересные исследования Г.М. Кепплингера³⁰ отмечается, что журналисты, согласно их самооценкам, относятся к левому политическому спектру (46 % опрошенных считают, что их мышление левее мышления их читателей), причем это устойчивая тенденция. А именно их политической настрой влияет на отбор и интерпретацию информации, а также на соответствующие комментарии. Несмотря на признание желательности точного изложения фактов, журналисты считают, что ради доброй цели допустимы искажения. Кроме того, большинство журналистов считает, что они не отвечают за побочные результаты своих высказываний. Таким образом, журналисты в своих выводах в слабой степени отражают реальность, конструируя и распространяя собственные (как им кажется) иллюзии, которым охотно верят политики, когда их это устраивает. «Данной иллюзии охотно предается и то большинство политиков, которое сообщения СМИ путает с действительным миром»³¹. Именно так формируется фундамент добродетельного террора как средства манипуляции сознанием людей.

Интересно вслед за Саррацином проанализировать хотя бы некоторые «аксиомы добродетельного безумия», отражающие ситуацию в Германии и во всей Единой Европе.

«Неравенство плохо, равенство хорошо». Постулат таков, что все несчастья человечества коренятся в неравенстве. И как вывод: неравенство – это несправедливость. Следовательно, необходимо выстраивать общественные отношения (и прежде всего международные) таким образом, чтобы неравенство исключить. В то же время, полемизирует с этим положением Саррацин, человек не отрицает неравенство полностью, более того, в некоторых случаях именно оно обеспечивает ему комфортное состояние. Проявление неравенства по отношению к другому может отражать успехи конкретного человека, которые сделали его неравным, например поставили выше по социальной лестнице. В обществе вопрос о равенстве или неравенстве опосредуется конкретной политической системой. При демократии равенство как легитимированная норма – это равенство перед законом, а социальное равенство – равенство возможностей. Соответственно, это порождает дискуссию о допустимой мере неравенства в разных областях жизни.

³⁰ См.: *Kepplinger H.M. Rationalität und Ethik im Journalismus//Journalismus als Beruf. Wiesbaden, 2011; Kepplinger H.M. Der Einfluss politischer Einstellungen auf die Nachrichtenauswahl // Journalismus als Beruf.*

³¹ *Sarrazin T. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 141–142.*

Иначе говоря, неравенство в определенном смысле является источником развития. Поэтому «можно смягчить его последствия, если они социально неприемлемы. Но нельзя навредить импульсу, который за ним скрывается, ведь из него возникают знание и благосостояние, одним словом: прогресс и жизнь. Идеолог же равенства, напротив, хотел бы ввести человечество в стоячие воды только ради того, чтобы не возникло нового неравенства»³². По сути, равенство и неравенство – две стороны одного процесса развития, которые, противореча друг другу, преодолевая друг друга, способствуют реализации направления развития общества в сторону справедливости или, напротив, несправедливости.

Вторая аксиома о вторичных добродетелях исходит из того, что у людей есть разные способности, могущие привести к неравенству. Это так называемые вторичные добродетели (прилежание, тщеславие, целеустремленность, пунктуальность, усердие, терпеливость и т. д.). Если неравенство имеет только отрицательную коннотацию, их также следует ограничить. Более того, такие добродетели могут быть и проявлением эгоизма, корысти и т. п., но именно это часто и приводит к продвижению по служебной лестнице или получению власти, в том числе и над людьми, которые менее эгоистичны или корыстолюбивы. Эти добродетели формируются еще в школе, поэтому часто дети средних и высших слоев общества, воспитанные в таком духе, продвигаются более успешно и быстрее, воспроизводя социальное неравенство со всеми вытекающими проблемами.

Напротив, тот, кто отстаивает идею равенства, «сильнее всего избегает действия. Он предпочитает добродетели, направленные на состояния: веру, любовь, надежду, сострадание, солидарность, сердечную доброту – одни подлинные чувства, где ничего не происходит. В достигнутой таким образом душевной энтропии они ощущают безопасность»³³. Таким образом, нацеленность на действие вызывает подозрения, так как оно может приводить как к благу, так и ко злу. Но экономический успех страны во многом зависит именно от деятельностных добродетелей, в конечном счете обеспечивая предпосылки для его лучшего морального состояния.

И, наконец, вопрос о значении национального государства, которое, по мнению политиков, сегодня устарело, и общество переходит к некому единому супергосударству. При этом забывают, что схожие формы уже существовали в виде империй. Идея о том, что все актуальные в современном мире вопросы решаются на наднациональном уровне, находит свое воплощение в создании международных образований типа Европейского Союза. Идеологи такой позиции считают: «Мнимое своеобразие народов, этносов и культур, по сути, является социальными фикциями или вытекает из предубеждений. Это касается и культурного влияния религий. Там, где существуют подобные различия, они исторически обусловлены и поверхностны. Они не касаются сути человеческой жизни и вскоре, как только выравниваются внешние условия жизни, исчезнут»³⁴. В действительности социальная и политическая жизнь, а также вопрос об идентичности людей и обществ по-прежнему неразрывно связан с

³² Sarrazin T. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 237.

³³ Ibid. S. 241.

³⁴ Ibid. S. 328.

национальными государством и его структурами³⁵. Об этом свидетельствует хотя бы то обстоятельство, что бывшие социалистические страны (Югославия, Чехословакия) распались именно по этническому принципу. В Германии же попытка раствориться в единой Европе обусловлена странным желанием «преодолеть все “немецкое” и свести его к гражданству мира»³⁶.

Смысл всех этих аксиом рационально необъясним. За ними скрывается норма равенства, понятая, однако, не как равенство возможностей, а как нивелирование всех различий с вытекающими отсюда политическими требованиями и последствиями. Именно в совокупности «аксиомы» существенно влияют на жизнь всего общества, вызывая резкую критику, которая, однако, благодаря позиции СМИ либо игнорируется, либо на нее навешиваются разного рода ярлыки, и в любом случае распространение таких «оппозиционных» официальной линии взглядов блокируется³⁷.

Красноречивым примером деформации реальной картины действительности посредством СМИ является проблема миграции, о которой мы говорили выше. Представление о равноценности и совместимости разных культур и вероисповеданий, идея мультикультурализма привели к возникновению противоречий и проблем, которые немецкое общество либо уже считало разрешенными (например, вопрос равноправия мужчин и женщин), либо недооценило их (мигранты как обогащение немецкой жизни, исламская культура как часть немецкой). Попытка навязать обществу эти стереотипы вкупе с политикой открытых границ и беспомощностью внутренней политики (от невозможности противодействия террористическим актам до невозможности установить личные данные большого числа мигрантов или рекомендации не публиковать данные в криминальной хронике, которые могли бы оскорбить чувства новых сограждан) привела к сильному росту правых политических сил. Выяснилось, что если граждане не хотят быть «добродетельными» по навязываемой им схеме, то можно получить весьма предсказуемую реакцию, например, действительного террора в качестве ответа на вымышленный добродетельный террор.

Список литературы

Аристотель. Политика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 376–644.

Библия. М.: Рос. библейское о-во, 2004.

Бутузова Л. Буратино – не Христос! Почему фейковые новости принимаем за чистую правду // *Новые известия*. 26.04.2018. URL: <https://newizv.ru/article/general?date=26.04.2018> (дата обращения: 04.07.2018).

Лотман Ю.М. Культура и взрыв / Семиосфера. СПб.: Искусство, 2000. 704 с.

Лотман Ю.М. Разговор о пространстве // *Лотман Ю.М.* Воспитание души. СПб.: Искусство–СПБ, 2005. 624 с.

Миронов В.В., Миронова Д.В.Г. Мультикультурализм: толерантность или признание? // *Вопр. философии*. 2017. № 6. С. 16–28.

³⁵ См.: *Миронов В.В.* Трансформация экономики, политики и права в условиях глобализации // *Вестн. Рос. акад. наук*. 2016. Т. 86. № 2. С. 1–9.

³⁶ См.: *Sarrazin T.* Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. S. 231.

³⁷ *Ibid.* S. 217, 225–226.

Миронов В.В. Трансформация экономики, политики и права в условиях глобализации // Вестн. Рос. акад. наук. 2016. Т. 86. № 2. С. 1–9.

Миронов В.В., Миронова Д. Ein Knabe, der träumt или, Опьянение властью // Логос. 2018. Т. 28. № 3. С. 149–183.

Павлов А. Добродетельная тирания. Классическая политическая философия в поисках новой терминологии // Логос. 2015. Т. 25. № 6. С. 22–43.

Сен-Жюст Л.А. Дух Революции и Конституции во Франции. Трактат / Пер. М.А. Бобовича // *Сен-Жюст Л.А.* Речи. Трактаты. СПб.: Наука, 1995. С. 181–251.

Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб.: СПбГУП, 2011. 408 с.

Arendt H. Denktagebuch. 1950–1973. 2 Bd. München; B.; Zürich: Piper, 2016. 1331 S.

Buschkowsky H. Neukölln ist überall. B.: Ullstein Buchverlage. 2012. 400 S.

Habermas J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001. 164 S.

Gauck J. Politiker können von Sarrazin lernen. URL: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article11902962/Joachim-Gauck-Politiker-koennen-von-Sarrazin-lernen.html> (дата обращения: 17.07.2018).

Gesetz zur Einführung des Rechts auf Eheschließung für Personen gleichen Geschlechts vom 20. Juli 2017 (BGBl. 2017 I S. 2787). URL: https://dejure.org/BGBl/2017/BGBl_I_S_2787 (дата обращения: 04.07.2018).

Kepplinger H.M. Der Einfluss politischer Einstellungen auf die Nachrichtenauswahl // Journalismus als Beruf. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. S. 101–128.

Kepplinger H.M. Rationalität und Ethik im Journalismus // Journalismus als Beruf. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. S. 177–203.

Personenstandsrecht muss weiteren positiven Geschlechtseintrag zulassen. Pressemitteilung Nr. 95/2017 vom 8. November 2017. Beschluss vom 10. Oktober 2017 I BvR 2019/16. URL: <https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2017/bvg17-095.html> (дата обращения: 04.07.2018).

Rassismus. Die Erfindung von Menschenrassen. Deutsches Hygiene-Museum Dresden. 19.05.2018 – 06.01.2019. URL: <https://www.dhmd.de/en/exhibitions/racism/> (дата обращения: 04.07.2018).

Sarrazin T. Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München: DVA. 11. Aufl., 2010. 467 S.

Sarrazin T. Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland. München: Deutsche Verlagsanstalt. 4. Aufl., 2014. 397 S.

Virtuous Terror, or Who Defines the Boundaries of Freedom of Speech (Reflecting on the Works of Thilo Sarrazin)

Vladimir V. Mironov

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky ave., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: vlamironov@yandex.ru

Dagmar W.H. Mironowa

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky ave., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: dagmar@mail.ru

The article is devoted to the analysis of the latest books of Thilo Sarrazin, the author of social and political and publicistic bestsellers, famous in Germany, which caused extensive public discussions and rejection of Sarrazin's ideas, mainly on the level of ruling elite and mass media. The author raises sensitive issues about the current state of freedom of the

press, speech, opinion, religion in Germany. In his opinion, instead of real freedom, the state implements a kind of a model of “new ideology”, the consolidation of which is facilitated by modern media. In fact, it is a form of new, ideological “virtuous terror” which thoroughly regulates what it is correct or incorrect to speak about and discuss publicly. Norms of acceptance or rejection of certain ideas imposed by the ruling elite are appeared in the form of a kind of taboo, which Sarrazin designates as “axioms of virtuous madness”. They are ambiguously perceived in society, however, due to the general position of media this fact is ignored, and the spread of “oppositional” to the official line views is often blocked.

Keywords: Thilo Sarrazin, “virtuous terror”, freedom of the press, speech, opinion, religion in Germany, political correctness, mass media, principle of equality, “axioms of virtuous madness”

References

- Arendt, H. *Denktagebuch. 1950–1973*. 2 Bd. München: Piper, 2016. 1331 S.
- Aristotel. Politika. [Aristotle. Policy], in: Aristotel. *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl Publ., 1983, pp. 376–644. (In Russian)
- Bibliya* [Bible]. Moscow: Rossiyskoye bibleyskoye obshchestvo Publ., 2004. (In Russian)
- Beschluss vom 10. Oktober 2017 I BvR 2019/16 [https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2017/bvg17-095.html, accessed on 04.07.2018]
- Butuzova, L. “Buratino – ne Khristos! Pochemu feykovyye novosti primimayem za chistuyu pravdu”, in: *Novyye izvestiya. 26 aprelya 2018 goda* [Pinocchio – not the Christ! Why fake news is taken for the truth] [https://newizv.ru/article/general?date=26.04.2018, accessed on 04.07.2018] (In Russian)
- Buschkowsky, H. *Neukölln ist überall*. Berlin: Ullstein Buchverlage, 2012. 400 S.
- Gauck, J. *Politiker können von Sarrazin lernen* [https://www.welt.de/politik/deutschland/article11902962/Joachim-Gauck-Politiker-koennen-von-Sarrazin-lernen.html, accessed on 17.07.2018]
- Gesetz zur Einführung des Rechts auf Eheschließung für Personen gleichen Geschlechts vom 20. Juli 2017* (BGBl. 2017 I S. 2787) [https://dejure.org/BGBl/2017/BGBl_I_S_2787, accessed on 04.07.2018]
- Habermas, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001. 164 S.
- Kepplinger, H.M. “Der Einfluss politischer Einstellungen auf die Nachrichtenauswahl”, in: *Journalismus als Beruf*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. S. 177–203.
- Kepplinger, H.M. “Rationalität und Ethik im Journalismus”, in: *Journalismus als Beruf*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011. S. 101–128.
- Lotman, Yu.M. “Razgovor o prostranstve” [Conversation About the Space], in: Yu. M. Lotman *Vospitaniye dushi* [Education of the Soul]. St. Peterbourg: Iskustvo–St. Peterbourg Publ., 2005. 624 pp. (In Russian)
- Mironov, V.V. “Transformatsiya ekonomiki, politiki i prava v usloviyakh globalizatsii” [Transformation of Economics, politics and law under conditions of globalization], *Vestnik Rossiyskoy akademii nauk*, 2016, Vol. 86, No. 2, pp. 1–9. (In Russian)
- Mironov, V.V., Mironowa, D. “Ein Knabe. der träumt ili Opianeniye vlastyu” [Ein Knabe, der träumt, or Intoxication by Power], *Logos*, 2018, Vol. 28, No. 3, pp. 149–183. (In Russian)
- Mironov, V.V., Mironowa D.V.G. “Multikulturalizm: tolerantnost ili priznaniye?” [Multiculturalism: Tolerance or Acceptance?], *Voprosy filosofii*, 2017. No. 6, pp. 16–28. (In Russian)

Pavlov, A. “Dobrodetelnaya tiraniya. Klassicheskaya politicheskaya filosofiya v poiskakh novoy terminologii” [Virtuous tyranny. Classical political philosophy in search of new terminology], *Logos*, 2015, Vol. 25, No. 6, pp. 22–43. (In Russian)

Personenstandsrecht muss weiteren positiven Geschlechtseintrag zulassen. Pressemitteilung Nr. 95/2017 vom 8. November 2017.

Rassismus. Die Erfindung von Menschenrassen. Deutsches Hygiene-Museum Dresden. 19.5. 2018 – 6.1. 2019 [<https://www.dhmd.de/en/exhibitions/racism/> (accessed on 04.07.2018)]

Saint-Just, L.A. “Dukh Revolyutsii i Konstitutsii vo Frantsii, Traktat”, trans. by M.A. Bobovich [The Spirit of the Revolution and the Constitution in France. A Treatise], in: L.A. Saint-Just, *Rechi. Traktaty* [Speeches. Treatises]. St. Peterbourg: Nauka, 1995, pp. 181–251. (In Russian)

Stepin, V.S. *Tsivilizatsiya i kultura.* [Civilization and culture]. St. Peterbourg: SPbGUP Publ., 2011. 408 pp. (In Russian)

Sarrazin, T. *Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland.* München: Deutsche Verlagsanstalt. 4. Aufl., 2014. 397 S.

Sarrazin, T. *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen.* München: DVA. 11. Aufl., 2010. 467 S.

ИГРА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

В июне 2018 г. в Бишкеке в Российско-Кыргызском славянском университете прошла конференция «Игра как социокультурный феномен современности», организованная кафедрой философии науки по инициативе академика Национальной академии наук Кыргызстана А.Ч. Какеева. Ниже публикуются статьи российских участников конференции, подготовленные на основе или по мотивам их докладов.

Р.Г. Апресян

Лукас ван Лейден, Й. Хёйзинга и пространство игры

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: apressyan@iph.ras.ru

Нидерландского художника начала XVI в. Лукаса ван Лейдена и нидерландского теоретика культуры XX в. Йохана Хёйзингу связывает не только Лейден, где Лукас родился и провел почти всю жизнь, а Хёйзинга был профессором университета, но и интерес к игре. Теоретическому рассмотрению игры Хёйзинга посвятил труд “*Homo Ludens*”, до сих пор остающийся наиболее фундаментальным в этой области, а Лукас изобразил игру в нескольких своих произведениях. В статье предпринимается семантический анализ картины Лукаса «Игра в шахматы» (при сопоставительных параллелях с другими «игровыми» произведениями) и критическое прочтение ключевых пассажей книги Хёйзинги. Картина «Игра в шахматы» рассматривается с учетом предположения о наличии в ней матримониально ориентированного метанарратива, а за соотнесением художественного нарратива (сюжет картины) и метанарратива (ее предполагаемое содержание) усматривается некий супернарратив, который позволяет разглядеть в картине Лукаса определенную «концептуализацию» феномена игры, представляющую интерес в свете характеристик игры, предложенных Хёйзингой, и введенного им понятия «игрового элемента культуры». Хёйзинге принадлежит важное положение о том, что игра выполняет в культуре нормативную функцию. Но поскольку такую функцию в культуре выполняет не только игра, необходима спецификация этой функции в рамках игры, причем эта спецификация была бы тем более точна, чем более тонко дифференцировались разновидности игры, посредством которых нормативная функция осуществляется по-разному. Речь идет о таких разновидностях игры, как игра-воображение игра-представление, игра-состязание, игра-церемония, игра-испытание, игра-тренинг

и т. д. Наряду с этим необходимо различие игры как социокультурного феномена и социокультурных феноменов, содержащих игровой элемент. В основу такого различия могут быть положены именно те характеристики игры, которые выделяет Хёйзинга, и анализ степени их актуальности для игровых элементов культуры.

Ключевые слова: игра, игровой элемент культуры, Й. Хёйзинга, Лукас ван Лейден, «Игра в шахматы», Мастер Е.С., «Сад любви», М.М. Бахтин

Книга Йохана Хёйзинги «*Homo Ludens: Опыт определения игрового элемента культуры*» увидела свет в 1938 г. в нидерландском городе Лейдене – том самом, где более чем за четыре столетия до этого, в 1508 году, талантливый юный художник Лукас ван Лейден (1494–1533) создал одну из своих ранних работ – живописную картину «Игра в шахматы». Совпадение места появления двух произведений – книги Хёйзинги и картины Лукаса – случайно. Но тесная перекличка их содержания, как внешняя, по явленности предмета – игры (пусть у Лукаса это сама игра, конкретная, одна из многих, а у Хёйзинги – теоретический анализ игры как жизненного феномена), так и внутренняя, по выявляемым смыслам игры, а шире – и игрового пространства, включения в игру игроков и их нахождения в игровом пространстве, несомненна. Вместе с игроками в игровое пространство включается и наблюдающая публика. У Лукаса – три картины, изображающие игру¹; на двух из них представлены зрители. Некоторые из них – явные (или неявные) соучастники игры и непосредственно включены в игровое пространство. Некоторые своими действиями, не имеющими прямого отношения к происходящей игре, меняют ситуацию, как бы переводя игроков в другое положение. Соприсутствие игроков и зрителей в игровом пространстве, с одной стороны, опосредовано нормативностью, задаваемой игрой (которая шире собственно правил игры), а с другой – придает этому пространству дополнительное ценностное и коммуникативное содержание, которое придает игре и игровому пространству характеристики, делающие ее важным фактором функционирования культуры. Эти характеристики, как показал в своей книге Хёйзинга, свойственны не только игре, но и разным другим формам социокультурной активности, привносят в них элементы игры, делают их подобными игре и тем самым дают повод воспринимать их в качестве игры.

Присмотримся внимательнее сквозь призму опыта чтения «*Homo Ludens*» к лукасовской картине «Игра в шахматы» в сопоставлении с другими «игровыми» произведениями. Может быть, благодаря этому мы сможем лучше понять и самого Хёйзингу.

«Игра в шахматы» представляет нам завершающую стадию партии между молодыми мужчиной и женщиной. Женщина, играющая черными, осторожно взялась за фигуру и как будто бы колеблется сделать очередной ход, который, скорее всего, будет последним. Мы этого точно не знаем, поскольку перед нами не знакомые и общепринятые сегодня индийские шахматы. Только на первый взгляд кажется, что шахматная доска изображена как бы в перспективе, и по-

¹ Помимо названной картины «Игра в шахматы» – две под названием «Игра в карты», 1508–10 и 1525 гг. Принадлежность кисти Лукаса еще одной картины под тем же названием 1515–20 гг. небезосновательно ставится под сомнение: ее авторство приписывается некоему последователю художника.



Лукас ван Лейден (Лука Лейденский, 1490–1533). Игра в шахматы (1508–1510). Дерево, масло. 27×35 см. Берлинская картинная галерея. Источник: Wikimedia Commons

тому она вытянута. При том, что в картине немало условностей, вытянутость доски – не результат игры художника с проекцией. Перед нами особый вариант средневековых шахмат – это так называемые *курьерские шахматы*. А в них игральная доска действительно не квадратная, а прямоугольная – двенадцать на восемь клеток. Но, даже не разбираясь в правилах и не совсем понимая сложившуюся на доске позицию, об исходе партии мы догадываемся по виду партнера. В руке у женщины, по-видимому, тура, или ладья (функционал

которой в курьерских шахматах совпадал с функционалом современной ладьи²), и она направлена против самой крупной фигуры, т. е. короля. Мужчина понимает, что сейчас ему объявят шах, и это будет мат. Он не смотрит на доску. Глаза его чуть прищурены и, кажется, замутнены. Его взор устремлен куда-то в сторону. Сняв головной убор, он чешет затылок. На его лице досада.

На картине, помимо игроков, еще десять персонажей, и характером своего взгляда наш незадачливый игрок контрастирует со всеми. У двух персонажей мы не видим глаз. У трех, включая женщину за шахматной доской, глаза устремлены на доску, и из-под опущенных век мы их не видим. Но глаза остальных шести нам видны – они широко раскрыты, взгляд их ясен.

По мнению некоторых комментаторов, в шахматной партии сошлись жених и невеста, окруженные родными³. Так что игра, похоже, носит церемониальный характер. Исходя из этого, можно сказать, мизансцены в верхних углах картины представляют родственников со стороны жениха и невесты. Это неявное содержание, точнее, *метасодержание*, картины вполне правдоподобно. Шахматная игра в эпоху позднего Средневековья нередко рассматривалась как аналогия куртуазной игры. По мнению И.М. Вельдмана, Лукас воспроизвел в этой картине давний и в то время довольно распространенный сюжет, известный, в частности, по гравюре «Сад любви с шахматами» (1460-е) немецкого художника XV в., известного как Мастер Е.С.⁴ Можно сказать, что

² См.: Murray H.J.R. A History of Chess. Oxford, 1913. P. 483–485.

³ К сожалению, источник этого мнения, которое приводится в разноязычных статьях, посвященных лугасовской «Игре в шахматы» в Википедии (среди которых русский вариант – самый пространный), установить пока не удалось. Между тем Я. Питерс ничего такого в картине не находит, видя в представленной Лукасом сцене именно то, что на ней изображено: «группу неразговорчивых и разобщенных представителей среднего класса, собравшихся вокруг обычной шахматной игры» (Peeters J. Lucas van Leyden // On Familiar Things. Пост 25.09.2008. URL: <http://onfamiliarthings.blogspot.com/2008/09/lucas-van-leyden.html> [дата обращения: 21.06.2018]).

⁴ Об этом произведении см.: Moxey K.P.F. Master E. S. and the folly of love // Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art. 1980. Vol. 11. No. 3/4. P. 125–148. Об образе сада любви см.: Свирида И.И. Метаморфозы в пространстве культуры. М., 2009. С. 91–95.

композиции этих произведений отчасти схожи: в середине шахматные игроки, женщина и мужчина, и две группы, в гравюре Мастера Е.С. – две пары, очевидно, разыгрывающие свои – куртуазные – партии, изображенные с обеих сторон от играющих в шахматы. Мастер Е.С. насытил гравюру эротической символикой.

Лукас перенес сцену игры из «сада любви» в среду среднего класса. Но, придав ей явные черты поединка, он все-таки сохранил знакомый для его зрителя эротический подтекст⁵. Измененной оказалась коннотация этого подтекста – от куртуазности к матриониальности.

По словам искусствоведа, в картине Лукаса «зрители, окружив стол, каждый по своему выражают отношение к происходящему»⁶. Это касается фигур в центре. Если же присмотреться к персонажам по краям картины и выражениям их лиц, нетрудно заметить, что они, наоборот, выглядят довольно безучастными к происходящему за шахматной доской. Они беседуют, каждый в своем кругу. Точнее, и в группе слева, и в группе справа говорит один, как можно судить по приоткрытому рту, а другие слушают его. Насколько внимательно, мы можем судить только по правой компании, где говорящего мы видим в три четверти сзади, зато к нам повернута в фас слушающая его женщина с сосредоточенным взглядом. В компании слева нам хорошо виден говорящий мужчина, лица же его собеседников практически скрыты от нас. Таким образом, будучи центром изображения на картине, игра в том сюжете, который представляет картина, является лишь частью некой единой диспозиции, и сложившийся в игре расклад сил не имеет к ней прямого отношения.

Может показаться, что у Мастера Е.С. и у Лукаса находится подтверждение, фактически иллюстративное, одной характеристики игры, которую дал М.М. Бахтин. В сравнении с искусством особенность игры Бахтин видел в «принципиальном отсутствии зрителя» (как и автора). Это высказывание иногда привлекается исследователями игры для ее характеристики как действия, именно не предполагающего зрителя. Но Бахтин делает важные уточнения: во-первых, игра не предполагает зрителя «с точки зрения самих играющих» и, во-вторых, не предполагает зрителя, «находящегося вне игры»⁷. Еще одно замечание указывает на то, что речь идет об игре-воображении, а не игре-изображении, хотя это и выражено в довольно категоричных словах: «вообще игра



Мастер С.Е. Сад любви с шахматами (1460-е гг.), Ксилография. 16,8x21,0 см. Гравюрный кабинет, Берлин. Источник: Wikimedia Commons

⁵ Veldman I.M. The formative years of Lucas van Leyden (1506–08): visual sources and the question of patronage // Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art. 2012. Vol. 36. No. 1/2. P. 23.

⁶ Васильева Н. Нидерландская живопись XVI в. М., 2008. С. 49.

⁷ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1. М., 2003. С. 148–149.

ничего не изображает, а лишь воображает»⁸. Однако следует иметь в виду, что Бахтин в полемической соотнесенности с экспрессивной эстетикой обсуждает игру театральную. И в связи с этим касается игры ребенка – именно игры-воображения, в которой ребенок внутренне перевоплощается в того или иного персонажа. В примере Бахтина это «мальчик, играющий атамана разбойников». Он самодостаточен, он не нуждается в зрителе, разве что зрителем оказывается другой мальчик, изображающий путешественника (на которого предстоит напасть разбойнику)⁹. В игре детей порой в самом деле нет и не ожидается никаких зрителей, тем более внешних зрителей, которые, как показал Й. Хейзинга как раз на примере детской игры-воображения, способны своим значимым присутствием разрушить внутреннюю связность игры, а то и игру целиком¹⁰. Но Бахтин вроде бы разводит игру и представление. Игра – это деятельность играющих, а представление – художественное действие со своим эстетическим смыслом. Для Бахтина очевидно, что театральная игра невозможна без зрителя (хотя бы предполагаемого зрителя).

Но не только театральная. Вот и в рассматриваемых нами художественных произведениях мы видим, наряду с игроками, и других персонажей. Но они различны в своем отношении к изображенной игре и игрокам. Некоторые из них заняты своим делом или как будто бы заняты своим делом, и среди них есть такие, которые сами играют, но игра у них другая. Кто-то активно наблюдает за игрой, кто-то безучастен, а кто-то готов и включиться в нее, вопреки имеющимся правилам. Так, из двенадцати персонажей картины Лукаса как будто лишь четверо – двое игроков и двое наблюдателей – непосредственно соотнесены художником с игрой. Один из наблюдателей чуть ли ни играет. Он как бы ведет своей рукой руку женщины, взявшей туру, чтобы сделать решающий ход. Другой наблюдатель внимателен, но отстранен. Если принять версию, что перед нами предбрачная встреча двух семей, резонно предположить, что наблюдающие за игрой – отцы жениха и невесты. В пользу этого указывает близость цветов головных уборов: у женщины и почти участвующего в игре наблюдателя темные головные уборы, у незадачливого игрока и пожилого наблюдателя – терракотовые. Если присмотреться, цвет головных уборов стоящих по краям персонажей различается аналогичным образом: темный – у мужчины со стороны невесты и терракотовый – у мужчины со стороны жениха. Внешне, в изображении Лукаса, они не соотнесены с игрой. Но в метанарративном плане они – члены двух семей. Представители каждой семьи, в лице предположительных отцов жениха и невесты, вовлечены в игру и тем самым обеспечивают соотнесенность с игрой всех персонажей картины. Это тем более так, поскольку мы решили, что партия в шахматы – часть более общей игры – некой предбрачной церемонии, и самим фактом встречи и сбора все персонажи являются ее участниками.

⁸ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 149.

⁹ Там же.

¹⁰ По рассказу друга Хейзинги, когда он, застав своего четырехлетнего сына за игрой в поезд (сынишка, изображая паровоз, деланно пыхтел, расположившись впереди выстроенного им ряда стульев-вагонов), поцеловал его, сын отреагировал: «Папа, не надо целовать паровоз, а то вагоны подумают, что все это не взаправду» (Хейзинга Й. Homo Ludens: Опыт определения игрового элемента культуры / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д.В. Сильвестрова; коммент., указ. Д.Э. Харитоновича. СПб., 2011. С. 32).

В продолжение этого обсуждения посмотрим кратко на другую работу Лукаса ван Лейдена, созданную почти одновременно с началом работы над «Игрой в шахматы» (или параллельно с ней) – картину «Игра в карты» (1508–1510).

Вокруг карточного стола собрались четверо – две женщины и два мужчины. Игра в разгаре; кому-то везет, кому-то не очень; кто-то спокоен, кто-то встревожен. Игра идет на деньги, и, как видим, это придает ей особенную страсть. И со страстью игры тесно соседствует эротическая страсть. Хотя при том, что страстью игры охвачены почти все, эротическую страсть не может скрыть лишь один из персонажей – крайний слева мужчина. Он взялся помогать даме в игре. Но в то время как левой рукой он разворачивает карты в ее руке, чтобы лучше их рассмотреть, правой рукой он нетерпеливо обнимает (скажем так) даму, и она не может не отвлечься на этот его жест. Помощники или советчики-«секунданты» расположились за каждым игроком. Двое из них активно включены в игру, двое кажутся апатичными. Они – и внимательные зрители, и участники. Последнее вряд ли предполагается правилами какой-либо карточной игры.

Мы видим, что игровые сцены, а за ними и игровые пространства как двух картин Лукаса, так и гравюры Мастера Е.С. разнятся по характеру отношений между игроками и другими персонажами сцен – от безучастности и отстраненности до полной приобщенности к игре.

В «Игре в шахматы» мы можем разглядеть и динамичную перемену в положении одного из персонажей. В этой картине лишь четверо из двенадцати находятся в движении. Состав этой четверки несколько иной, чем той, что описана выше. Вместо бесстрастного наблюдателя (со стороны жениха) в ней оказывается мужчина в венецианском, как принято считать¹², костюме. Он вроде бы не следит за игрой. Но это кажущееся впечатление. Скорее всего, он только что оторвал свой взор от шахматной доски; его глаза обращены к игроку, и, похоже, он сам весь устремлен к нему. Он из семьи невесты и движется с той стороны, где находятся другие ее члены. Деликатно отодвигая правой рукой вовлеченного в игру пожилого мужчину (и это единственное на картине телесное соприкосновение между персонажами), он хочет приблизиться к проигрываю-



Лукас ван Лейден. Игра в карты (1508–1509)¹¹. Дерево, масло. 55,2х60,9 см. Национальная галерея искусств. Вашингтон. Источник: Wikimedia Commons

¹¹ М.Й. Фридляндер атрибутирует эту работу 1520 г. (*Friedländer M.J.* Early Netherlandish Painting. Vol. X: Lucas van Leyden and Other Dutch Masters of His Time. Leyden: A.W. Sijthoff; Brussels, 1973. P. 84).

¹² См. ремарку на этот счет К. Тейлор: [*Taylor K.*] Lucas van Leyden's The Chessplayers – hats and trade // *Clothing the Low Countries: Researching and re-creating, Flemish and Netherlandish clothing from 1480–1620*. Пост 24.04.2012. URL: <https://dutchrenaissanceclothing.com/2012/08/lucas-van-leydens-the-chessplayers-hats-and-trade/> [дата обращения: 21.06.2018].

щему. Вряд ли чтобы помочь – исход игры уже ясен, но, наверное, чтобы подержать и тем самым нейтрализовать впечатление от поражения, нанесенного его семьей. Если победа одной стороны и поражение другой (обстоятельство всего лишь игры) разъединяет семьи, то это сочувствующее движение мужчины в венецианском костюме призвано объединить их (вопреки игре, «поверх» ее). Его взгляд, устремленный к неудачливому игроку, – единственный во всей картине, который связывает два клана.

В представленной Лукасом сцене это – еще одна примечательная для нас деталь, которая способна переменить первое впечатление зрителя относительно сюжета картины. По сути, «Игра в шахматы» в символической форме демонстрирует включенность игры в жизненное пространство и вместе с тем опосредованность жизненного пространства игрой.

В гравюре Мастера Е.С. уже есть намек на такое опосредствование. Но в отличие от «Игры в шахматы» – картины, изображение которой вполне может быть отнесено к бытовому жанру, шахматная игра в «Саде любви» сама выступает иносказанием – аллегорией тех куртуазных состязаний, которые разворачиваются на наших глазах по сторонам от шахматной партии. Если представить, что и у Лукаса шахматная партия выступает аллегорией предполагаемых (предвосхищаемых) отношений между игроками, то обнаружившаяся несостоятельность мужчины в проигранной им партии и растерянность, явно отразившаяся на его лице, могут указывать на более чем неблагоприятную перспективу будущего брака. Игра таким образом оказывается ключом к пониманию жизни. Но не в меньшей степени таковым предстает и внеигровое (хотя и опосредованное игрой) коммуникативное действие – порыв мужчины в венецианском костюме к проигравшему с целью (как мы предположили) поддержать его.

Последнее допущение возможно при условии признания еще большей сложности содержания картины Лукаса. Выше было вскользь отмечено наличие в ней нарратива, передаваемого собственно изображенной в произведении сценой, и метанарратива, вчитываемого в изображение на основе опыта созерцания и понимания произведений искусства, в частности, той эпохи, к которой относится творчество замечательного нидерландского художника. Такое переосмысление образного состава картины уже само по себе оказывается игрой, в которой рефлексивный зритель отрывается от данности сцены и наполняет ее неочевидными (в особенности для зрителя иной культурной среды и ценностных систем) смыслами. Эта игра продолжается в выходе за рамки здесь-и-сейчас открывающегося содержания картины – в некий *супер-нарратив*, сообщающий нам нечто об игре вообще. Именно на этом уровне Лукас оказывается конгениальным Хейзинге.

Вспомним характеристику сцены, изображенной на картине Лукаса, данную Я. Питерсом: неразговорчивая публика собралась вокруг обычной шахматной партии. Однако, если признать, не отрицая лугасовский реализм, церемониальный характер изображенной им игры, она, будучи обычной в качестве элемента стандартной церемонии, несомненно, необычна для той конкретной пары, которая встречается за шахматной партией. Эта игра – то ли «испытание», то ли символическое преддверие к вступлению в брак. Тем более игра необычна как аллегория иных отношений, в традиционной сим-

волике – куртуазных, у Лукаса – куртуазно-матримониальных отношений. *Необычность* – одна их важнейших характеристик, выделяемых Хёйзингой в игре: «Игра не есть “обыденная” или “настоящая” жизнь. Это выход из такой жизни в преходящую сферу деятельности с ее собственным устремлением»¹³. Он говорит о необычности игры, наряду с ее духовностью, свободой, самоценностью (эстетичностью), незаинтересованностью. Все эти характеристики внутренне связаны и, можно сказать, являются разными сторонами одного и того же: игра не детерминирована – она не задана социальными отношениями и обязательствами, она не побуждается материальными интересами. «...Она, – говорит Хёйзинга, – стоит вне процесса непосредственного удовлетворения нужд и страстей»¹⁴. Разумеется, отдельными индивидами формат игры может использоваться в прагматических целях как средство социальной адаптации, политического влияния, решения меркантильных задач (Хёйзинга упоминает такого рода моменты, как проявления неспецифического использования игры и игровых навыков). Но не в этом сущность и социокультурная функция игры, а в неповторимом ощущении *«инобытия»* в сравнении с *«обыденной жизнью»*¹⁵.

Еще одной важной характеристикой игры, согласно Хёйзинге, является ее ограниченность в пространстве и времени. Это упорядоченное пространство и отмеренное время. Порядок и мерность игры делают ее потенциальным объектом эстетического отношения, более того, располагают игру в области эстетического. Для Хёйзинги красота, эстетичность – актуальные черты любой игры. Но если принять во внимание им же приведенное перечисление возможных локализаций игры – «арена, игральный стол, магический круг, храм, сцена, киноэкран, судебное присутствие»¹⁶, – то станет ясно, что эстетичность игры – потенциальна. Причем далеко не всякая игра потенциально эстетична. Игроки могут быть неумелыми или неподготовленными; игра от этого не перестанет быть игрой, но красивой она с такими игроками не станет. Не все то, что воспринимается как игра (в приведенном перечне) оказывается той самой игрой, которая может, не противореча здравому смыслу, предстать воплощением эстетического, тем более совершенства. В наибольшей степени это касается «судебного присутствия», в особенности если речь идет об уголовном суде. Для кого-то (прежде всего для адвоката, в некоторой степени – для обвинителя и для судьи; но они по логике своего положения участвуют в суде главным образом ради утверждения справедливости, и им не до игры) судебное присутствие – площадка для игры-состязания, игры-самореализации, а для кого-то (а именно подсудимого) она – место исполнения судьбы, воплощения несвободы, угрозы благополучию, даже жизни. Последнее не только лишает судебное состязание «игривости», а также перспективы оказаться гармоничным и совершенным в эстетическом смысле слова, но и сокращает возможности квалификации его в качестве игры.

Если говорить об ограничениях атрибуции игры, то они распространяются также и на упомянутый Хёйзингой храм, в котором или около которого совершается священнодействие. Храмовая служба, несомненно, может быть

¹³ Хёйзинга Й. Homo Ludens. С. 32.

¹⁴ Там же. С. 33.

¹⁵ Там же. С. 59.

¹⁶ Там же. С. 34.

красивой, эстетически совершенной. Она может быть проведена строго по правилам и в этом смысле идеально. Она может быть и исполнена священнослужителем с особым вдохновением, что позволит говорить о ней как о прекрасной даже независимо от того, насколько безукоризненно был воспроизведен процедурный канон. Помимо, даже независимо от этого, она может вызывать у прихожан, участвующих в службе, впечатление творящегося на их глазах благолепия. Но дает ли это основание говорить о церковной службе как об игре? В обобщающем описании игры Хёйзинга говорит о ней как о «некой свободной деятельности, которая осознается как “ненастоящая”»¹⁷. Если предположить, что в службе для участвующих в ней нет ни грана «понарошки», она «всамделишна» во всем, она самая что ни на есть настоящая, то невозможно понять, каким образом храм оказывается у Хёйзинга в ряду такого рода мест, в которых разворачивается в разных своих формах игра.

Хёйзинга не был первым, кто сделал игру предметом теоретического анализа. Он не только признает, что об игре говорили и до него, но упоминает, кажется, всех предшествующих мыслителей, так или иначе высказывавшихся об игре. Однако особая теоретическая заслуга Хёйзинга состоит в том, что он представил игру как *базовую структуру* культуры. «...Подлинная культура, – говорит он, – не может существовать без некоего игрового содержания...»¹⁸. Это утверждение имеет важное продолжение, расширяющее присущий игре функционал: «...культура предполагает некое самоограничение и самообуздание, некую способность не воспринимать свои собственные устремления как нечто предельное и наивысшее, но видеть себя помещенной в некие добровольно принятые границы. Культура все еще хочет, чтобы ее в некотором смысле играли – по взаимному соглашению относительно определенных правил. Подлинная культура требует всегда и в любом отношении *fair play* [честной игры], а *fair play* есть не что иное, как выраженный в терминах игры эквивалент добропорядочности»¹⁹.

В той мере, в какой игра обеспечивает своими средствами самоограничение и самообуздание культуры, она предстает *функцией* культуры, а именно нормативной функцией культуры. Однако игра не является исключительным или даже определяющим средством, обеспечивающим эту функцию культуры. На это тем более следует обратить внимание, что Хёйзинга, выделяя те или иные общие характеристики игры, фокусирует внимание на разных видах игры, по отношению к которым степень релевантности выделяемых общих характеристик оказывается неодинаковой. Характер перечисления им признаков игры и то, каким образом они ассоциируются с теми или другими видами игр, побуждают задуматься о необходимости *типологической дифференциации* феномена игры, без которой последовательная его репрезентация оказывается затруднительной. Не имея возможности остановиться на этом вопросе, отметим лишь, что типологическая дифференциация феномена игры потребует спецификации различных видов игры – игры-воображения, игры-представления, игры-состязания, игры-церемонии, игры-испытания, игры-тренинга и т. д., – причем в отдельных случаях столь тонкую, что общее рассуждение об игре вообще может оказаться просто тривиальным.

¹⁷ Хёйзинга Й. Homo Ludens. С. 32.

¹⁸ Там же. С. 291.

¹⁹ Там же. С. 291–292.

На примере приведенного выше перечня выделенных Хёйзингой локусов игры, среди которых оказались храм и суд, хорошо видно, что игра как социокультурный феномен оказывается совмещенной в одном ряду с такими социокультурными феноменами, в которых наличествует игровой элемент. Этим можно объяснить возникновение смысловых напряжений при сопоставлении с теорией игры Хёйзинги разнообразной практики того, что сам Хёйзинга называет игровым элементом культуры. Местами Хёйзинга так описывает игру, что она предстает игровым элементом культуры, и так описывает игровой элемент культуры, что он предстает в виде игры как таковой. Посредством чего культура выполняет нормативную функцию – посредством игры или игровых элементов, содержащихся в неигровых социокультурных формах, остается неясным.

Напряжение между игрой и игровым элементом культуры столь сильно, что впору ставить вопрос о разделении *игры* и *игрового элемента культуры* в качестве предметов теоретического рассмотрения. Игровой элемент указывает на наличие отдельных характеристик игры в том или ином социокультурном явлении. Это такие характеристики, как, например, состязательность и соперничество, стремление к доминированию (в игре это стремление полностью реализуется в победе, выигрыше), имитативность и «невсамделишность» действий, двусмысленность, нормативность (и одновременно кажущаяся ее произвольность), разнопозиционность присутствующих в ситуации игры²⁰ и т. д. Игровой элемент может обнаруживаться также в преследовании деятелем в институционализированной (социально значимой деятельности) ситуативных интересов, слабо связанных, а то и не связанных вовсе с институтом, в рамках которого и по поводу которого осуществляются действия (с целями, устойчиво ассоциируемыми – обществом, референтными или заинтересованными лицами – с данной социально значимой деятельностью). Наличие в некоем социокультурном феномене игрового элемента не делает этот феномен игрой, хотя анализ того, каким образом игровые элементы проявляются в тех иных неигровых феноменах, может способствовать пониманию природы игры и ее функционала.

В качестве одной из характеристик игры Хёйзинга называл ее феноменальную и функциональную локализованность. В этом плане игровой элемент радикально отличен от игры присущей ему феноменальной и функциональной дисперсностью.

Различие между игрой и игровым элементом хорошо просматривается в картине Лукаса «Игра в шахматы». На уровне художественного нарратива мы имеем дело с игрой – игрой в шахматы. Но хотя картина названа «Игра в шахматы» и посвящена именно этому, нам не понять ее без учета метанарратива, который обнаруживается в просматриваемом за ситуацией, изображенной художником, конкретно-историческом и социокультурном контексте. В этом плане игра в шахматы оказывается моментом, причем не определяющим, церемонии, которая необычна для участников, но обычна в силу существующей традиции, представляет собой обычай. Церемония – действие, осуществляющееся на полном серьезе, имеющее в виду реальные жизненные цели, и присутствующие в церемонии игровые элементы не превращают саму церемонию в игру.

²⁰ В игре разнопозиционность доходит до различия типа «актеры»/«исполнители» – «зрители»/«слушатели».

В игре как таковой игроки не всегда равны и сбалансированы по своему ситуативно-игровому статусу из-за различия в игровых навыках и умственных способностях (особенно востребованных в интеллектуальных играх). Играющие могут быть по-разному включены в игру, по-разному видеть игру и по-разному представлять себя в ней, по-разному восприниматься наблюдателями. Но эти различия замкнуты в игре, в ее отдельной партии или встрече, в отдельном матче. Все эти особенности могут иметь место и в событиях, ситуациях, отношениях, содержащих игровые элементы, но, будучи игровыми элементами в функциональном плане, они оказываются действительными характеристиками в субстанциональном плане. В отличие от игры, участники неигровых событий и ситуаций, пусть и содержащих игровые элементы, могут восприниматься в качестве игроков даже тогда, когда сами себя игроками не чувствуют (к примеру, в случае, как выше мы видели, с судебным присутствием) и рассматривают происходящие события и возникающие ситуации как часть реальной жизни. Это главное, что отличает игровые элементы от игры: события и ситуации, содержащие игровые элементы, не отделены от общего процесса жизни, но представляют ее проявления.

Йохан Хёйзинга задал столь мощный дискурс игры, что использование в этом дискурсе предложенного им языка еще долго будет доминирующим. Однако необходимо отдавать себе отчет в различии природы игры как таковой и игрового элемента культуры, чтобы сохранить за дискурсом игры смысловую определенность и точность.

Список литературы

Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М.М.* Собр. соч. Т. 1. М.: Рус. словари; Яз. славян. культуры, 2003. С. 69–264.

Васильева Н. Нидерландская живопись XVI в. М.: Белый город, 2008. 128 с.

Свирида И.И. Метаморфозы в пространстве культуры. М.: Индрик, 2009. 404 с.

Хёйзинга Й. Homo Ludens: Опыт определения игрового элемента культуры / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д.В. Сильвестрова; коммент., указ. Д.Э. Харитоновича. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. 416 с.

Friedländer M.J. Early Netherlandish Painting. Vol. X: Lucas van Leyden and Other Dutch Masters of His Time. Leyden: A.W. Sijthoff; Brussels: La Connaissance, 1973. 109 p. + 127 plates.

Moxey K.P.F. Master E.S. and the folly of love // *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art.* 1980. Vol. 11. No. 3/4. P. 125–148.

Murray H.J.R. A History of Chess, Oxford: Oxford University Press, 1913. 900 p.

Peeters J. Lucas van Leyden // On Familiar Things. Пост 25.09.2008. URL: <http://onfamiliarthings.blogspot.com/2008/09/lucas-van-leyden.html> (дата обращения: 21.06.2018).

Taylor K. Lucas van Leyden's The Chessplayers – hats and trade // *Clothing the Low Countries: Researching and re-creating, Flemish and Netherlandish clothing from 1480–1620.* Пост 24.04.2012. URL: <https://dutchrenaissanceclothing.com/2012/08/lucas-van-leydens-the-chessplayers-hats-and-trade/> (дата обращения: 21.06.2018).

Veldman I.M. The formative years of Lucas van Leyden (1506–08): visual sources and the question of patronage // *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art.* 2012. Vol. 36. No. 1/2. P. 5–34.

Lukas van Leyden, J. Huizinga, And the Space of Play

Ruben G. Апресян

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: <mailto:apressyan@iph.ras.ru>

Lukas van Leyden, a Dutch artist of the early 16th century, was born in Leyden and spent there almost all his life and the 20th century Dutch scholar of the history of culture Johan Huizinga was a Professor of Leyden University for more than three decades. What they have in common is not only the city of Leyden, to which they belong, but their interest in the play. Huizinga proposed a theoretical account of the phenomenon of play in *Homo Ludens*, a book, which has remained to be the most fundamental in the field till our days and Lukas depicted a play in a number of his art works. The paper is intended to effect a semantic analysis of Lukas' painting, *Chess Players* (in parallel with some other play depicting art works), and critical reflection on some key passages of Huizinga's book. The painting, *Chess Players*, is reviewed against the assumption of presence a matrimonial oriented meta-narrative in it. A correlation of the painting's narrative (given in a plot) and meta-narrative (the painting's assumed content) leads to a super-narrative, which allows to figure out in Lukas' work a kind of "conceptualization" of a phenomenon of the play, which is peculiarly interesting in regard to the features of the play in Huizinga's theory of play and a notion of 'play-element in culture', which he coined. Huizinga proposed an influential idea, according to which the play has a normative function in culture. So far, this function does not belong to the play only, one should specify it in the context of the play, better on a basis of deeper differentiation of various plays performing the normative function in diverse ways. This deals with such kinds of play as play-competition, play-ceremony, play-examination, play-training, and so forth. Additionally, a discrimination of the play as sociocultural phenomenon and phenomena which contain play-element is needed. A set of the play features, which Huizinga figured out, and their relevance to play-elements in culture should be accepted as a basis of such discrimination.

Keywords: play, play-element in culture, J. Huizinga, Lukas van Leyden, *Chessplayers*, Master E.S., *Love Garden*, M.M. Bakhtin

References

Bakhtin, M.M. «Avtor i geroj v ehsteticheskoy deyatel'nosti» [The author and the hero in aesthetical activity], in: Bakhtin, M.M. *Works*. Vol. 1. Moscow: Russkie slovari; Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2003, pp. 69–264. (In Russian)

Friedländer, M.J. *Early Netherlandish Painting. Vol. X. Lucas van Leyden and Other Dutch Masters of His Time*. Leyden: A.W. Sijthoff; Brussels: La Connaissance, 1973. 109 pp. + 127 plates.

Huizinga, J. *Homo ludens. Opyt opredeleniya igrovogo ehlementa kul'tury* [Homo Ludens. A Study of the Play-element in Culture] / Transl. into Russian by D.V. Silvestrov; Comments by D.E. Kharitonovitch. St. Petersburg: Ivan Limbakh Publ., 2011. 416 pp. (In Russian)

Moxey, K.P.F. "Master E. S. and the folly of love", *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, 1980, Vol. 11, No. 3/4, pp. 125–148.

Murray, H.J.R. *A History of Chess*. Oxford: Oxford University Press, 1913. 900 pp.

Peeters, J. "Lucas van Leyden", in: *On Familiar Things*. Posted on 25.09.2008. [<http://onfamiliarthings.blogspot.com/2008/09/lucas-van-leyden.html>, accessed on 21.06.2018].

Svirida, I.I. *Metamorfozy v prostranstve kul'tury* [Transformations in the space of culture]. Moscow: Indrik Publ, 2009. 404 pp. (In Russian)

Taylor, K. "Lucas van Leyden's The Chessplayers – hats and trade", in: *Clothing the Low Countries: Researching and re-creating, Flemish and Netherlandish clothing from 1480–1620*. Posted on 24.04.2012. [<https://dutchrenaissanceclothing.com/2012/08/lucas-van-leydens-the-chessplayers-hats-and-trade/>, accessed on 21.06.2018].

Vasilieva, N. *Niderlandskaya zhivopis' in the 16th veke* [The Nietherland painting in the 16th century]. Moscow: Belyj Gorod Publ, 2008. 128 pp. (In Russian)

Veldman, I.M. "The formative years of Lucas van Leyden (1506–08): visual sources and the question of patronage", *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, 2012, Vol. 36, No. 1/2, pp. 5–34.

Е.А. Коваль

Нормативность, игра, мораль: поступок «человека играющего»*

Коваль Екатерина Александровна — доктор философских наук. Средне-Волжский институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России) в г. Саранске. 430003, г. Саранск, ул. Федосеенко, д. 6; e-mail: nwifesc@yandex.ru

Статья посвящена анализу нормативной регуляции поступка «человека играющего». В частности, рассматривается взаимодействие игровой и моральной нормативности в пространстве игры. Поскольку анализируемые виды нормативности имеют разную природу, наблюдается расхождение в субъектах, объектах, способах понуждения к нормативному поведению, представлениях об источниках нормативности. В этой связи представляется возможным возникновение ситуаций, в которых нарушается один вид норм, но соблюдается другой либо нарушаются и правила игры, и нормы морали. Отдельно рассмотрен случай, когда разрушается само игровое пространство в результате действий шпильбрехера. В любом случае «человек играющий», находясь в игровом времени и пространстве, является не только ответственным игроком, но и ответственным моральным деятелем.

Ключевые слова: нормативность, нормативность игры, нормативность морали, поступок, «человек играющий», безбилетник, шпильбрехер

Особенности игровой нормативности

Несмотря на то, что игра, в отличие от иных, более «серьезных» занятий¹, осуществляется в пространстве свободы, при более пристальном рассмотрении она оказывается нормативно определенной. При этом речь идет не только об игровых соревнованиях с четкой системой правил, игровых позиций и порядка судейства. Даже игра на музыкальных инструментах, будучи свободной творческой деятельностью, осуществляется по определенным канонам.

Р. Кайуа, предлагая собственную классификацию игр, выводит за пределы нормативности такие типы игр, как *mimicry* (симуляция) и *ilinx* (головокружение)². Однако во всех типах проявляются два противоположных полюса игры: *paidia* – неконтролируемая фантазия и *ludus* – подчинение правилам. Разуме-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект 18-011-00710А «Стратегии становления личности в пространстве глобального и локального: этический аспект».

¹ Й. Хейзинга довольно убедительно доказывает, что «игра» и «серьезность» не являются антонимами.

² Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М., 2007. С. 99.

ется, в каждом игровом типе реализуется уникальное сочетание обозначенных полюсов, и если в состязательности (*agôn*) и случайности (*alea*) преобладают правила, то для симуляции и головокружения характерна *paidia* – вдохновение, импровизация и воображение. Впрочем, театр как пример симуляции вовсе не исключает правил³. Даже в некоторых играх типа *ilinx* обнаруживаются элементы нормативного (например, воздушная акробатика, канатоходство).

Похожую классификацию игр предлагает М.Н. Эпштейн, однако если Кайуа рассматривает *ludus* как метаморфозу *paidia*⁴, обозначает данные явления как противоположные полюса игры, подчеркивая их глубокую диалектическую взаимосвязь, то Эпштейн обращается к иным основаниям. Он использует понятия “play” и “game”, чтобы дифференцировать игры по такому критерию, как отношение к серьезности: игра-play является антагонистом нормативно урегулированной, детерминированной реальности, а игра-game, напротив, помогает игроку из хаотичного и непредсказуемого реального мира уйти в мир простых и четких правил⁵.

В любом случае можно говорить о нормативности как свойстве игры, которое сочетается с иными ее свойствами. Правила игры⁶, известные всем игрокам, добровольно принимаемые ими, отличаются от требований иных типов в первую очередь изменчивостью, свободой интерпретации, контекстуальностью. Есть и иные особенности нормативности игры, которые во многом определяют поступок «человека играющего», по доброй воле погружающегося в игровое время и пространство.

Представления о нормативной структуре игры возникают в раннем возрасте. Так, уже двухлетние дети демонстрируют нормативные реакции (протест, критика, объяснение правил) на нарушение правил игры, а трехлетние делают это в более явной форме⁷.

Парадоксальным образом игра, не терпящая оков реальности, необходимости, рациональности, пользы, характеризуется обязательностью правил для игроков. Степень императивности игровых норм такова, что существенные изменения в них приводят к разрушению старой игры и появлению новой. Более того, правила создают саму возможность играть, конституируют игру.

Правила не только обязательны для игроков, но и абсолютны. Абсолютность как свойство игровых норм означает, что в них нельзя сомневаться: игрок либо определяет их сам для себя, либо принимает предложенные, либо варьирует, обсуждая такую возможность с другими игроками. Если же игрока

³ Кайуа сам отмечает, что поведение «понарошку» выполняет те же функции, что и правила (см.: *Кайуа Р.* Указ. соч. С. 47).

⁴ Там же. С. 68.

⁵ *Эпштейн М.Н.* Парадоксы новизны: О литературном развитии XIX–XX вв. М., 1988. С. 281–285.

⁶ Понятия «правила» и «норма» не синонимичны (см., например: *Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Прокофьев А.В.* Феномен моральной императивности. Критические очерки. М., 2018. С. 33, 166), однако в контексте данного исследования различия между этими понятиями не имеют принципиального значения.

⁷ *Rakoczy H., Warneken F., Tomasello M.* The Sources of Normativity: Young Children’s Awareness of the Normative Structure of Games // *Developmental Psychology*. 2008. Vol. 44. No. 3. P. 875–881; *Brandl J.L., Esken F., Priewasser B. et al.* Young children’s protest: what it can (not) tell us about early normative understanding // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2015. Vol. 14. Iss. 4. P. 719–740.

принципиально не устраивают правила, он просто может не играть. Как отмечает Й. Хёйзинга, «правила игры нельзя уличить во лжи»⁸. Это означает, что игровой скептик, в отличие, например, от морального, фигура бессмысленная и невозможная.

Субъектами игровой нормативности являются не только игроки, но и зрители и арбитры (если таковые предусмотрены правилами). Правила объединяют всех субъектов игры в единое игровое пространство, а также защищают каждого игрока от произвола других игроков, наблюдателей, судей.

Не все в игре зависит от воли игроков. Есть место и игровой удаче. Особое место она занимает в разных видах игр. Если воспользоваться классификацией, предложенной Кайуа, такой тип игр, как *alea*, – это чистая игровая удача. Учитывая то, что атрибутивной характеристикой поступка является сознательный выбор деятеля, человек, играющий в *alea*, не может «поступать». Здесь игрок добровольно отказывается от своей воли и полагается во всем на волю случая, рискуя потерей определенных благ, включая саму жизнь. В иных типах игр, особенно в состязании, воля «человека играющего» во многом определяет успех игры.

Нормативные границы игры не только совпадают с границами игрового пространства, но и защищают игру от смешения с реальностью, с обычной жизнью. Такое смешение превращает состязательность в насилие, удачу в суеверие, симуляцию в сумасшествие, а головокружение в алкогольную или наркотическую интоксикацию⁹. Поэтому защита нормативности игры имеет принципиальное значение, а обеспечение игровых правил в ряде случаев институционализируется.

Игровая нормативность существует только внутри игрового пространства, но при этом она сочетается с иными видами нормативности, которые вполне могут существовать и за его пределами.

Моральная нормативность в игре

Хёйзинга, на первый взгляд, выводит игру из-под действия моральной нормативности. Однако, интерпретируя игру как явление культуры, он не мог не прийти к признанию того, что «понятия долженствования, задачи, обязанности, поначалу второстепенные, оказываются все больше с ней связанными»¹⁰. Моральные нормы становятся уже не просто инструментом для отличия игрового начала от серьезного, но, будучи связанными с определенными моральными ценностями, возвышают игру до уровня подлинной культуры. Такая культура требует честной игры, а игровое понятие «честная игра», согласно Хёйзинге, является эквивалентом нравственного понятия «добропорядочность»¹¹. Если игра отрешивается от нравственности, тогда игровое содержание культуры деградирует. Таким образом, поступок «человека играющего» регламентируется как игровыми правилами, так и нормами морали.

⁸ Хёйзинга Й. *Homo ludens*. Человек играющий. СПб., 2011. С. 281.

⁹ Кайуа Р. Указ. соч. С. 79–86.

¹⁰ Хёйзинга Й. Указ. соч. С. 32.

¹¹ Там же. С. 292.

О.Г. Дробницкий выделяет в структуре механизма нормативной регуляции три элемента: объект регуляции, форму сознания и способ «понуждения» деятеля к исполнению норм¹².

Объектом регуляции в морали выступает индивидуально-массовое поведение, поскольку «...норму невозможно мыслить иначе, как обязуя себя и других к ее исполнению»¹³. Объект регуляции в игре – такие поступки игроков, зрителей, арбитров, которые должны согласовываться с правилами.

В моральном сознании фиксируются нормы, ценности, принципы как совокупность представлений о должном и правильном. В игровом сознании содержатся представления о правилах игры, об уникальных игроках, об отдельных игровых событиях (шахматная партия, футбольный матч, судебный процесс, конкурс исполнения музыкальных произведений, спектакль и т. п.). При этом некоторые виды игры создаются здесь и сейчас, в воображении «человека играющего». Тогда речь идет не о структурированной нормативной системе, а, скорее, о фиксации эмоциональных переживаний (например, игра в дочки-матери с куклой предполагает высокую степень импровизации, но содержит также и имплицитную систему запретов: нельзя ломать куклу, избивать ее, проявлять неприязнь, ненависть и т. д.).

Понуждение к моральному поступку осуществляется посредством апелляции к моральному долженствованию, которое может быть не только самопонуждением или даже принуждением себя к должному, но и реализацией потребности в нормативном поведении. В игре способом понуждения к нормативному поведению является как внешнее (часто институционализированное) воздействие на «человека играющего» со стороны субъектов, обеспечивающих соблюдение правил, так и внутренние установки, восприятие *fair play* как личного принципа, мотивирующего игровые действия или бездействие.

Степень игровой нормативности во многом зависит от того, о каком типе игры идет речь. Если воспользоваться классификацией Кайуа, то наибольшую степень нормативности будут иметь состязательность и удача, а наименьшую – симуляция и головокружение. Степень моральной нормативности определяется скорее содержанием требований, а не типом ситуации, в которую вовлечен моральный деятель. Так, Р.Г. Апресян подчеркивает, что ценность непричинения вреда невелика, поскольку в том, чтобы не причинять вреда другим, нет никакого достоинства, это некий минимум морали, но требование непричинения вреда – сильное. И наоборот, ценность заботы несоизмеримо выше, а требование заботиться о другом – это, скорее, рекомендация¹⁴. В игре, особенно в состязании, сочетаются и игровые требования, и нормы морали с разной степенью императивности.

Небезынтересным является анализ представлений об источниках нормативности игры и морали. Представление об источнике нормативности – это способ обоснования поведения, оцениваемого как нормативное, правильное. Подробный анализ применимости различных представлений об источнике нормативности морали в сфере игровой нормативности требует отдельного исследования. Здесь же остановимся только на волюнтаристском подходе.

¹² Дробницкий О.Г. Понятие морали. Историко-критический очерк // Дробницкий О.Г. Моральная философия: избр. тр. М., 2002. С. 224–228.

¹³ Там же. С. 228.

¹⁴ Апресян Р.Г. К базовому определению морали // Филос. журн. 2014. № 1 (12). С. 87.

В волюнтаристских представлениях источником нормативности является воля законодателя. Основная проблема обоснования морали в рамках данного подхода заключается в том, что авторитет законодателя сам нуждается в обосновании. В сфере игровой нормативности острота данной проблемы существенно ниже. Ситуация, когда авторитетный субъект (взрослый, профессиональный игрок, опытный арбитр, игровое сообщество) задает и/или интерпретирует правила игры, является достаточно распространенной. И если в морали статус авторитета всегда проблематизируется из-за действия парадокса моральной оценки, то в игре такой статус может подтверждаться игровым опытом, традицией, репутацией игрока.

Поступок «человека играющего» вне зависимости от его представлений об источнике нормативности может быть как нормативным, так и ненормативным, однако санкции за совершение ненормативного поступка зависят от того, какая сфера нормативности на него распространяется.

Основными моральными санкциями являются стыд, совесть, общественное неодобрение, в то время как за нарушение правил игры возможно изгнание из игрового пространства либо временное отстранение от игры (пропуск хода, матча). Возможны ситуации, когда «человек играющий» оказывается одновременно под действием и игровых, и моральных санкций (игрок, дисквалифицированный за применение допинга, подвергается общественному осуждению и, возможно, стыдится или терзается муками совести за совершение ненормативного поступка). Игра сама очищает себя от нарушителей, в то время как у морали нет такой возможности.

Итак, можно ли поступок «человека играющего» рассматривать как моральный поступок? Как проявляется моральная нормативность в игре? Существует ли игровое пространство за пределами морали? Поиск ответов на эти вопросы обязывает учитывать множество факторов: какая интерпретация игры и какое понимание морали используется; каким содержанием наделяются понятия «нормативность игры» и «нормативность морали»; какими характеристиками наделяется «человек играющий» и так далее. В данной статье используется одно из возможных направлений поиска – анализ различных вариантов ненормативных стратегий поведения «человека играющего».

Рассмотрим четыре разных случая.

1. Нарушаются правила игры, но не нормы морали.

Примером данной ситуации являются маркетинговые игры. Чтобы получить больше прибыли, продавец должен настойчиво предлагать клиенту более дорогой продукт или ненужные ему сопутствующие покупки. Нарушая правила игры, но следуя моральному принципу «Не навреди», а возможно, даже рекомендации «Заботься» – продавец может отказаться следовать правилам «маркетинговой стратегии», рискуя при этом подвергнуться наказанию (например, коммерческие аптеки снижают зарплату фармацевтам, если те не предлагают населению дорогие аналоги лекарств).

Впрочем, принцип «минимаксимальной относительной уступки» Д. Готье-ра¹⁵ может послужить моральным обоснованием поступка, соответствующего правилам игры (например, фармацевт предлагает дорогой препарат только тем гражданам, которых оценивает по внешнему виду как состоятельных и платежеспособных).

¹⁵ См.: *Gauthier D. Morals by Agreement. Oxford, 1986.*

2. Нарушаются нормы морали, но не правила игры.

Примером ситуации такого рода являются компьютерные игры, которые можно маркировать как темные (“dark play”)¹⁶. Такие игры провоцируют игрока на осуществление неэтичных поступков (убийство, предательство, обман) ради наиболее успешной игровой стратегии.

Еще один пример – различные варианты игр, где по правилам необходимо обмануть соперников (настольная игра «Мафия» и др.). При этом нарушается моральное требование «Не лги!». Ссылка на то, что обман осуществляется в игровом пространстве и не может причинить вреда сопернику, представляется необоснованной, поскольку «человек играющий» вредит себе, получая навыки обмана, а принцип «Не навреди!» распространяется не только на Другого, но и на самого морального деятеля.

3. Нарушаются и нормы морали, и правила игры.

Данная ситуация может быть проиллюстрирована на примере проблемы безбилетников (free riders). Безбилетник хорошо знает правила, согласен с ними, но осознанно их нарушает, надеясь, что все остальные играют честно. Несмотря на то, что все осознают выгоду от кооперативного взаимодействия, безбилетник получает несравненно большую выгоду лично для себя, нарушая правила. Чтобы понудить его к нормативному поведению, недостаточно одних только рациональных аргументов. Необходимо нормативное воздействие морали, права, обычая. Однако и этого может быть недостаточно, если выгода слишком велика, а вероятность выявления безбилетника и применения к нему санкций – не слишком. Таким образом, безбилетник нарушает и правила игры, и нормы морали¹⁷.

4. Разрушается сама игра.

Далее рассмотрим случай, когда разрушается весь игровой мир, но не по объективным причинам (закончилось игровое время, ресурсы, игра наскучила и т. п.), а в результате осознанного выбора субъекта. Хейзинга называет такого субъекта шпильбрехером. Он уклоняется от игры, игнорирует правила, не признает их и тем самым «...разоблачает относительность и хрупкость того мира игры, в котором он временно находился вместе с другими»¹⁸. Шпильбрехером является тот, кто не играет, потому что трусит, тот, кто сообщает детям, что они ненастоящие индейцы, тот, кто обличает игру в глупости и абсурдности. В то же время шпильбрехер, разрушая старую игру, может обозначить пространство для новой, инициировать позитивную игровую мутацию.

Для оценки поступка шпильбрехера как правильного или неправильного часто необходимо предварительно оценить саму игру. Если игра была «плохой», то поступок шпильбрехера – должный, правильный. Если же игра была «хорошей», то шпильбрехер поступает ненормативно.

¹⁶ The Dark Side of Game Play: Controversial Issues in Playful Environments / Ed. T.E. Mortensen, J. Linderoth, A. ML Brown. L., 2015.

¹⁷ Подобная ситуация создается только тогда, когда субъект должен следовать правилу, например платить налоги. Если же речь идет о желательном, но не обязательном поведении (например, большинство пользуется Википедией, но мало кто делает пожертвование на ее развитие), то нарушается норма морали, в частности требование заботы об общем благе, но не правила игры. Этот случай был рассмотрен ранее.

¹⁸ Хейзинга Й. Указ. соч. С. 36.

С. Вольф в качестве признака хорошей игры предлагает рассматривать условие, когда играть весело (fun to play)¹⁹. Однако встречаются ситуации, когда весело играть только одному или нескольким игрокам, а остальные испытывают не столь приятные эмоции. Удачной иллюстрацией такой ситуации является троллинг: тролль, безусловно, забавляется, но участники дискуссии, в которую он вступил, страдают от его действий.

Представленный анализ сочетания нормативности игры и морали в различных вариантах поступка «человека играющего» породил больше вопросов, чем ответов. Например, остались нерассмотренными вопросы об оценке игры в контексте ненормативных этических учений, о степени универсальности или универсализуемости игровых норм, об особенностях взаимодействия в одном игровом пространстве игроков с разными моральными убеждениями и ряд других. На основании приведенных рассуждений можно сделать вывод о том, что «человек играющий» является субъектом не только игровой, но и моральной ответственности. Если homo economicus ориентируется на свои предпочтения, homo faber – на профессиональный успех и выгоду, то homo ludens – на счастье и свободу от природы, необходимости и произвола.

Список литературы

- Апресян Р.Г. К базовому определению морали // Филос. журн. 2014. № 1(12). С. 78–91.
- Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Прокофьев А.В. Феномен моральной императивности. Критические очерки. М.: ИФ РАН, 2018. 196 с.
- Дробницкий О.Г. Понятие морали. Историко-критический очерк // Дробницкий О.Г. Моральная философия: избр. тр. / Сост. Р.Г. Апресян. М.: Гардарики, 2002. С. 11–342.
- Кайуа Р. Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры / Сост., пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ (Объединен. гуманитар. изд-во), 2007. 304 с.
- Хёйзинга Й. Homo ludens. Человек играющий / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. 416 с.
- Эпштейн М.Н. Парадоксы новизны: О литературном развитии XIX–XX вв. М.: Сов. писатель, 1988. 416 с.
- Brandl J.L., Esken F., Priewasser B. et al. Young children's protest: what it can (not) tell us about early normative understanding // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2015. Vol 14. Iss. 4. P. 719–740.
- Gauthier D. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986. 378 p.
- Rakoczy H., Warneken F., Tomasello M. The Sources of Normativity: Young Children's Awareness of the Normative Structure of Games // *Developmental Psychology*. 2008. Vol. 44. No. 3. P. 875–881.
- The Dark Side of Game Play: Controversial Issues in Playful Environments / Ed. T.E. Mortensen, J. Linderoth, A. ML Brown. L.: Routledge, 2015. 272 p.
- Wolf S.R. Two concepts of rule utilitarianism // *Oxford Studies in Normative Ethics* / Ed. M. Timmons. 2016. Vol. 6. P. 123–144.

¹⁹ Wolf S.R. Two concepts of rule utilitarianism // *Oxford Studies in Normative Ethics*; ed. M. Timmons. 2016. Vol. 6. P. 135.

Normativity, Play, Morality: The Act of “Homo Ludens”

Ekaterina Al. Koval

Middle-Volga Institute (branch) of Russian State University of Justice in Saransk. 6 Fedoseenko St., Saransk, 430003, Russian Federation; e-mail: nwifesc@yandex.ru

Activity of *homo ludens* is an object of different ways of normative regulation. The article analyzes the impact of play and moral normativity on *homo ludens*. Play normativity and game normativity have similar features, but they also have different sources of normativity as well as subjects and objects of normative regulation, the degrees of normativity of play and moral norms for *homo ludens*.

The author tries to answer the questions: should *homo ludens* always follow the moral requirements in the play space? Can acts of *homo ludens* be regarded as moral? From this point of view, four cases are discussed. The acts can:

- 1) violate fair play, but comply with moral norms;
- 2) violate moral norms, but comply with fair play;
- 3) violate both fair play and moral norms;
- 4) threaten the existence of the world of play as a whole.

In the latter case, the acts evaluation of the offender (spoil-sport) depends on the play evaluation. If the spoil-sport shatters a good play, his acts are not normative. Vice versa, if the spoil-sport destroys a bad play, he does the right thing.

The author concludes that *homo ludens* in the context of play's space and time of play is not only a responsible player, but also a responsible moral agent. If his play is morally irresponsible, it fails to fulfill its cultural function.

Keywords: normativity, play normativity, moral normativity, act, homo ludens, free rider, spoil-sport

References

- Apressyan, R.G. “K bazovomu opredeleniyu morali” [Towards a core understanding of morality], *Filosofskii zhurnal* [Philosophy Journal], 2014, No. 1 (12), pp. 78–91. (In Russian)
- Apressyan, R.G., Artemyeva, O.V. & Prokofyev, A.V. *Fenomen moral'noi imperativnosti. Kriticheskie ocherki* [The Phenomenon of Moral Normativity. Critical essays]. Moscow: Institute of Philosophy Publ., 2018. 196 pp. (In Russian)
- Brandl, J.L., Esken, F., Priewasser, B. et al. “Young children's protest: what it can (not) tell us about early normative understanding”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2015, Vol 14, Iss. 4, pp. 719–740.
- Drobnitsky, O.G. “Ponyatie morali. Istoriko-kriticheskii ocherk” [The Concept of Morality. Historical Critical Essay], in: O.G. Drobnitsky, *Moral'naya filosofiya: Izbrannyye trudy* [Moral Philosophy: Selected Works]. Moscow: Gardariki Publ., 2002. pp. 11–342. (In Russian)
- Epshtein, M.N. *Paradoksy novizny: O literaturnom razvitii XIX–XX vekov* [Paradoxes of novelty. On literary development in XIX–XX centuries]. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ., 1988. 416 pp. (In Russian)
- Gauthier, D. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986. 378 pp.
- Huizinga, J. *Homo ludens. Chelovek igrayushchii* [Homo ludens. A Study of the Play-element in Culture], trans. by D. Silvestrov. St. Petersburg: Ivan Limbakh Publ., 2011. 416 pp. (In Russian)

Kayua, R. *Igry i lyudi. Stat'i i esse po sotsiologii kul'tury* [Man, Play and Games. Papers and Essays on Sociology of Culture], trans. by S. Zenkin. Moscow: OGI (Ob"edinennoe Gumanitarnoe Izdatel'stvo) Publ., 2007. 304 pp. (In Russian)

Rakoczy, H., Warneken, F. & Tomasello, M. "The Sources of Normativity: Young Children's Awareness of the Normative Structure of Games", *Developmental Psychology*, 2008, Vol. 44, No. 3, pp. 875–881.

T. E. Mortensen, J. Linderoth & A. Brown (ed.) *The Dark Side of Game Play: Controversial Issues in Playful Environments*. London: Routledge, 2015. 272 pp.

Wolf, S.R. "Two concepts of rule utilitarianism", in: *Oxford Studies in Normative Ethics*, ed. by M. Timmons, Vol. 6, 2016, pp. 123–144.

А.А. Сычев

От игры к доверию: роль игровых практик в формировании социального капитала*

Сычев Андрей Анатольевич – доктор философских наук, профессор. Национальный исследовательский Мордовский государственный университет. Российская Федерация, 430005, г. Саранск, ул. Большевикская, д. 68; e-mail: sychevaa@mail.ru

В статье рассмотрена роль игры в формировании и накоплении социального капитала как совокупности социальных норм, связей и отношений доверия. Показано, что игра, обеспечивающая первый опыт добровольного и осознанного принятия на себя нормативных ограничений, выступает первичной формой накопления социального капитала. Кроме того, отменяя или ослабляя иерархические отношения, игра способствует установлению горизонтальных связей, составляющих социальный капитал. В современном обществе количество участников групп игрового характера значительно превосходит количество участников прочих добровольческих ассоциаций и именно игра становится основным пространством формирования социального капитала. Наконец, игра стимулирует развитие доверия на различных уровнях: к соратникам, соперникам, людям в целом, самому игроку и институту игры. Автор утверждает, что, в отличие от других социальных практик, доверие в игре выступает в наиболее чистом, аутентичном виде.

Ключевые слова: игра, социальный капитал, социальные нормы, правила, социальные связи, доверие

Л. Витгенштейн, объясняя теорию семейных сходств, в качестве яркого примера многозначного понятия приводит слово «игра». Невозможно найти, утверждает он, ни одной черты, в равной степени присущей борьбе, шахматам, пасьянсу и прочим бесчисленным проявлениям игрового начала. В то же время в совокупности в них наблюдается немало взаимно пересекающихся сходств, подобных тем, которые отмечаются у членов одной семьи. Можно выявить черты отдельной игры или игр одного типа, но вероятность выработать единое определение для игры как таковой стремится к нулю. «Я могу придать понятию... строгие границы. Однако я могу пользоваться им и таким образом, что объем понятия не будет заключен в какие-то границы. Именно так мы и употребляем слово “игра”. Ибо как ограничить понятие игры? Что еще остается игрой, а что перестает ею быть? Можно ли здесь указать четкие границы? Нет»¹.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (грант 17-03-00094).

¹ *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. М., 1994. С. 112.

Следствием неопределенности понятия игры является его крайняя расплывчатость и внутренняя противоречивость. В результате некоторые сложные формы деятельности и явления, которые не удается полностью уложить в рациональные объяснительные схемы (от мифа до стратегий экономического поведения), многие исследователи склонны рассматривать в качестве игры. В итоге объем понятия оказывается настолько широким, что в него с легкостью включаются язык, культура, жизнь в целом.

Движение к пониманию неопределимого, как правило, начинается от обратного: если нельзя однозначно сказать, чем является игра, следует выяснить, чем она не является. Во многих случаях игре противопоставляются серьезность или жизнь, однако верным может оказаться и обратное: некоторые игры достаточно серьезны, а ряд ситуаций в жизни носит вполне игровой характер. Более адекватной антитезой игре представляется труд. Игра в этом ракурсе есть прежде всего «не-труд», преимущественно непродуктивная деятельность.

Трудовая деятельность предполагает создание конкретного продукта и получение материального вознаграждения за работу. В игре же человек расходует время, силы, а нередко и деньги. Если труд создает и преумножает богатство, то игра представляется, скорее, тратой ресурсов. Р. Кайуа пишет, что «в ходе ее не возникает ничего нового: не собирается урожай, не изготавливаются какие-либо изделия, не создаются шедевры, не растет капитал»².

Упомянув капитал, Кайуа имеет в виду, конечно, финансовое его выражение. Однако при рассмотрении понятия «капитал» применительно к игре целесообразно выйти за пределы границ, очерченных экономикой. Неспособность игры создавать конкретные материальные продукты не обозначает ее безрезультативности. Дух игры настолько прочно вплетен в ткань человеческой жизни, что его воздействие ощущается во всех значимых сферах культуры. Язык, право, искусство, философия пронизаны игрой, несут на себе ее отпечаток, генетически восходят к ней. Игра в этом аспекте является пространством производства не материальных продуктов, а социальных и духовных ценностей, норм и смыслов. Иными словами, капитал, который накапливается в игре, выступает не в финансовом, а в своем культурном и социальном обличьях.

Исследования известных теоретиков игры демонстрируют, что игровой дух представляет собой «одну из важнейших движущих сил, воздействующих на развитие высших проявлений культуры общества, на моральное воспитание и интеллектуальный рост индивида»³. Культура не просто пронизана игрой, она рождается из ее духа. Впрочем, для доказательства важности игры в процессе формирования культурного капитала нет необходимости делать настолько глобальные обобщения. Многие конкретные игровые практики (в их числе национальные виды спорта, обучающие игры) вполне очевидным образом аккумулируют культурный капитал и транслируют его из поколения в поколение.

Если важность игры в процессе создания культурного капитала обозначена многочисленными исследованиями, то ее роль в формировании и накоплении социального капитала специально не изучалась. Между тем даже предварительный анализ вопросов социального капитала подводит к мысли, что эта роль весьма значительна.

² Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М., 2007. С. 45.

³ Там же. С. 34.

Социальный капитал, по утверждению П. Бурдьё, «представляет собой совокупность реальных или потенциальных ресурсов, связанных с обладанием устойчивой сетью более или менее институционализированных отношений взаимного знакомства и признания»⁴. Величина социального капитала зависит от количества связей человека с другими людьми и качества этих связей. Знакомства и институционализированные нормы взаимности позволяют успешнее и быстрее решать проблемы, а сложившиеся отношения признания – значительно сокращать транзакционные издержки. Сеть знакомств и доверительные отношения позволяют экономить деньги, время и силы: например, при их наличии легче найти работу, получать деньги займы или решить бытовые проблемы, не переплачивая и не обивая пороги. Социальный капитал с этой точки зрения является капиталом в полном смысле этого слова: он копится, инвестируется, приносит доход, тратится, конвертируется в другие формы капитала – финансовый и культурный.

В структуре социального капитала выделяются три основных элемента: социальные нормы, социальные связи и отношения доверия⁵. *Социальные нормы*, определяющие обязанности людей и ожидания определенного поведения от окружающих, облегчают и упорядочивают социальное взаимодействие. При этом социальный капитал аккумулируется в тех сообществах, где нормы складываются в результате самоорганизации и принимаются добровольно, а не навязываются извне директивными методами. Важное место в структуре социального капитала занимают нормы взаимности, предполагающие учет не только своих интересов, но и интересов другого. Человек оказывает помощь другим сегодня, надеясь, что те смогут помочь ему завтра. В итоге серия альтруистичных поступков способствует увеличению общего блага, то есть в долгосрочной перспективе приносит пользу и самому альтруисту.

В игре нормы выступают в виде системы правил, основной санкцией за нарушение которых является прекращение самой игры: временное состояние «вне игры», дисквалификация игрока или окончание игры как таковой. Правила в игре являются конституирующим – они, в сущности, и создают пространство игры. Вступление в игру равнозначно обязательству соблюдать правила. Поскольку в игру вступают только свободно, то и соблюдение правил является добровольно принимаемым на себя ограничением. С этой точки зрения игра может рассматриваться как совокупность норм, способствующих накоплению социального капитала. «Игра по правилам», «честная игра», «способность играть в команде», «умение проигрывать» – нормы и принципы, первоначально возникшие в пространстве игры, но ставшие неотъемлемым элементом общечеловеческой морали.

В сущности, именно игра выступает первичной формой накопления социального капитала и потому прочно ассоциируется с детством, для которого игра – ведущий вид деятельности. Пользуясь терминами Л. Кольберга, можно говорить, что в игровой деятельности происходит переход от доконвенционального на конвенциональный уровень развития сознания. На ранних этапах развития нормы предписываются ребенку извне и даются в готовом виде – ро-

⁴ Бурдьё П. Формы капитала // Эконом. социология. 2002. Т. 3. 5. С. 66.

⁵ Патнэм Р. Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии. М., 1996. С. 211.

дители просто указывают ему, что то или иное действие запрещено или необходимо. Вступая в игру, ребенок принимает правила добровольно. Более того, часто он сам в тесном сотрудничестве с другими игроками разрабатывает эти правила. В этом смысле игра способствует не только подчинению нормам, но и совместному нормотворчеству. Норма при этом начинает осознаваться не как внешнее установление, а как добровольное и осмысленное внутреннее самоограничение. Нередко те ограничения, к соблюдению которых ребенка обычно трудно принудить (например, долгое время находиться без движения), с легкостью принимаются в рамках игры. Именно эти осознанность и добровольность норм превращают их в структурный элемент социального капитала.

Социальные связи вертикального, иерархического типа (сюзерен-вассал, начальник-подчиненный) очевидно не могут быть плодотворной почвой для функционирования социального капитала, поскольку характеризующая их асимметричность препятствует установлению солидарности и сотрудничества. Естественное пространство для воспроизводства социального капитала – горизонтальные связи. Именно такого типа связи и позволяет формировать игра. Игра разрушает или, по меньшей мере, ослабляет социальную иерархию. В игре начальники и подчиненные, люди с высоким и низким социальным статусом превращаются в равноправных партнеров или соперников, а отношения между ними до предела фамильяризируются. Не случайно в системе сообществ сетевого типа (куда можно отнести добровольческие ассоциации, гражданские объединения, общества взаимопомощи, церковные общины) заметную часть составляют группы, чья деятельность предполагает игровое взаимодействие. Среди них – дворовые команды, спортивные клубы, театральные кружки, любительские оркестры, различные группы, создаваемые ради развлечения и проведения досуга. В современном мире количество участников групп игрового характера значительно превосходит количество участников прочих добровольческих ассоциаций: научного, технического, культурного, экологического, экономического характера⁶. Иными словами, сегодня именно игра является основным пространством формирования социального капитала.

Заметную роль игры в процессе формирования различного рода сообществ с горизонтальными социальными связями можно объяснить и ее ярко выраженной социальной ориентированностью: она тем сильнее увлекает человека, чем больше предоставляет возможностей для взаимодействия с другими. В командных видах спорта необходимо согласованное взаимодействие игроков, в состязаниях требуется соперник, в театральных представлениях – зритель. Даже игра в одиночку предполагает какой-то элемент соревнования, победу над собой в прошлом. Возможно, эта тяга к коллективности унаследована от совместного культового действия, послужившего генетическим истоком игры. В этом контексте игру в современном мире можно рассматривать как компенсацию социальной атомизации, восстановление на какое-то ограниченное время ощущений солидарности, единства, определявших жизнь традиционного общества. При этом, вне зависимости от того, насколько далеко игра отстоит от реальности, все эти переживаемые ее участниками ощущения, несомненно, не условны, а в полной мере реальны.

⁶ Патнэм Р. Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии. С. 117.

Стабильно функционирующие нормы взаимности и тесные социальные связи рождают *доверие*. Ф. Фукуяма определяет его как «возникающее у членов сообщества ожидание того, что другие его члены будут вести себя более или менее предсказуемо, честно и с вниманием к нуждам окружающих, в согласии с некоторыми общими нормами»⁷. Доверие является ключевым элементом социального капитала. Сами по себе социальные связи – контакты, знакомства, родственные отношения – неспособны изменить жизнь к лучшему, если между людьми отсутствуют доверительные отношения.

Игра стимулирует развитие доверия одновременно на различных уровнях социального взаимодействия. Прежде всего она формирует доверие к соратникам: вложение спортсменом своего времени, сил, опыта, способностей в игру окупаются только в том случае, если все другие игроки будут выкладываться не в меньшей степени. Игра требует доверять и сопернику. Соперник в игре – это не враг, а оппонент, с которым необходимо взаимодействовать особым образом: уважительно и благородно.

Игра усиливает доверие и к людям в целом. Статистика показывает: у участников спортивных организаций в среднем больше друзей, чем в организациях экологического, потребительского, гуманитарного профиля, а в странах с высоким уровнем участия населения в спортивных организациях фиксируется высокий индекс доверия и наоборот⁸. Кроме того, человек должен не только доверять другим, но и оправдывать доверие к себе со стороны окружающих. П. Штомпка утверждает: «Доверие со стороны коллег по команде оказывает на игрока давление, заставляя отличиться, т. е. мы имеем дело с провоцированием соответствующего действия. Сумма этих разнородных, пересекающихся линий доверия создает общий климат или атмосферу доверия, которую мы метафорически называем духом сотрудничества либо моралью группы»⁹. Помимо этого стимулирующего доверия со стороны других и сам игрок должен доверять себе, то есть верить в свои способности, в волю к победе, в то, что он может преодолеть себя и стать лучше.

Наконец, вступая в игру, человек предполагает, что другие ее участники будут играть по правилам и соблюдать определенные моральные нормы. В иных случаях нет никакого смысла продолжать игру. Наличие доверия к институту игры является одним из факторов укрепления доверия и к другим социокультурным институтам, тем более что многие из них (как наглядно показал Й. Хейзинга) демонстрируют генетическую близость к игре.

Различие между типами доверия зависит не только от характера объекта, но и от условий, в которых формируется социальный капитал. Доверие, которое зарождается в команде игроков, по ряду параметров отличается от доверия, возникающего в закрытых группах (например, землячествах или сектах). Оно позволяет выйти за рамки узкогрупповой идентичности, способствуя налаживанию контактов не только между «своими», но и между членами различных социальных групп. Кроме того, оно отличается от доверия, возникающего в прочих видах деятельности, четко ориентированных на внешние цели (при-

⁷ Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004. С. 52.

⁸ Delaney L., Keaney E. Sport and Social Capital in the United Kingdom: Statistical Evidence from National and International Survey Data. Dublin, 2005.

⁹ Штомпка П. Доверие – основа общества. М., 2012. С. 155.

быль, власть и т. д.). Доверие, возникающее в игре, – это чистое доверие, не замутненное никакими соображениями выгоды и внешними обстоятельствами. Наконец, игровое доверие отличается многообразием ситуаций своего проявления. Игра позволяет разыгрывать многочисленные сценарии, включая те, которые в реальной жизни маловероятны или вовсе невозможны. Это, помимо прочего, позволяет высветить каждого игрока во всех возможных ракурсах и понять, что он представляет собой реально – без чинов, рангов, званий и прочих внешних атрибутов. И если игрок все же сумеет завоевать доверие окружающих, то это будет именно то доверие, которого он действительно достоин.

Список литературы

- Бурдые П.* Формы капитала // Эконом. социология. 2002. Т. 3. № 5. С. 60–74.
- Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. М.: Гнозис, 1994. С. 75–320.
- Кайуа Р.* Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М.: ОГИ, 2007. 304 с.
- Патнэм Р.* Чтобы демократия сработала. Гражданские традиции в современной Италии. М.: Ad Marginem, 1996. 288 с.
- Фукуяма Ф.* Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М.: АСТ, 2004. 730 с.
- Штомпка П.* Доверие – основа общества. М.: Логос, 2012. 440 с.
- Delaney L., Keaney E.* Sport and Social Capital in the United Kingdom: Statistical Evidence from National and International Survey Data. Dublin: ESRI, 2005. 42 p.

Play, Social Capital, Trust

Andrey A. Sychev

National Research Mordovia State University. 68 Bolshevitskaya Str., Saransk, 430005, Russian Federation; e-mail: sychevaa@mail.ru

The article discusses the role of play in the formation and accumulation of social capital understood as an aggregate of social norms, social networks and trustworthiness. It is shown that play is the primary space of accumulation of social capital. The child in play learns how to observe voluntarily regulations and create social norms. In addition, play, familiarizing relations and destroying hierarchical structures, contributes to the formation of horizontal networks supporting social capital. For this reason, play today is the main space for social capital building. Finally, play stimulates the development of various levels of trust: to co-players, opponents, people in general, player and the institution of play. The latter, in its turn, helps to enforce credence to other social institutions.

The author shows that the difference between types of trust depends on the conditions in which social capital is formed. The trust built in the situation of play differs from the trust built in other activities and in closed group. Play trust is the trust in its pure form, not mixed with cost-benefit considerations and external circumstances. It goes beyond the narrow-group (ethnic, confessional, gender, etc.) identity, helping to establish good relations between members of different social groups. In addition it allows playing numerous scenarios, including those that are unlikely to happen or even completely impossible in real life. It helps to highlight each player from all possible angles and to understand whether he or she is really trustworthy.

Keywords: play, social capital, social norms, rules, social networks, trust

References

- Bourdieu, P. "Formy kapitala" [Forms of capital], *Ekonomicheskaya sotsiologiya*, 2002, Vol. 3, No. 5, pp. 60–74. (In Russian)
- Caillouis, R. *Igry i lyudi* [Man, Play and Games]. Moscow: OGI, 2007. 304 pp. (In Russian)
- Delaney, L., Keaney, E. *Sport and Social Capital in the United Kingdom: Statistical Evidence from National and International Survey Data*. Dublin: ESRI, 2005. 42 pp.
- Fukuyama, F. *Doverie: sotsial'nye dobrodeteli i put' k protsvetaniyu* [Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity]. Moscow: AST, 2004. 730 pp. (In Russian)
- Putnam, R. *Chtoby demokratiya srabotala. Grazhdanskie traditsii v sovremennoi Italii* [Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy]. Moscow: Ad Marginem, 1996. 288 pp. (In Russian)
- Sztompka, P. *Doverie – osnova obshchestva*. [Trust as Foundation of Society]. Moscow: Logos, 2012. 440 pp. (In Russian)
- Wittgenstein, L. "Filosofskie issledovaniya" [Philosophical investigations], in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical Works]. Moscow: Gnozis, 1994, pp. 75–320. (In Russian)

Н.В. Жадунова

Игра как стратегия становления личности в пространстве глокального*

Жадунова Наталья Владимировна – кандидат философских наук. ФГБОУ ВО «МГУ им. Н.П. Огарева». Российская Федерация, 430005, г. Саранск, ул. Большевикская, д. 68/1; e-mail: zhadunovan@mail.ru

В процессе игры с ее импульсивностью, спонтанностью, «непредумышленностью» происходит освоение человеком мира во всем многообразии его связей, усвоение норм, которые необходимы для жизни среди себе подобных. В игре формируются и выявляются ключевые стратегии становления личности в современном обществе. Концепция игры, предложенная Эйгеном Финком, определяет ее как непосредственное продолжение человеческой жизни с неисчерпаемыми мировоззренческими резервами, позволяет стать ей посредником между объективными социально-групповыми нормами и ценностями и их субъективным индивидуализированным пониманием, реализующимся в конкретных поступках человека.

Игра служит символом взаимопроникновения и одновременного противоположения глобального и локального как в сознании человека, так и в культуре. Она одно из условий формирования способности «быть открытым миру», учитывать «чужие правила» и выходить за пределы ценностной и мировоззренческой замкнутости, что является необходимым элементом глокализации. Способность человека играть позволяет редуцировать, формализовать и фрагментировать социальное пространство, способствует интериоризации нравственных норм и возможности их применения в индивидуальном поведении. Игра в современном мире становится одной из стратегий преодоления кризисности и конфликтности как онтологических характеристик современного человеческого состояния и констатацией необходимого динамического равновесия в условиях глокальности, она позволяет поставить себя на место Другого, попытаться понять, чем он руководствуется при совершении своих поступков и как оценивает их последствия. Действие в игре, следование правилам игры или сознательный отказ от них влечет за собой обретение человеком новых качеств и способностей воспринимать и оценивать происходящее: происходит превращение мира в «единое место». В конечном счете все это создает необходимые условия и возможности для того, чтобы люди могли «мыслить глобально, действовать локально».

Ключевые слова: игра, глобальное, локальное, глокальное, мораль, ценности, стратегии становления личности, Эйген Финк

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00710.

Игра является неотъемлемым атрибутом жизни человека, она сопровождает все виды деятельности, встраивается в структуру мотивов, межличностных и социальных отношений. Как один из видов ведущей деятельности на ранних этапах формирования личности человека она определяет характер поведения и выбор жизненных стратегий.

Игра, согласно концепции немецкого мыслителя Эйгена Финка, изначально, пронизывает все сферы жизни и наряду со смертью, трудом, господством и любовью, является основным феноменом человеческого существования: «Она охватывает всю человеческую жизнь до самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийный склад человека, а также способ понимания бытия человеком. Она пронизывает другие основные феномены человеческого существования, будучи неразрывно переплетенной и скрепленной с ними. Игра есть исключительная возможность человеческого бытия»¹.

В современном мире игра становится «общим местом», аллюзией любых жизненных процессов и способом вхождения человека в социальное пространство. В обиходном языке мы достаточно вольно оперируем понятием «игра», используем идиомы, характеризующие игровое поведение и отношение к жизни: «сохранить мину при плохой игре», «играть роль», «все в нашей жизни игра», «игра стоит свеч», «геймификация» и другие, отражающие на вербальном уровне специфику восприятия игры обыденным сознанием. Вероятно, неслучайно сегодня игра и игровые технологии определяют процессы воспитания, образования и социализации.

Многочисленные исследования педагогов и психологов определяют игру как необходимый элемент становления и развития личности ребенка, его успешного вхождения в социум, способности усваивать основные ценности и следовать общепринятым нормам, а также способ корректировки поведения взрослого человека, отработки им определенных коммуникативных и профессиональных навыков, востребованных в обществе.

А.Н. Леонтьев рассматривал игру как ведущую деятельность ребенка, стимулирующую основные изменения в его психике. В игре стимулируются процессы, подготавливающие переход ребенка к новой, высшей ступени его развития. Способность ребенка к игре демонстрирует, что «предметный мир, осознаваемый ребенком, все более расширяется для него. В этот мир входят уже не только предметы, которые составляют ближайшее окружение... предметы, с которыми может действовать и действует сам ребенок, но это также и предметы, действия взрослых, с которыми ребенок еще не в состоянии фактически действовать, которые для него еще физически недоступны... Играющий ребенок принимает на себя ту или иную человеческую социальную функцию, которую он и осуществляет в своих действиях»².

Л.С. Выготский считал игру ключевым элементом, определяющим становление личности ребенка, формирующим условия для освоения норм и правил поведения, которые только в процессе игры становятся актуальными и закрепляются в сознании: «То, что незаметно для ребенка существует в жизни,

¹ Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Финк Э. Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 360.

² Леонтьев А.Н. Изб. психологические произведения: в 2 т. Т. 1. М., 1983. С. 303–304.

в игре становится правилом поведения»³. Для Выготского в придуманности, «мнимости» игровой ситуации всегда есть элемент целеполагания, который в свою очередь способствует возникновению правил, норм, заставляющих ребенка понимать и принимать обстоятельства игры, «вести, как диктует эта ситуация»: «В игре ребенок научается действовать в познаваемой, т. е. в мысленной, а не видимой ситуации, опираясь на внутренние тенденции и мотивы, а не на мотивы и побуждения, которые идут от вещи... Игра есть целевая деятельность ребенка. Цель становится тем, ради чего предпринимается все остальное. В игре осознается наперед поставленная цель кто добежит первым. В конце развития выступает правило, и чем оно жестче, чем оно больше требует от ребенка приспособления, чем больше регулирует деятельность ребенка, тем игра становится напряженнее и острее»⁴.

Игра становится одним из основных методов познания действительности, который характеризуется способностью моделировать максимально приближенные к реальности условия, раскрыть личностные особенности игроков, продемонстрировать в игровом действии нормы и ценности, разделяемые ими, выявить проблемы, неизбежно возникающие в реальном межличностном и межгрупповом взаимодействии, выявить возможности конфликтов, поиска компромиссов и принятия решений. Этот факт отмечают современные исследователи: «Познавательный потенциал игры заключается также в том, что она, как никакая другая методика, позволяет раскрыть личностные особенности игроков, причем даже те, которые они, возможно, хотели бы скрыть... или которые не осознают. Во время игры человек, так или иначе, транслирует ранее усвоенную информацию, нормы, ценности, установки, характерные для его референтных групп (семья, этническая группа, профессиональное сообщество) и воплощенные в конкретной, интересующей исследователя ситуации»⁵.

Жесткие правила, острота, напряженность и непредсказуемость игры, необходимость приспособляться к ней, описанные Выготским, характеризуют современную ситуацию противостояния глобального и локального в общественных, экономических и политических процессах. Существует множество определений глобализации; научные дискуссии о сложности и противоречивости процессов глобализации, взаимодействия глобального и локального, возникновении нового феномена глокального, ведутся с конца 80 гг. XX в. (А. Аппадурай⁶, З. Бауман⁷, Р. Робертсон⁸, У. Бек⁹ и др.). В обобщенном виде под глобализацией понимают «...распространенное представление о том, что мир стремительно превращается в социальное пространство, в котором гос-

³ Выготский Л.С. Психология развития ребенка. М., 2004. С. 206.

⁴ Там же. С. 210.

⁵ Смирнова Е.И. Игровое моделирование при анализе современной российской политической элиты: возможности и ограничения метода в период постмодерна // Вестн. Омск. ун-та. Сер. «Истор. науки». 2017. № 3 (15). С. 376.

⁶ Appadurai A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, 1996.

⁷ Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. М., 2004.

⁸ Robertson R. *Globality, Global Culture, and Images of World Order* // *Social Change and Modernity*. Berkeley, 1992. P. 396.

⁹ Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну. М., 2000. URL: http://www.libma.ru/kulturologija/obshchestvo_riska_na_puti_k_drugomu_modernu/p1.php#metkadoc16 (дата обращения: 12.06.2018).

подступают экономические и технологические силы, и что изменения в одной части планеты могут иметь далеко идущие последствия для судеб отдельных людей или сообществ на другом конце земного шара...»¹⁰.

Столкновение глобального и локального влечет за собой системные трансформации в социальном пространстве, получившие название глокальности. Эти изменения затрагивают и пространство морали¹¹. Бек, говоря о глобализации и ее последствиях, отмечает, что в результате детрадиционализации и погруженности человека и его «биографии» в глобальное информационное пространство неизбежно будут происходить изменения в морали. Он утверждает, что глокальное будет выражаться в том, что биография все больше высвобождается из своего непосредственного жизненного круга и открывается поверх границ стран и опыта для некоей новой морали, которая потенциально заставляет индивида постоянно формировать собственное мнение: «индивидуализация делает биографии людей разностороннее, антагонистичнее, уязвимее, неопределеннее, беззащитнее перед лицом катастроф, но и ярче, многообразнее, противоречивее»¹².

Любопытно, что Бек в рассуждениях о месте и роли этических доктрин в современном обществе использует игровые метафоры, создающие иллюзию погруженности в глобальную системную игру, охватывающую все сферы общественной морали: «Люди как бы действуют в свое отсутствие. Они активны физически и пассивны морально и политически. Обобщенный Другой – система – действует через отдельного человека: в этом смысл рабской цивилизаторской морали, в рамках которой на общественном и индивидуальном уровне поступают так, будто все мы подчинены неотвратимой судьбе, «закону паде-ния» системы»¹³.

Факт пересмотра «старых» этических доктрин и формирования иной этики глокалэтики в глобализирующемся обществе отмечает А.Ю. Согомонов: «Обращенный в пространство горизонтального взаимодействия постсовременный мир начинает выстраивать новые в том числе и путем решительного пересмотра старых этические доктрины мира-и-войны, национального-и-транснационального, приватности-и-публичности, соседства-и-общинности и многого другого, что сегодня радикально актуализировано глокальной реорганизацией пространства»¹⁴.

Описывая перспективы глокалэтики, Согомонов также использует игровую метафорику, представляя смену этических парадигм в качестве глобального спектакля с непредсказуемым финалом, разыгрывающегося на наших глазах: «И если амбиция глокалэтики проектно настолько велика, как она описана выше, то очевидно, что она окажет самое прямое воздействие на весь постсовременный этический репертуар, неизбежно приведет к возникновению “новых” этик, а возможно, и предложит свои сценарии выхода из модернистского нравственного кризиса»¹⁵.

¹⁰ Хелд Д. и др. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура. М., 2004. С. 16.

¹¹ Robertson R. *Globality, Global Culture, and Images of World Order*.

¹² Бек У. *Общество риска. На пути к другому модерну*. М., 2000. С. 85.

¹³ Там же. С. 22.

¹⁴ Согомонов А.Ю. Глокалэтика (О проекте преодоления этического высокомерия морали к нравам) // *Ведомости прикладной и профессиональной этики*. 2000. Вып. 17. С. 68.

¹⁵ Там же. С. 66.

Глокализация влечет за собой «хаотизацию» ценностей, распад сложившейся системы, становятся неочевидными рационально обоснованные причинно-следственные связи, образуются новые, которые в свою очередь влекут за собой изменения в понимании происходящего, привычной конфигурации жизнедеятельности личности и общества.

В.И. Бакштановский и Ю.В. Согомонов отмечают, что возникает пострациональная мораль, вызванная ревизией установившихся взаимоотношений между ценностями делового, профессионального и жизненного успеха, которая влечет за собой «известную девальвацию роли института моральных авторитетов, забвение самого языка добродетелей и пороков, его банализацию и примитивизацию... Аксиосферу современности не без оснований уподобляют пестрой и шумной ярмарке, где на торжище выставлены на продажу ценности разных эпох, цивилизаций и культур, где во множестве рождаются причудливые гибридные моральные языки и практики»¹⁶.

Элементы игры здесь неслучайны, глокальная реорганизация делает пространство пластичным, отменяющим долженствования, стирающим пространственные и временные границы, нивелирующим отчуждение между «Я» и «Другие». Игра может помочь достаточно плавному и конструктивному пересмотру этических доктрин: необходима известная доля воображения и игровой несерьезности, чтобы представить Другого как своего соседа, тем более это необходимо для взаимодействия с Другим, который виртуально близок, но территориально может находиться на другом континенте.

Человечество в новых условиях начинает договариваться о правилах новой игры, которая может разворачиваться в привычных условиях, в знакомом культурном ландшафте, либо пересматривать старые правила. Эйген Финк пишет, что первым делом играющие договариваются о правилах, пусть это даже будет условленная импровизация: «Конечно, не все время изобретаются “новые” игры, готовые игры с твердыми, известными правилами существуют в любой социальной ситуации»¹⁷.

По мнению Финка, игра является восполнением реальной жизни, позволяющей выходить за границы обыденной жизни, принимать те условия, которые в реальной жизни кажутся невыполнимыми, осуществлять то, что кажется невозможным или недопустимым. Современный мир, в силу открытости границ, предъявляет требование о необходимости договариваться друг с другом. Человек в глобальном обществе, игрок постсовременности, примеряя на себе правила чужих игр, нормы и ценности других культур и цивилизаций, вынужден преодолевать локальность внутреннего мира, выходить за границы устоявшегося и привычного в глобальный мир, разбираться в правилах предлагаемой игры, определять цель и способы ее достижения. Иногда это похоже на игру, серьезную и вдумчивую, но чаще на «заигрывания», когда, погружаясь в чужую культуру, игроки делают вид, что разделяют и принимают существующее в ней, или учатся быть терпимыми, или стараются не

¹⁶ Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Социология морали: нормативно-ценностные системы // Социол. исслед. 2003. № 5. С. 16.

¹⁷ Финк Э. Основные феномены человеческого бытия. С. 366.

замечать того, что неприемлемо, что не устраивает по каким-либо причинам (например, социально-политические «игры» в толерантность в Европейском союзе в отношении мигрантов).

В игре человек, по утверждению Финка, «играет прежде всего самим собой», выполняет ключевую функцию в смысловом целом общественной игры: он играет средствами игры (игралащами), вещами, признанными подходящими для игры или специально для нее изготовленными. К таким средствам он относит: игровое поле, обозначения границ, отметки, необходимые инструменты, вспомогательные средства вещественного характера¹⁸. Если посмотреть на то, как мы играем в социуме на игровом пространстве жизни, то «игралащами» становятся не вещи, а цели, мотивы, система норм и ценностей, которые мы соотносим и определяем в отношении других людей, других сообществ. Игра, в которой в той или иной мере учтены интересы всех игроков, организует социальное пространство, позволяет ему быть пластичным и текучим. Она стимулирует социальную мобильность, если ее правила понятны всем участникам и соблюдаются ими. В условиях глобализации мир, по определению Т. Фридмана, становится плоским, игры по правилам на этом «плоском игровом поле» являются доминантой становления и успешности: «Для этого достаточно лишь верить в социальную мобильность, в то, что у ваших детей есть шанс жить лучше, чем вы сами, и в то, что упорный труд и игра по правилам, принятым в вашем обществе, приведет вас туда, куда вы хотите»¹⁹.

В глобальном мире игра становится способом редукции, формализации и фрагментации социального пространства и переосмысления нравственных норм. Рассуждая о морали, мы входим в плоскость «особого смыслового измерения», проигрываем в своем сознании максимальное количество доступных нашему пониманию ходов: «как поведу себя я», «как поведут себя другие в отношении меня», «как это можно оценить» и т. д. Финк отмечает, что игра к тому же вливает многие смысловые мотивы в жизненные сферы труда и господства... Иной раз сделанные в игре изобретения внезапно получают реальное значение. «Человеческое общество многообразно экспериментирует на игровом поле прежде, чем испробованные там возможности станут твердыми нормами и обычаями, обязательными правилами и предписаниями»²⁰.

В игре игрок познает себя и других участников игры, она моделирует ситуации реальной жизни, но которые человек воспринимает и проигрывает с легкостью, понимая, что это только игра. Она позволяет детализировать процессы, облегчить ситуацию соприкосновения с миром в процессе освоения игровых сюжетов.

А. Макинтайр, рассуждая о нарративности «индивидуальных и социальных жизней», пишет: «Мы являемся частью человеческого общества, играя роли одного или более характеров роли, которые были лишь очерчены, и мы должны понять эти характеры для того, чтобы понять, как другие реагируют на нас и как нам реагировать на них. Слушая истории о злобных мачехах, потерявшихся детях, хороших, но введенных в заблуждение царях, волках, кото-

¹⁸ Финк Э. Основные феномены человеческого бытия. С. 367.

¹⁹ Фридман Т. Плоский мир 3.0. Краткая история XXI в. М., 2014. С. 457.

²⁰ Финк Э. Указ. соч. С. 370.

рые кормят мальчиков-близнецов, младших, лишенных наследства сыновьях, которые должны пробивать себе дорогу сами, и старших сыновьях, которые пустили по ветру состояние и отправились в изгнание жить со свиньями, дети приобретают знание того, чем является ребенок и чем является родитель, какого рода характеры могут быть участниками драмы, в которую они вовлечены, и каков окружающий мир»²¹.

Сегодня сущностные характеристики игры изменяются с учетом трансформаций современного мира: информационная цивилизация задает свои векторы развития, меняет масштабность правил игры, которые регламентируют ее внутреннее содержание и внешние формы. Игра, благодаря информационным технологиям, перестает быть локальной деятельностью, пространством для небольшой группы людей, она приобретает глобальные масштабы, универсализируется (например, сетевые игры, международные спортивные соревнования). С одной стороны, она вбирает в себя многообразие мировоззрений и правил участников и тем самым теряет жесткие правила, которые требуют личного контакта игроков и контроля за их соблюдением, а с другой стороны, за счет масштабности делает эти правила универсальными и абсолютными для огромного числа людей. Если в реальной жизни глобальное и локальное сталкиваются и конфликтуют, то в игре возможно их взаимодействие и согласованность. И речь здесь идет не только о какой-то конкретной игре (настольной, компьютерной, спортивной), но игре как практике поведения в предлагаемых и искусственно формируемых условиях, внешне заданных правилах, которые вынужденно или добровольно принимает участник игры и старается следовать им настолько, насколько считает для себя возможным. Вероятно, впоследствии они становятся актуальными и для других людей, сначала в игре, а потом как стратегия поведения (осознание правила как продуктивной стратегии, позволяющей установить взаимодействие в группе, сообществе).

Однако игра не может быть панацеей в решении всех вопросов глокальных трансформаций социального мира. Игра как способ освоения жизни имеет ряд погрешностей, которые определены спецификой самой игры. Во-первых, в ней всегда есть элемент случайности и несерьезности, то есть игра не может быть эквивалентна действительности, она только копирует ее, стараясь подстроить «игровое поле» и правила под реальную жизнь. Моральные нормы в игре также имеют двойственную природу. По отношению к морали, отмечает Л. Ретюнских, игра может быть нейтральной (например, при исполнении правил этикета), а может получать положительную или отрицательную моральную оценку: «Любые элементы игры, используемые для лечения, воспитания, обучения и т. д., как правило, оцениваются положительно. Однако более распространенным в культуре является негативное отношение к проникновению игровых элементов в иные сферы (например, “политические игры”). Стремление к тотальной игроизации жизни в своей крайней форме, без сомнения, приводит к моральному релятивизму»²².

²¹ *Макинтайр А.М.* После добродетели: Исследования теории морали. М.; Екатеринбург, 2000. С. 291–292.

²² *Ретюнских Л.* Игра и игроизация в поле субъектного выбора // Развитие личности. 2005. № 3. С. 61–66.

Во-вторых, игра создает оптимальные условия для выбора человеком самого себя (принимая или отказываясь принять правила, намеренно или непреднамеренно их нарушая, человек выбирает стратегию деятельности), но не может гарантировать того, что такой выбор осуществит группа игроков, общество. В этом случае границы игры размываются, а мир разваливается на отдельные локальные фрагменты.

В-третьих, игра с ее отказом от серьезного отношения к жизни, невозможности постулировать высшие ценности, сакрализации чревата нигилизмом. Увлечение игрой, вседозволенность в игре может повлечь за собой ситуацию «заигрывания», в которой человек теряет ориентиры. Нельзя «поиграть» в жизнь без правил или по чужим правилам и потом вернуться к исходной точке, в любом случае произойдут изменения, которые будут выражаться в приобретении конструктивных или деструктивных личностных качеств, формировании опыта, который будет определять стратегии поведения личности.

Таким образом, в современном мире противоположения глобального и локального формируются принципиально новые жизненные стратегии и культурные практики, характеризующиеся утратой и поиском идентичности, разрушением динамического равновесия привычной системы норм и правил, преодолением кризисности и конфликтности как онтологических характеристик. В этих условиях способность человека играть позволяет, с одной стороны, редуцировать, формализовать и фрагментировать социальное пространство, подвергнуть сомнению устоявшуюся систему норм и правил, а с другой, в возникающем многообразии осуществить их отбор и интериоризацию, применить в индивидуальном поведении.

Список литературы

Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В. Социология морали: нормативно-ценностные системы // Социол. исслед. 2003. № 5. С. 8–20.

Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. М.: Весь мир, 2004. 188 с.

Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с. URL: http://www.libma.ru/kulturologija/obshestvo_riska_na_puti_k_drugomu_modernu/p1.php#metkadoc16 (дата обращения: 12.06.2018).

Выготский Л.С. Психология развития ребенка. М: Изд-во Смысл; Эксмо, 2004. 512 с.

Леонтьев А.Н. Избр. психологические произведения: в 2 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1983. 392 с.

Макинтайр А.М. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Акад. проект; Екатеринбург: Деловая кн., 2000. 384 с.

Ретюнских Л. Игра и игроизация в поле субъектного выбора // Развитие личности. 2005. № 3. С. 61–69.

Смирнова Е.И. Игровое моделирование при анализе современной российской политической элиты: возможности и ограничения метода в период постмодерна // Вестн. Омск. ун-та. Сер. «Исторические науки». 2017. № 3 (15). С. 375–380.

Согомонов А.Ю. Глобалэтика (О проекте преодоления этического высокомерия морали к нравам) // Ведомости прикладной и профессиональной этики. 2000. Вып. 17. С. 65–70.

Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Финк Э. Проблема человека в западной философии / Пер. А. Гараджи. М.: Прогресс, 1988. 552 с.

Фридман Т. Плоский мир 3.0. Краткая история XXI в. М.: АСТ, 2014. 640 с.

Хелд Д. и др. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура / Пер. с англ. В.В. Сапова и др. М.: Праксис, 2004. 576 с.

Appadurai A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. 229 p.

Robertson R. *Globality, Global Culture, and Images of World Order // Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California Press, 1992. P. 395–411.

Play as a Strategy of Formation of Personality in Glocal Space

Natalia V. Zhadunova

National Research Mordovia State University. 68/1 Bolshevistskaya St., Saransk, 430005, Russian Federation; e-mail: zhadunovan@mail.ru

Play with its impulsiveness, spontaneity, and unintentionality helps to understand the world in all the variety of its connections and to learn the norms that are important to live in society. It identifies key strategies for the formation of personality in modern society. The ontological conception of play, proposed by Eugen Fink, defines it as a direct projection of human life on infinite possible worlds with inexhaustible worldview reserves, and helps to understand play as an intermediary between objective social norms and their subjective individualized interpretations which are realized in concrete personal actions.

Play is a symbol of interpenetration and, at the same time, opposition of global and local both in the individual mind and in culture. It is a condition for the formation of the ability to “be open to the world”, to take into account “other people’s rules” and go beyond the value and ideological isolation, which is an essential element of glocalization. The ability to play is a way of reduction, formalization and fragmentation of social space, the reason for the internalization of moral norms and the possibility of their application to individual behavior. Play in the contemporary world becomes one of the strategies for overcoming crisis and conflict as ontological characteristics of modern human condition and establishing the necessary dynamic balance in the conditions of glocalization. In play a person can put himself on the place of others. Try to understand what they are guided by in their actions and how they assess the consequences of those actions.

Acting in play, following its rules or consciously breaking them helps a person to acquire new qualities and reject one-sidedness and narrowness of thinking: in play the world is becoming an “integrated place”. Ultimately, play creates the necessary conditions and opportunities for people to think in global categories and to live in a real world, which is measured in local scales.

Keywords: play, global, local, morality, values, strategies of personality formation, Eugen Fink

References

Appadurai, A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. 229 pp.

Bakhtanovskij, V.I., Sogomonov, Y.V. “Sociologiya morali: normativno-cennostnye sistemy” [Sociology of morality: normative and value systems], *Sociologicheskie issledovaniya*, 2003, No. 5, pp. 8–20. (In Russian)

Bauman, Z. *Globalizaciya. Posledstviya dlya cheloveka i obshchestva* [Globalization: The Human Consequences]. Moscow: Ves’ mir Publ., 2004. 188 pp. (In Russian)

Bek, U. *Obshchestvo riska: Na puti k drugomu modernu* [Risk Society: Towards a New Modernity], trans. by V. Sedel'nika, N. Fedorovoj. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2000. 384 pp. [http://www.libma.ru/kulturologija/obshchestvo_riska_na_puti_k_drugomu_modernu/p1.php#metkadoc16, accessed on 12.06.2018]. (In Russian)

Fink, E. "Osnovnye fenomeny chelovecheskogo bytiya" [Play as Symbol of the World. And Other Writings], in: E. Fink, *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii*, trans. by A. Garadzhi. Moscow: Progress Publ., 1988. 552 pp. (In Russian)

Fridman, T. *Ploskij mir 3.0. Kratkaya istoriya XXI veka* [The World Is Flat: A Brief History of The Twenty-first Century]. Moscow: AST Publ., 2014. 640 pp. (In Russian)

Held, D. i dr. *Global'nye transformacii: Politika, ehkonomika, kul'tura* [Global transformations. Politics, Economics and Culture], trans. by V.V. Sapova. Moscow: Praxis Publ., 2004. 576 pp. (In Russian)

Leont'ev, A.N. *Izbrannye psihologicheskie proizvedeniya: v 2 t.* [Collected Psychological Works in 2 vols.], vol. 1. Moscow: Pedagogika Publ., 1983. 392 pp. (In Russian)

Macintyre, A. *Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali* [After Virtue], trans. by V.V. Celishcheva. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ.; Ekaterinburg: Delovaya kniga Publ., 2000. 384 pp. (In Russian)

Moiseeva, N.A. "Globalizaciya i «russkij vopros»" [Globalization and the "Russian Question"], *Sociologicheskie issledovaniya*, 2003, No. 6, pp. 13–21. (In Russian)

Retyunskih, L. "Igra i igroizaciya v pole sub»ektnogo vybora" [Play and playability in the field of subject choice], *Razvitie lichnosti*, 2005, No. 3, pp. 61–69. (In Russian)

Robertson, R. "Globality, Global Culture, and Images of World Order", in: *Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California Press, 1992, pp. 395–411.

Sogomonov, A.Y. "Glokalehtika (O proekte preodoleniya ehticheskogo vysokomeriya morali k nrvam)" [Glokaethics (About overcoming arrogance of morality to morals)], *Vedomosti prikladnoi i professional'noi etiki*, 2000, Vol. 17, pp. 65–70. (In Russian)

Vygotskij, L.S. *Psihologiya razvitiya rebenka* [The Psychology of Child Development]. Moscow: Smysl Publ.; Eksmo Publ., 2004. 512 pp. (In Russian)

Т.Г. Лешкевич

Смысл и специфика игрового познания в человеческой жизни

Лешкевич Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, профессор Южного федерального университета. Российская Федерация, 344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Большая Садовая, 105/42; e-mail: Leshkevicht@mail.ru

В статье рассмотрена смысловая нагрузка игрового познания, связанная с имитацией и моделированием событий, ролей и паттернов поведения. Основная цель – обосновать универсальность феномена игрового освоения действительности. Автор опирается на принцип конструктивизма и компаративистского анализа с использованием основных идей Х.-Г. Гадамера, Й. Хёйзинги, Э. Финка, Г. Гессе, Д. Эльконина. Рефлексивно-философский анализ позволяет сформулировать следующие выводы. Во-первых, обосновать смыслоразнозначное значение игрового начала; во-вторых, выявить смысловую амбивалентность игрового освоения действительности; в-третьих, обозначить этические маркеры игровой активности. В-четвертых, рассмотреть функции игровой деятельности, имеющие онтологический характер: компенсаторную, эскапистскую, адаптационную, самореализационную функцию. В статье анализируется феномен игровой зависимости.

Ключевые слова: игра, амбивалентность игровой активности, смысл, функции игрового познания, игровая зависимость

Познавательное отношение к миру не исчерпывается сугубо научными методами. Игровое познание – один из древнейших способов человеческого освоения мира, конкурирующий как с понятийным, так и с художественно-образным познанием. И по сей день игровые практики имеют большое значение в человеческой жизни, включая в себя деловые, учебные, управленческие, интеллектуальные, спортивные, театральные игры и пр. Особое значение имеет и то, что игра доставляет удовольствие и лишена непосредственного утилитарного предназначения. Между тем в истории человеческой культуры игровая активность охотников и воинов выполняла функцию научения и оценивалась как необходимый предварительный этап, своеобразная подготовка к деятельности, направленная на отработку навыков.

На основании того, что ни один народ и ни одна эпоха не могли исключить игру и обойтись без данного феномена, что все возрасты жизни подвержены игре, можно говорить об универсальности игрового освоения мира. В наши дни игровые модели активно применяются в геополитическом анализе, экономике, математике, военном деле. Они позволяют соотнести различные варианты течения и исхода событий и могут быть названы «игры с событиями».

Достаточно часто используется концепт «игроки», который обозначает активно действующих людей, способных влиять на существующие обстоятельства. Можно встретиться с оценкой игры как определенной социальной технологии, что подтверждается особой популярностью тренингов в различных сферах деятельности. Будучи действенным средством передачи моделей поведения, игра стремится захватить многообразные неигровые сферы, демонстрируя тем самым заключенную в ней универсальность.

Смысловая нагрузка игрового познания переносит на себя специфические особенности игры и связана с имитацией и моделированием событий, с условным переводом их в ранг действительных. Игровое познание позволяет по-своему постичь «невыносимую сложность мира», понять «то, что сплетено воедино», что составляет ткань единого целого¹. Посредством игрового имитационного образа происходит освоение тех или иных свойств реальности и паттернов поведения. Следует обратить внимание и на то, что игра может способствовать преодолению границ, разделяющих ментальность в силу того, что конструируется ситуации со-бытия, (т. е. совместного бытия), увлекающая играющих одним потоком.

Реконструкция оценок игровой деятельности и ее внутренняя амбивалентность

В истории человеческой культуры стремление к постижению смысла игрового начала в человеческой жизни отразилось многообразными оттенками ее понимания. Это и способ раскрытия истины (Х.-Г. Гадамер), и метод развития человеческой культуры (Й. Хёйзинга), и школа поведения на основе подражания (К. Гроос), и форма самореализации субъекта (психоанализ: З. Фрейд, А. Адлер). Но более всего поражает *смысложизненная оценка игрового начала*, которая присутствует уже у Платона. По Платону, смысл жизни человека состоит в том, чтобы «жить играя» в «прекраснейшие игры», к которым причисляются жертвоприношения, песни, пляски и битвы с врагами². Отметим также, что Диоген Лаэртский зафиксировал подобное смысложизненное значение игры у Пифагора. Жизнь – это «игрища, где каждый играет свою выбранную партию»³. А игра чисел, за каждым из которых закреплено свое значение, определяет судьбу. Примечательно, что много веков спустя Николай Кузанский также уподобит «земного человека и его странствия» своеобразной игре. Ф. Шиллер оставил нам в наследство не менее впечатляющие выводы: «...человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и он бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет»⁴. А ученик и последователь Э. Гуссеря Э. Финк оценивал игровое познание как «способ понимания человеческого бытия, охватывающий всю человеческую жизнь»⁵. Таким образом, *Homo ludens* оказывается внутренним измерением *Homo faber* и *Homo politicus*.

¹ Morin E. Seven Complex Lessons in Education for the Future / Trans. by N. Poller. Paris, 1999. P. 19.

² Платон. Законы, 803-сд // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1994.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 98.

⁴ Шиллер Ф. Статьи по эстетике. М.; Л., 1935. С. 245.

⁵ Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в Западной философии. М., 1988. С. 357–403.

Примечательно, что отец педагогики Я.А. Коменский мечтал превратить школы-каторги и школы-мастерские в места, где знакомство с науками происходило бы с удовольствием и как бы играючи. Не случайно созданная им энциклопедия носила название «Театр всех вещей». А это означало, что смысложизненное значение игры пронизано ярко выраженным эпистемологическим контекстом, упирающимся в вопрос: как учить? И несмотря на то, что повторение, подражание, цепочка похожих друг на друга действий выступают характеристиками игровой деятельности, ее специфической целью является приятный результат, связанный с удовольствием.

У И. Канта в «Критике способностей суждения»⁶ речь ведется о «свободной игре познавательных способностей», «свободной игре способностей представления», игре воображения, игре ощущений и пр. Тем самым игра осмысливается как внутренне присущее человеку побуждение, и ее смысложизненная ипостась, равно как и эпистемическое измерение, выступают значимыми существенными составляющими жизни человека. Тем более что, согласно выводам Г. Гессе, игровой мир всегда предстает как мир свободы, мир, который связан с удовольствием, наслаждением, а также с особым рода «веселостью»⁷.

Таким образом, многообразие граней игровой активности вкупе с фило-софско-рефлексивной реконструкцией оценок игровой деятельности приводит к выводу о заключенной в ней внутренней амбивалентности, которая прослеживается во многих отношениях. С одной стороны, в игровой активности присутствует противоборство, а с другой, совместное, согласованное действие, когда «люди, как говорится, работают в команде и на одной волне». Отсутствие в игре утилитарного характера, значения отношений собственности, сталкивается с пониманием ее специфики как «арифметики социальных отношений» (Д.Б. Эльконин)⁸, ее связи с ориентировочной деятельностью и существующими моделями поведения. С одной стороны, игра воспроизводит стабильное в жизненной практике (ребенок повторяет обычные действия из мира взрослых, одевает, кормит, укладывает спать кукол и пр.), тем самым задавая определенную последовательность и нормативность. С другой стороны, она полна непринужденной активности, спонтанного и свободного самовыражения. В ней присутствует специфически проявленная духовно-практическая объективация идей и бесконечное, иногда многократно повторяющееся разворачивание игрового действия.

Игровое познание привязано к реальности, однако повседневное в нем предстает в преобразованном виде, освобожденном от объективных обстоятельств. С одной стороны, игровое начало указывает на своего рода иллюзию, «удвоение мира», а с другой, именно его универсальность позволяет интерпретировать игровое познание как имманентный реальным жизненным проявлениям процесс.

Анализ уже ставшего классическим определения игры, которое предлагает Й. Хейзинга, также приводит к обоснованию ее внутренней амбивалентности. «Игра есть добровольное поведение или занятие, которое происходит внутри некоторых установленных границ места и времени согласно добровольно взя-

⁶ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1994.

⁷ Гессе Г. Игра в бисер. М., 2014.

⁸ Эльконин Д.Б. Психология игры. М., 2013. С. 10.

тым на себя, но, безусловно, обязательным правилам с целью, заключающейся в самом этом занятии; сопровождаемое чувствами напряжения и радости, а также ощущением *инобытия* в сравнении с *обыденной жизнью*⁹. Первая коннотация отмечает некие этические предпочтения, это добровольность, собственное желание индивида. Но в то же время присутствуют ограничения, устанавливаемые границами и обязательными правилами. Вторая касается противопоставления «иноного бытия» и «обыденной жизни». И, наконец, третья сопряжена с разнополярностью эмоционального строя: напряжения и радости, азарта и горечи поражения.

Обратим внимание на то, что внутренняя амбивалентность игровой активности наводит на мысль о ее внешней бинарной противоположности. Имеется в виду оппозиция «игровая деятельность vs трудовая деятельность», которая в исследовательской литературе считается общим местом. Не раскрывая всей специфики разворачивания диалектического противоречия, подчеркнет лишь, что игра оказывается «по ту сторону» труда и социальных обязательств. И аналогично тому, как в трудовой деятельности существует феномен «превращенной формы», указывающей на отчуждение человеческой сущности от процесса и результата труда, в игровой активности ее аналогом, выполняющим функцию отчуждения, выступают азартные игры. Они сравниваются, образно говоря, с сетями, в которые «сатана ловит души».

Подытоживая все сказанное, отметим, что, во-первых, игровое познание является типом практики, опирающимся на имитационные модели существования вне их непосредственно утилитарного значения. Во-вторых, добровольность, наличие правил и ограничений, принятие условий игры и справедливое признание ее результатов – все это может быть истолковано как этические маркеры, отличающие данный способ освоения действительности. Они влияют на накал игры, выступая как индивидуальные инициативы, порождаемые внутренними побудительными мотивами. Этический вектор игровой активности во многом влияет на изменения тактики и стратегии игровой деятельности. Если стать на позицию М.К. Петрова, утверждавшего, что «в основе культурного прогресса лежит не внешний толчок, а внутренний побудительный мотив»¹⁰, то игровое начало может быть оценено как матричный элемент развития общественных связей и отношений. При этом важно понимать, что этически окрашенные побудительные мотивы могут проявляться по-разному: в виде устойчивых регулятивов либо как случайные направления активности, свидетельствующие об эмерджентно возникшем интересе, обладающем весомым аттрактивным потенциалом.

Функции игровой деятельности и игровая зависимость

Среди многообразия функций игровой деятельности следует особо выделить такую группу функций, которая непосредственно связана с ощущением индивидуального бытия и имеет ярко выраженный онтологический характер.

⁹ Хейзинга Й. Homo Ludens: Опыт определения игрового элемента культуры. СПб., 2011. С. 58–59.

¹⁰ Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д., 1992. С. 25.

В этой связи следует обратить особое внимание на компенсаторную функцию игровой деятельности, предполагающую дополнение тех эмоциональных состояний, которые отсутствуют в повседневной жизни, и выполнение тех ролей, которые либо не удаются, либо привлекают. Компенсаторная функция игрового познания направлена на моделирование желаемого будущего или желаемого ролевого поведения, желаемых отношений и событий. Игра предвосхищает будущее, но работает на настоящее.

Ярко выраженная в игре функция средства избавления от давления существующих обстоятельств позволяет смягчить напор социальной энтропии и предлагает замещение, так называемую новую метареальность. Игровое познание указывает на «бытие в возможности». Адаптационная функция игрового познания, которая способствует освоению ролей и обстоятельств и, как правило, связана с повторением, показывает, что играющий не просто играет, а осваивает будущие сценарии жизни. И поскольку для игровой активности характерно имитационное моделирование ситуаций с зафиксированными за ними значениями, то в игровом познании осуществляется декомпрессия времени и иномерность пространства. Время может как замедляться (брадихрония в клинической психологии), так и ускоряться (тахихрония). Поскольку темпоральная «дереализация» игрового пространства связана с условно принятыми соглашениями, игровое познание позволяет полный переворот видения вещей и ситуаций.

Следует подчеркнуть и другое преимущество игровой активности. В условиях игрового пространства эффективно реализуется функция самоосуществления, связанная со свободной реализацией личностного потенциала. В игре сочетается и физическое, и умственное развитие человека, обнаруживаются его эвристические и креативные способности, проявляются индивидуальные черты характера, отрабатывается скорость принятия решений, которые демонстрируют сочетание как рациональных, так и сверхрациональных установок. Иными словами, игровое познание вскрывает потаенные способности субъекта и в этом отношении проявляется как мощное средство самопознания человека. Обнаруживают себя коммуникативная функция и связанная с ней коллективизирующая функция, выявляющая необходимость совместно скоординированной деятельности.

Особого внимания заслуживает терапевтическая функция игры, феномен *playtherapy*, направленный на осуществление заблокированных желаний и неконтролируемых ассоциаций. Она позволяет создать и пережить в символической форме значимые для человека события. Можно согласиться с мнением Д.Б. Эльконина, что «в игре возникает новая психологическая форма мотивов, переход от мотивов, имеющих форму досознательных аффективно окрашенных непосредственных желаний, к мотивам, имеющим форму обобщенных намерений, стоящих на грани сознательности»¹¹. Эти функции показывают имитационный характер игрового освоения действительности и демонстрируют, насколько игровое освоение мира является сложным и многоуровневым образованием.

XXI в. предлагает иную игровую альтернативу, отдавая первенство компьютерным играм, несмотря на все их негативное влияние на психо-ментальный строй личности. Мотивационная включенность в сюжет обуславливает

¹¹ Эльконин Д.Б. Психология игры. М., 1999. С. 323.

силу зависимости, приводящую к тому, что вся жизнь концентрируется вокруг компьютера с игровыми программами. Геймеры – патологически зависимые от игры люди, часто застенчивые и неуверенные в себе, со сниженной самооценкой и признаками внутреннего одиночества. Их активность и стремление к самоутверждению обращены к имитационному миру игры. Исследователи приходят к выводу о стадийной зависимости от компьютерных игр. Есть пики, и есть спады.

В общем виде схема зависимости проходит следующие четыре этапа: адаптация, характеризуемая движением от легкой увлеченности к целенаправленному стремлению. Этот этап обладает скорее ситуационным, нежели систематическим характером. Затем следует стадия резкого роста и формирования зависимости, появления устойчивой потребности, осознания игры как особой ценности. Она сопровождается систематическим характером игровой деятельности. Стадия пика зависимости грозит изменением сознания, ценностной системы и ослаблением контролируемого поведения. В радикальных случаях фиксируются соматические расстройства, физиологическое истощение, а также деформация мировоззрения, пренебрежение к семье и друзьям. В головном мозгу образуются очаги сильного возбуждения, которые требуют постоянной подпитки. Находящиеся в этой стадии игроманы реагируют лишь на компьютерное раздражение и биологические потребности тела. Стадия угасания игровой активности – это длительная стадия, которая характеризуется спадом зависимости и торможением или подавлением очагов игрового возбуждения. Она является собой некий перелом и совпадает с переоценкой ценностей. Участники становятся очень избирательными по отношению к новым играм. Однако логично предположить, что при общем спаде возможно внезапное возрастание игровой зависимости. На вопрос: имеют ли люди шанс освободиться от своей зависимости, ответ, на наш взгляд, может быть утвердительным. Необходимо переключиться в иное состояние, обозначить жизненно важную цель и систему ценностей. Самое главное противостояние игровой зависимости состоит в создании доминантных для данного периода человеческого существования целей, сопровождаемых устойчивой мотивировкой, волевая подготовка и формирование установки на общение.

Таким образом, говоря об аттрактивной силе игровой активности, следует подчеркнуть, что игровое познание представляет собой способ имитационного моделирования, который способствует становлению тех или иных программ поведения. Реализация игрового начала происходит в плоскости сопряжения внутренне-субъектного с внешне-реальным. И если мир реальных связей и отношений может быть поименован как мир причин, мир игрового познания, воссоздающий и моделирующий образ желаемого будущего и воображаемых ситуаций, может быть поименован как мир возможностей. Наполненный ассоциациями, игровой способ мироотношения позволяет преодолеть барьеры строго логических ограничений и конструировать смысл в зависимости от явно или неявно существующих побуждений и потребностей субъекта, с опорой на систему продуктивного воображения.

Список литературы

- Гессе Г. Игра в бисер. М.: АСТ, 2014. 464 с.
- Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.: ЧОРО, 1994. 414 с.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 624 с.
- Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д.: Изд-во РГУ, 1992. 272 с.
- Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. 830 с.
- Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в Западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 357–403.
- Хэйзинга Й. Homo Ludens: Опыт определения игрового элемента культуры / Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д.В. Сильвестрова; коммент., указ. Д.Э. Харитоновича. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. 416 с.
- Шиллер Ф. Статьи по эстетике. М.; Л.: Academia, 1935. 674 с.
- Эльконин Д.Б. Психология игры. Изд. 2-е. М.: Гуманитар. издат. центр «Владос», 1999. 360 с.
- Morin E. Seven Complex Lessons in Education for the Future / Trans. by N. Poller. Paris: UNESCO, 1999. 63 p.

The meaning and Specificity of Game-based Cognition in Human Life

Tatiana G. Leshkevitch

South Federal University. Bolshaya Sadovaya Str., 105/42; Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation; e-mail: Leshkevicht@mail.ru

The article aims to consider specificity of game-based cognition and to reveal universal significance of the phenomenon in relation to conceptual ideas of J. Hazing, G. Gadamer, E. Fink, I. Hesse, and D. Elkonin. The game-based cognition reflects individual ethical attitudes and manifests itself as a tool for constructing an image of reality. The core point is that the game-based cognition is based on simulation and modeling of behavior events and patterns. The methodological strategy involves the dialectic method, the categories of content and form, the principle of constructivism. The article leads to the following conclusions. Firstly, the reconstruction of the content of game activity allows us to identify personal values in regard to meaning of life. Secondly, the assumption of the ambivalence of game activity is accompanied by the analysis of a number of oppositions. Thirdly, the attention is drawn to the ethical markers of game activity, which are concentrated around the requirement of “a fair play”. Fourthly, the group of functions of game activity which are directly connected with perception of individual life is designated. Among them, the compensatory function, the escape function, the adaptive function and self-realization appear to be the most significant ones. They demonstrate the relation between the living conditions, the perception of events and the needs of the person.

Keywords: game, sense, ambivalence of game activity, functions of game-based cognition, game dependence

References

- Diogenes Laërtius. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers], trans. by M.L. Gasparov. Moscow: Mysl' Publ., 1979. 624 pp. (In Russian)
- El'konin, D.B. *Psikhologiya igry* [Psychology of the Game]. Moscow: Gumanitarnyj izdatel'skij tsentr Vldos Publ., 2013. 360 pp. (In Russian)
- Fink, E. "Osnovnye fenomeny chelovecheskogo bytiya" [The main phenomena of human existence], in: *Problema cheloveka v Zapadnoj filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy]. Moscow: Progress Publ., 1988, pp. 357–403. (In Russian)
- Hesse, H. *Igra v biser* [The Glass Bead Game], trans. by S. Apt. Moscow: AST Publ., 2014. 464 pp. (In Russian)
- Huizinga, J. *Homo ludens. Opyt opredeleniya igrovogo ehlementa kul'tury* [Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture], trans. by D.V. Silvestrov; comments by D.E. Kharitonovitch. Saint Petersburg: Ivan Limbakh Publ., 2011. 416 pp. (In Russian)
- Kant, I. "Kritika sposobnosti suzhdeniya" [Critique of Judgment], in: I. Kant, *Sobranie sochinenij v 8 t.* [Works in 8 vols.], vol. 5. Moscow: Choro Publ., 1994. 414 pp. (In Russian)
- Morin, E. *Seven Complex Lessons in Education for the Future*, trans. by N. Poller. Paris: UNESCO, 1999. 63 pp.
- Petrov, M.K. *Samosoznanie i nauchnoe tvorchestvo* [Self-consciousness and Scientific Creativity]. Rostov-na-Donu: RGU Publ., 1992. 272 pp. (In Russian)
- Platon. *Sobranie sochinenij v 4 t.* [Complete Works in 4 vol.], vol. 4, trans. by A. Losev, V. Asmus, A. Taho-Godi. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 830 pp. (In Russian)
- Schiller, F. *Stat'i po ehstetike* [Articles in Aesthetics]. Moscow; Leningrad: Academia Publ., 1935. 674 pp. (In Russian)

Информация для авторов

Журнал «Этическая мысль» – издание Института философии РАН. Он предназначен для публикации теоретических работ, обсуждения дискуссионных проблем этики, апробации новых идей. В журнале публикуются статьи по теории и истории морали, истории моральной философии, нормативно-этическим проблемам как общего, так и прикладного характера, аналитические обзоры и рецензии. Приветствуются полемические статьи.

К публикации не принимаются разделы диссертаций и главы из книг.

Передавая рукопись своей работы в редакцию, автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не был передан в другое издательство. Ссылка на «Этическую мысль» при использовании материалов в статье в последующих публикациях обязательна.

Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 417. Тел.: +7 (495) 697-93-78; e-mail: ethical_thought@mail.ru; сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

Все статьи, планируемые к публикации в журнале «Этическая мысль», проходят процедуру анонимного рецензирования и утверждения на редколлегии.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решением редколлегии, главного редактора и оценками экспертов. Решение о публикации принимается в течение трех месяцев с момента получения рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Плата за публикацию материалов не взимается, гонорар авторам не выплачивается.

Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по электронному адресу редакции: ethical_thought@mail.ru

Объем публикации – от 0,7 до 1,0 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Аннотации требуются для публикаций любого рода (не только для статей, но и для обзоров, рецензий и др.).

Шрифт “Times New Roman”; размер шрифта: инициалы и фамилия автора (между инициалами пробелы не ставятся) – 12 кегль; заголовок – 13 кегль, подзаголовок и текст – 12, междустрочный интервал основного текста – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; знак сноски и текст сноски – 10 кегль; междустрочный интервал в сносках – одинарный; поля – 2,5 см. со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Обратите внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелом от соединяемых слов. Между цифрами ставится короткое тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1905–1917. С. 125–211).

Цитаты заключаются в кавычки «елочки». Если внутри цитаты, заключенной в кавычки, включаются слова, также заключенные в кавычки, для них используются кавычки “лапки”. Просьба обращать внимание на правильное написание кавычек:

“текст” – правильно

”текст” – неправильно.

Для обозначения века используются римские цифры (например: XVIII). Слово «век» всегда сокращается до одной буквы (в.), «века» (мн. число) – до двух букв (вв.)

Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.

Помимо основного текста, рукопись должна включать следующие обязательные элементы на *русском и английском языках*:

1. Сведения об авторе(ах).

На русском языке:

– фамилия, имя и отчество автора полностью;

- ученая степень, ученое звание;
- место работы/учебы или соискательства (в именительном падеже официальное название организации с указанием ведомства без указания подразделений);
- полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (включая индекс, страну, город);
- адрес электронной почты автора(ов).

На английском языке:

- фамилия и имя автора(ов) (транслитерация);
- ученая степень, ученое звание (перевод);
- место работы/учебы или соискательства (перевод; не следует переводить на английский язык преамбулы к названиям, определяющим тип, статус организации, например ФГБУН и т. п.) полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (перевод);

2. Название статьи (или другого материала).

3. Аннотация (от 200 до 250 слов).

4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).

5. Список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления списка литературы:

1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.

2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие (транслитерация);
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов

В начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, “References”).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: http://iph.ras.ru/em_guide.htm

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.

Научно-теоретический журнал

Этическая мысль / Ethical Thought
2018. Том 18. Номер 2

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61226 от 03.04.2015 г.

Главный редактор *А.А. Гусейнов*
Ответственный секретарь *О.В. Артемьева*
Научный редактор *А.В. Прокофьев*
Зав. редакцией *М.А. Корзо*
Редактор *Р.С. Платонов*

Художники: *Ю.А. Аношина, О.О. Петина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 18.10.18.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 12,43. Тираж 1 000 экз. Заказ № 33.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «Этическая мысль» см. на сайте:
<http://iph.ras.ru/em.htm>