

ВЕСТНИК МГПУ.

СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ».

**MCU JOURNAL
OF PHILOSOPHICAL SCIENCES**

№ 1 (49)

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ / PHILOSOPHICAL JOURNAL

**Издается с 2009 года
Выходит 4 раза в год**

**Published since 2009
Quarterly**

**Москва
2024**

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Реморенко И. М. председатель	ректор ГАОУ ВО МГПУ, доктор педагогических наук, доцент, почетный работник общего образования Российской Федерации, член-корреспондент РАО
Рябов В. В. заместитель председателя	президент ГАОУ ВО МГПУ, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАО
Геворкян Е. Н. заместитель председателя	первый проректор ГАОУ ВО МГПУ, доктор экономических наук, профессор, академик РАО
Агранат Д. Л. заместитель председателя	проректор по учебной работе ГАОУ ВО МГПУ, доктор социологических наук, доцент

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Жукоцкая А. В. главный редактор	начальник департамента философии и социальных наук, профессор Института гуманитарных наук МГПУ, доктор философских наук, профессор
Черненко С. В. зам. главного редактора	заместитель начальника департамента, профессор Института гуманитарных наук МГПУ, кандидат философских наук, доцент
Осмоловская С. М. ответственный секретарь	доцент, кандидат социологических наук, доцент Института гуманитарных наук МГПУ
Ананишин В. М.	профессор, доктор социологических наук, профессор Института гуманитарных наук МГПУ
Кожевников С. Б.	профессор, доктор философских наук, профессор Института гуманитарных наук МГПУ
Бирич И. А.	профессор, доктор философских наук, доцент Института гуманитарных наук МГПУ
Мамедова Н. М.	профессор кафедры истории и философии Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова, доктор философских наук, профессор
Мапельман В. М.	профессор, доктор философских наук, профессор Института гуманитарных наук МГПУ
Хилханов Д. Л.	профессор, доктор социологических наук, профессор Института гуманитарных наук МГПУ
Оганисян А. О.	профессор кафедры философии и логики им. академика Георга Брутяна Армянского государственного педагогического университета им. Хачатура Абовяна, доктор философских наук
Чжан Байчунь	профессор Института философии Пекинского педагогического университета, кандидат философских наук

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук.

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора

Задачи номера 5

Социальная философия

Ткаченко А. В. Социальные воззрения Алексиса де Токвиля и Вильфредо Парето..... 6

Сахарова М. В., Казенина А. А. Типология утопий Ежи Шацкого и типология социального поведения Роберта Мертона: перекличка теорий..... 21

История идей и современность

Мапельман В. М. Звездное небо и моральный закон Иммануила Канта..... 34

Черезов А. Е. Принцип самоорганизации в философии Гегеля..... 46

Черных А. А. Психофизиология И. М. Сеченова как критика взглядов П. Д. Юркевича на антропологический принцип..... 57

Философия культуры

Сухорукова О. А. «Великая Германия», или Почему не случилось покаяния (читая роман Бернхарда Шлинка «Чтец»)..... 74

Исследования молодых ученых

Иманбаева Ж. М. Роль техники в системе культуры 90

Лакаев П. В. Когда жизнь становится испытанием: пограничные ситуации в философии экзистенциализма..... 98

Требования к оформлению статей..... 110

CONTENTS

Word of Editor in Chief

The Objectives of the Issue 5

Social Philosophy

Tkachenko A. V. The social views of Alexis de Tocqueville and Wilfredo Pareto..... 6

Sakharova M. V., Kazenina A. A. Jerzy Szacki's typology of utopia and Robert Merton's typology of social behavior: roll call of theories 21

History of Ideas and Modernity

Mapelman V. M. The starry sky and moral law Immanuel Kant's 34

Cherezov A. E. The principle of self-organization in Hegel's philosophy 46

Chernykh A. A. Psychophysiology of I. M. Sechenov as a critique of P. D. Yurkevich's views on the anthropological principle 57

Philosophy of Culture

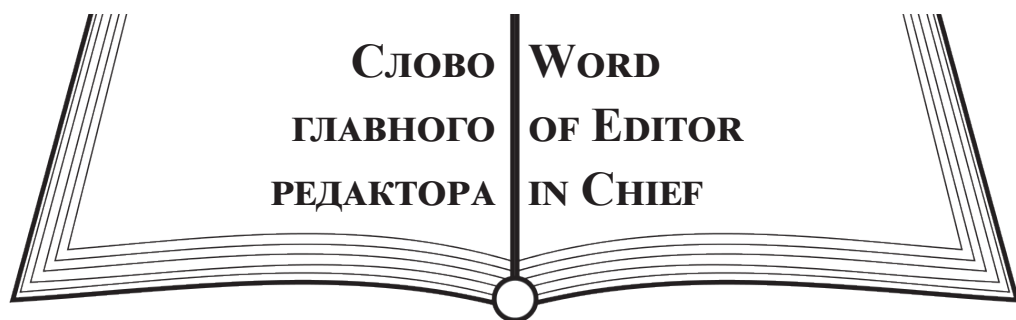
Sukhorukova O. A. "Great Germany", or Why repentance did not happen (reading Bernhard Schlink's novel "The Reader")..... 74

Research by Young Scientists

Imanbayeva Z. M. The role of technology in the cultural system..... 90

Lakaev P. V. When life becomes a test: borderline situations in the philosophy of existentialism..... 98

Requirements for Style Articles 110



СЛОВО
ГЛАВНОГО
РЕДАКТОРА

WORD
OF EDITOR
IN CHIEF

Задачи номера

Представить себе развитие философской мысли в историческом контексте ярче всего можно через борьбу идей. В этом плане именно история философии предоставляет богатейший материал. Через анализ взглядов и позиций мыслителей разных исторических и мировоззренческих контекстов, разных поколений и стран можно показать, как различное, подчас диаметрально противоположное понимание философских проблем получает свое единство в общем философском дискурсе. Такие проблемы, как эволюция социальных систем, социальные конфликты, утопии и их сущность, трансформации политических режимов, влияние идей на социальное поведение, роль религии в формировании векторов развития социальных процессов и т. д., всегда актуальны. Поэтому рецепция взглядов ведущих представителей не только философской, но и социологической, психологической мысли представляет глубокий научный интерес. Борьба идей раскрывает всегда внутреннюю противоречивость и при этом единство

социальных, психологических, личностных феноменов. Очевидно, что широкий историко-философский контекст — это не только арена борьбы идей, но и возможность их взаимообмена, пополнения, а также источник формирования новых взглядов. Социальные, политические, технологические и иные изменения заставляют вновь задуматься над все еще нерешенными вопросами: что такое свобода — подлинное равенство или всего лишь убежденность населения в том, что оно свободно; разрешима ли психофизическая проблема дуализма души и тела; являются ли научными парадигмы идеализма — материализма; возможен ли разум вне материи и что есть сама материя; как соотносятся мир техники и мир культуры и есть ли действенные механизмы контроля над развитием современной техники, технологий и т. д.? Наши авторы ищут ответы на эти и другие вопросы в дискуссионном поле истории философии, анализируя, сравнивая и пересматривая концептуальные и мировоззренческие позиции ярких представителей философского знания.



Научно-теоретическая статья

УДК 30.83

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.1

СОЦИАЛЬНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ АЛЕКСИСА ДЕ ТОКВИЛЯ И ВИЛЬФРЕДО ПАРЕТО

Ткаченко А. В.

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

tkachenkoav@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Аннотация. В статье рассматриваются взгляды на общество двух ярких европейских мыслителей — Алексиса де Токвиля и Вильфредо Парето. Автор подробно анализирует их подходы к изучению разных сторон жизни общества. Среди проблем, которые рассматривали Токвиль и Парето, выделяются следующие: эволюция социальной системы, причины социальных конфликтов, влияние идей на социальное поведение, роль религии в направлении социальных процессов, трансформация политических режимов, социальные основания личности и другие.

Статья содержит сравнение идейных позиций Токвиля и Парето, которое показывает как схожее, так и различное восприятие ими одних и тех же социальных процессов. Социальные воззрения Токвиля рассматриваются на основании анализа его работ «Демократия в Америке» и «Старый режим и революция», а мысли Парето выделены из его трудов «Социалистические системы» и «Трактат по общей социологии».

В конце статьи делается вывод о наличии общих и противоречащих друг другу утверждений двух выдающихся ученых.

Ключевые слова: общество, социальный мыслитель, религия, революция, элита, демократия, социальное развитие, социальное поведение, общественное сознание

Для цитирования: Ткаченко А. В. Социальные воззрения Алексиса де Токвиля и Вильфредо Парето // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2024. № 1 (49). С. 6–20. DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.1

Scientific and theoretical article

UDC 30.83

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.1

THE SOCIAL VIEWS OF ALEXIS DE TOCQUEVILLE AND VILFREDO PARETO

Alexander V. Tkachenko

Moscow City University,

Moscow, Russia,

tkachenkoav@mgu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Abstract. The article examines the views on society of two prominent European thinkers — Alexis de Tocqueville and Vilfredo Pareto. The author analyzes in detail their approaches to the study of different aspects of society. Among the problems considered by Tocqueville and Pareto, the following stand out: the evolution of the social system, the causes of social conflicts, the influence of ideas on social behavior, the role of religion in the direction of social processes, the transformation of political regimes, the social foundations of personality and others.

The article contains a comparison of the ideological positions of Tocqueville and Pareto, which shows both similar and different perceptions of the same social processes. Tocqueville's social views are examined on the basis of an analysis of his works "Democracy in America" and "The Old Regime and the Revolution", and Pareto's thoughts are isolated from his works "Socialist Systems" and "A Treatise on General Sociology".

At the end of the article, it is concluded that there are common and contradictory statements of two outstanding scientists.

Keywords: society, social thinker, religion, revolution, elite, democracy, social development, social behavior, public consciousness

For citation: Tkachenko, A. V. (2024). The social views of Alexis de Tocqueville and Vilfredo Pareto. *MCU Journal of Philosophical sciences*, 1 (49), 6–20. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2024.49.1.1>

Введение

Выдающиеся мыслители А. де Токвиль и В. Парето жили в эпоху становления современных представлений о человеке и обществе. В отличие от большинства своих современников, взглядами которых интересуются преимущественно специалисты по истории философии, социологии, психологии, политологии и других наук, эти ученые были настолько многогранны, что оставили после себя идеи, касающиеся целого спектра научных гуманитарных дисциплин и актуальные по прошествии ста с лишним лет.

Вместе с тем социальные воззрения двух этих ученых вовсе не всегда совпадали. Расхождения объясняются как более ранней по сравнению с Парето научной и политической деятельностью де Токвиля, так и разными условиями,

в которых осуществлялась эта деятельность. Парето выказывал меньше восторга перед демократией и религией как таковой и прожил более долгую жизнь, испытал больше разочарований. Однако нетрудно заметить целый ряд факторов, сближавших мыслителей: аристократическое происхождение, связь с Францией, ориентация в экономическом отношении на Англию, увлечение в определенный период жизни либерализмом, скептическое отношение ко многим тенденциям развития европейского общества и стремление дать прогноз касательно его будущего состояния. Поэтому интересно посмотреть, какие позиции этих двух властителей дум пересекаются, а где они прямо противостоят друг другу.

Социальные воззрения Алексиса де Токвиля

Алексис-Шарль-Анри Клерель, граф де Токвиль (1805–1859) родился в аристократической французской семье. Еще до его рождения, в правление Робеспьера, его родители были приговорены к смерти революционным трибуналом, но неожиданная смена власти спасла их от гибели. Важно отметить, что прадед будущего мыслителя, Кретьен Гийом де Мальзерб, был казнен якобинцами за то, что не скрывал своих монархических симпатий и пытался защищать арестованного Людовика XVI перед судом Конвента. Воспитывался Алексис аббатом, а позже изучал право в Париже и стал судьей. В 1831 году он отправился в США, формально чтобы изучить американскую тюремно-исправительную систему. В следующем году А. де Токвиль ушел с должности судьи, выступив в поддержку своего друга и коллеги Гюстава де Бомона — внука Жильбера Лафайета, знаменитого участника двух французских революций и друга Джорджа Вашингтона. Отсюда понятен интерес Токвиля к революциям, демократии, Америке, религии и вопросу о роли элиты в современном ему обществе. При этом во время Июльской революции 1830 года, организованной при содействии Лафайета, он неохотно присягнул ее ставленнику королю Луи Филиппу.

В 1835 году вышли в свет первые два тома токвилевской «Демократии в Америке», имевшие огромный успех во Франции и за ее пределами [Токвиль, 2023]. На тот момент автору бестселлера было всего 30 лет. Через год он женился, после чего был избран депутатом от того округа, где находился его родовой замок. С тех пор он переизбирался на протяжении 12 лет, чего, например, В. Парето достичь так и не удалось. В 1840 году были изданы еще два тома «Демократии в Америке», которые уже не вызвали фурора. В парламенте Токвиль сделал доклады об отмене рабства в колониях, об ужесточении борьбы против алжирских мусульман и о реформе пенитенциарной системы. Показательно, что он одним из первых увидел проблему грядущей арабо-мусульманской экспансии во Францию. Довольно быстро Токвиль стал членом Французской академии, в то время как Парето долгое время не признавался всерьез научным сообществом.

После подавления парижского восстания 1848 года Токвиль проголосовал на выборах президента за главного карателя столичных рабочих и алжирцев генерала Кавеньяка. И хотя президентом стал Луи-Наполеон Бонапарт, Токвиль получил на 5 месяцев пост министра иностранных дел Франции. Дело в том, что большинство членов возглавляемой Токвилем партии порядка поддержали Бонапарта, ошибочно рассчитывая влиять на него через Законодательное собрание. Вовремя покинув правительство до гонений на партию порядка, Токвиль вернулся к науке и написал вторую свою значимую работу — «Старый режим и революция» [Токвиль, 2020].

Занимаясь исследованием общества, он активно использовал эмпирические методы, такие как интервьюирование, анализ статистических данных и контент-анализ документальных источников. Позже В. Парето, сам называвший себя социологом, тоже будет по крупицам собирать факты для подтверждения своих гипотез. Разница в том, что во времена Токвиля социологическая методология не достигла еще такого уровня развития, как на рубеже XIX–XX веков., когда появятся классические труды по социологии Э. Дюркгейма, М. Вебера и самого В. Парето. В 1-й половине XIX столетия проводились так называемые соломенные опросы, которые разрабатывались скорее на основе интуиции исследователя, чем на четко поставленной научной основе. При жизни Токвиля появились работы его соотечественника О. Конта, предлагавшего позитивистскую методологию при изучении социальных феноменов, и Токвиль вполне разделял его концептуальные взгляды.

Первая проблема, которую рассматривал А. де Токвиль, — это проблема эволюции общества. То, что общество не стоит на месте и способно меняться, порой радикально, было известно еще в конце XVIII века благодаря работам Н. Кондорсе, Ж. Ж. Руссо и других философов. В XIX веке эту мысль развивали А. Сен-Симон, О. Конт, Дж. С. Милль, К. Маркс, Г. Спенсер и иные мыслители. Не остался в стороне от этой научной тенденции и Токвиль. Если Ш. Л. Монтескье и другие философы, жившие за сто и более лет до Токвиля, как правило, не видели принципиальных различий в социально-политическом положении разных народов в разные эпохи, то сам он отлично понимал, что общество находится в постоянном развитии и причины этого процесса настолько глубоки, что их нельзя свести только к политическим, культурным или экономическим.

Большие перемены готовятся постепенно, на протяжении десятилетий, а то и столетий. В частности, Великая (как называют ее в российской историографии) французская революция конца XVIII века, по его мнению, имела корни в предыдущем столетии. Экономические реформы Кольбера в царствование Людовика XIV привели к социальным сдвигам в консервативном обществе, но не были доведены до конца, что со временем, когда накопилось еще больше проблем, при благоприятных для революции обстоятельствах привело к социальному взрыву [Токвиль, 2020].

Религия также сыграла свою роль, став для Европы одной из движущих сил социального развития. Традиционная религия была препятствием

для революционеров, поэтому большинство вольнодумцев Старого Света являлись либо атеистами, либо еретиками, пополняя ряды оппозиционеров действующей власти. Задолго до М. Вебера Токвиль писал о влиянии протестантских религиозных идей на революции и становление порядков современного общества. И Токвиль, и Вебер имели в виду в первую очередь религию пуритан (гугенотов), что не в последнюю очередь объясняется французским происхождением первого и французскими гугенотскими корнями второго [Вебер, 2023].

В. Парето, который тоже имел французских предков, не мог не согласиться с Токвилем в том, что радикализация религиозных движений сопутствует возникновению политических движений, ратующих за перемены. Но, в отличие от Токвиля или Вебера, он считал, что общество в целом и любой социальный институт, включая религию, развивается по кругу, постепенно возвращаясь в исходное состояние, что больше напоминает цивилизационный подход к историософии. Так, Парето видел ослабление влияния традиционной Церкви и связанные с этим изменения в сознании людей. Радикалы предлагают народу более заманчивые перспективы, причем не в абстрактном Царствии Небесном, а здесь, на земле [Парето, 2024]. Как утверждал В. В. Розанов, христианство «бесхлебно» и хочет плачущего человека, любящего свою печаль, а социализм обещает насыщение и комфорт [Розанов, 2022]. Одновременно народ чувствует себя свободным и раскрепощенным, слушая призывы радикалов, а не проповеди священников традиционных конфессий о послушании Богу. Поэтому массы покидают церкви, но лишь ради того, чтобы влиться в новые религиозные течения, часть из которых представляют собой квазирелигии и не говорят напрямую о вере в Бога. Поэтому, по мысли Парето, со временем противники традиционной Церкви сами создают ее подобие, и круг замыкается [Парето, 2024]. Парето считал, что такая схема эволюции религиозных и политических отношений универсальна, но Токвиль полагал, что она неактуальна для ряда регионов Нового Света.

Интересна точка зрения Токвиля на социальные механизмы, приводящие в действие революции и прочие крупные социальные конфликты. Если многие его современники настаивали на значимости экономических факторов, то сам он, не отрицая данные утверждения, особое внимание обратил на факторы социально-психологические. Отсюда так называемый парадокс Токвиля, согласно которому революции происходят не там, где люди живут все хуже и хуже, а там, где наоборот, условия их жизни повышаются. Дело в том, что общество привыкает к стабильности и экономическому процветанию, вследствие чего растут потребности граждан. Поскольку быстро растущие потребности народа не может удовлетворить ни одно государство, люди начинают роптать на правительство. Власть не замечает растущего недовольства, поскольку оно скрыто за внешним лоском экономического благополучия и кажущегося социального умиротворения. Но стоит появиться серьезным проблемам, таким как угроза войны, хотя бы вне пределов государства, или угроза небольшого экономического спада, как общество начинает открыто выражать свое недовольство правящим режимом.

И, напротив, в странах, где долго сохраняется бедственное положение большей части населения, революции бывают редко. Обычно их заменяют верхушечные военные перевороты, поскольку люди там психологически привыкли к нищете и не имеют больших и тем более быстро растущих потребностей. Получается, что власть не всегда заинтересована в том, чтобы повышать уровень материального благополучия граждан. В. В. Розанов в преддверии революции в России заметил, что когда народ живет плохо, он молится, а не бунтует, а мятежные настроения возникают тогда, когда люди находятся в «облегченном» состоянии. Данное облегчение можно понимать во всех смыслах — и как легкость образа жизни, и как легкость критических рассуждений.

В социологии и политологии конца XX – начала XXI века эта тема неоднократно обсуждалась, что, в частности, отражено в работах американского ученого Т. Гарра — сторонника теории относительной депривации для объяснения масштабных социальных конфликтов. По мнению Гарра, революции происходят тогда, когда резко возрастает противоречие между тем, чего народ ожидает, и тем, на что он может рассчитывать [Гарр, 2005]. По сути, это осовремененное переложение идеи Токвиля. В наше время, когда ученые разных стран анализируют способы влияния пропаганды на поведение масс и теории социальной психологии используются на практике для намеренного манипулирования сознанием и настроением общества, наблюдения Токвиля представляются особенно ценными.

Возникает вопрос: можно ли противостоять революциям или совсем обойтись без них? Парето ответил бы на него отрицательно, так как рано или поздно любая правящая элита целиком или частично меняется на новую элиту, что вряд ли возможно без социальных потрясений, а история вообще развивается циклически. Другое дело, что можно принять меры для того, чтобы элита подольше сохраняла свое главенствующее социальное положение [Rhee, 2022]. По мнению Токвиля, при определенных условиях реально создание пусть не бесконфликтной, но антиреволюционной социальной системы. И это не деспотическая реакционная система, а, наоборот, система демократическая. Здесь тоже заметна парадоксальность мышления Токвиля: не угнетение народа, а убежденность населения в том, что оно свободно, в гораздо большей степени пригодна для профилактики кровавых социальных конфликтов.

Зато Парето наверняка понравилась бы идея Токвиля о том, что революции часто совершаются под религиозными лозунгами и что для их предотвращения, помимо всего прочего, желательна консолидация правящего класса. Революции в Англии и во Франции в значительной степени произошли потому, что группы влиятельных и богатых людей, претендующие на власть, не сумели договориться друг с другом. Парето мог бы согласиться с тем, что раскол элиты ее ослабляет и отвлекает внимание от борьбы за самосохранение на внутреннее противоборство.

При этом надо иметь в виду, что понятие «демократия» в трактовке Токвиля отличается от классического представления о ней, которое сложилось еще

в античные времена. Например, демократия необязательно должна существовать, как рассуждал Монтескье, только в маленьких государствах, где граждане друг друга знают и их легко созвать на народное собрание. Токвиль нашел лишь одно современное ему демократическое государство, и оно оказалось большим по размерам — это Северо-Американские Соединенные Штаты.

Описание Токвилем американской модели демократии практически совпало по времени с описанием порядков Российской империи, опубликованном маркизом А. де Кюстином [Кюстин, 2020]. Обе книги стали популярны на Западе, а в годы холодной войны стали считаться там образцовыми при сопоставлении демократической Америки и якобы деспотической России как ее антипода. Однако следует понимать, что, во-первых, Токвиль анализировал состояние Америки 1830-х годов, т. е. без малого 200-летней давности, и, разумеется, США в XX и XXI веках разительно отличаются от того государства, которое существовало при первых американских президентах. А во-вторых, как настоящий ученый, Токвиль старался быть объективным и указывал не только на достоинства, но и на недостатки, обнаруженные им, исходя из предложенных им же критериев, в демократическом обществе. А главный критерий, выдвинутый Токвилем, может показаться современному человеку банальным — это равенство граждан перед законом. На деле это означало отсутствие сословных различий при сохранении других форм социального неравенства, включая имущественную дифференциацию и даже наличие рабства, отмену которого мыслитель предвидел точно так же, как и многочисленные проблемы, связанные с освобождением чернокожих рабов [Арон, 1993, с. 242].

Иными словами, демократическим, по мысли Токвиля, можно считать такое общество, в котором нет наследуемого различия общественного положения и чисто теоретически для каждого человека, кроме рабов, доступны любая профессия, любая должность и любое образование [Acemoglu, Egorov, Sonin, 2018]. По большей части демократия в трактовке Токвиля основана на равенстве условий для занятия разными видами деятельности [Токвиль, 2023]. Но равенство это условное, поскольку понятно, что жизненный успех и утверждение человека в обществе зависят от множества дополнительных факторов, которые невозможно отбросить: здоровья, воли, ума, силы, трудолюбия, денег, везения и т. д. Позже, разрабатывая свою теорию социальной стратификации, П. А. Сорокин придет к похожему выводу, признав, что не бывает такого общества, где все были бы абсолютно равны [Сорокин, 2020].

Подход Токвиля в чем-то архаичен, так как большинство стран мира на протяжении XX столетия расстались с сословным делением общества. Но во времена Токвиля и Кюстина ситуация была диаметрально противоположной: практически везде, кроме США, сохранялись сословия, и молодая американская демократия могла показаться оазисом среди старорежимных политико-правовых систем. Благодаря книгам и памфлетам А. де Кюстина, Д. Уркварта, Ф. Лакруа, Ж. де Ланьи, К. Маркса и других заметных европейцев, писавших перед Крымской войной о России, сложился в целом

негативный образ этого «царства насилия и произвола», который контрастировал с апологетикой западной цивилизации [Таньшина, 2023, с. 298]. В отличие от этих авторов, Токвиль противопоставлял американский путь развития не только российским «рабским» порядкам, но и вообще консервативным основам политических режимов Старого Света.

Социальные воззрения Вильфредо Парето

Вильфредо (Вильфрид Фриц) Парето (1848–1923) родился в Париже. Его мать была француженкой, а отец — революционно настроенным итальянцем, высланным со своей родины за республиканские убеждения. Дед Парето по отцовской линии был маркизом и получил от Наполеона I титул барона. Когда Вильфредо исполнилось два года, его семье разрешили переехать из Франции в Италию.

Окончив Техническую школу инженеров в Турине, Парето перебрался во Флоренцию. Занятие точными и техническими науками не уникально для первых социологов: достаточно вспомнить О. Конта и Г. Спенсера [Ткаченко, 2019]. Поэтому неудивительно, что диссертация Парето относилась скорее к физике, чем к гуманитарной сфере знания, и была посвящена равновесию в твердых телах. Став инженером, а потом управляющим металлургическими заводами, он познакомился с итальянскими англофилами и увлекся их либеральными идеями. Англофильство сближало его со многими социальными мыслителями XIX века, включая А. де Токвиля, подобно которому он неоднократно посещал Великобританию. Одновременно Парето сотрудничал с флорентийским обществом Адама Смита, которое выступало против широкого вмешательства государства в экономику и милитаризации промышленности.

В 1889 году Парето женился на Александре Бакуниной и принял участие в римском конгрессе «За мир и международный арбитраж», где выступил за свободу международной торговли. Итальянское правительство невзлюбило его и запретило ему читать в вузах авторский курс по политэкономии. В этот период своей научной деятельности Парето писал работы преимущественно по экономике и политологии. Благодаря знакомству с экономистом и математиком Л. Вальрасом он переехал из Италии в Швейцарию и стал профессором Лозаннского университета. Живя на собственной вилле на берегу Женевского озера, Парето понял, что главное его призвание — это социология, которая позволяет совмещать изучение самых разных сторон жизни общества: и культуры, и экономики, и политики.

С конца XIX века он начал править в своих взглядах, постепенно переходя от сочувственного отношения к либералам к фашизму. В 1902 году Парето опубликовал написанные совместно с Дж. Ракка «Социалистические системы» [Парето, 2024], а в 1916 году — основной труд «Трактат по общей социологии», посвященный второй жене [Парето, 2009]. Трактат (компендиум)

не вызвал большого интереса, поскольку вышел в свет в неподходящий для научных дискуссий момент, когда умы европейцев были заняты Первой мировой войной. Однако в дальнейшем он стал считаться такой же классикой научно-философской мысли, как «Демократия в Америке» Токвиля.

Ультраправые установки Парето объяснялись особенностью его трактовки фашизма как молодого и малоизвестного тогда явления. Мыслителя интересовала не столько идеология, типология правящих режимов или форма правления, сколько эффективность распоряжения экономическими ресурсами, которое осуществляет элита. В движении Б. Муссолини он увидел желание такого прагматичного отношения к экономике через наведение порядка в законодательстве и системе управления. Однако Парето не думал, что, придя к власти, фашисты начнут кровавые войны и будут жестоко преследовать инакомыслящих. Поэтому, когда пишут о том, что он выступал в качестве идеолога фашистов, надо иметь в виду, что их движение только зарождалось и его сущность не была известна до конца современникам [Осипова, 2004]. Как бы то ни было, последние статьи Парето написал для фашистского журнала и признавал, что как ученый доволен победой фашизма в Италии, поскольку он прогнозировал эту победу и его прогноз оказался верным.

Если М. Вебер пытался понять мотивы, движущие людей к совершению тех или иных поступков, то Парето хотел понять, всегда ли люди поступают в соответствии с логикой и если не всегда, то могут ли их действия принести общественную пользу. Будучи скептиком, итальянский мыслитель пришел к выводу, что социальное поведение редко поддается логическому объяснению, хотя изучать его можно только с позиции логики — иначе исследование не получится научным [Парето, 2009]. Подобно Токвилю и вопреки К. Марксу или Н. К. Михайловскому, он признавал бессмысленность построения теории, предназначенной для того, чтобы осчастливить человечество. Ученый должен скорее описывать найденные им факты, чем призывать их использовать для всеобщего блага. Однако, как и Токвиль, Парето выстроил в уме свой идеал общественного устройства, и, как и у Токвиля, этот идеал был связан с правым либерализмом, который проскальзывает в работах Парето даже в тот период, когда он состарился и переориентировался в сторону фашистской идеологии.

В отличие от Токвиля, Парето не состоялся как политический деятель и раз за разом проигрывал парламентские выборы. Это обстоятельство, а также близкое соприкосновение с представителями политической и финансовой элиты и конфликты с правительством Итальянского королевства, привели ученого к критическому восприятию как современной политической системы, так и электората, в котором он видел ведомые элитой массы. Поскольку поведение людей в основном нелогично в том смысле, что они не могут просчитать заранее результаты своих действий, то, выбирая политиков, народ руководствуется навязанным ему и часто совершенно невыгодным для него мнением манипуляторов. В этом тезисе прослеживается родство идей Парето и Г. Лебона [Лебон, 2023] и перекличка с представлением Г. Тарда о подражании толпы авторитетам.

Для концепции Токвиля это нехарактерно, так как он был уверен в возможности реального выражения своих интересов избирателями и даже опасался, как бы такое выражение не привело к давлению на избранных народом законодателей.

Парето считал, что социальное поведение зависит от того, как представители элиты сумеют использовать природные склонности, присущие большинству людей [Парето, 2009]. Среди таких склонностей он выделял желание стабильности. Неслучайно Лебон говорил о консервативности толпы и ее стремлении даже после революции вернуться к прошлому состоянию общества, а Вебер отмечал, что широко распространенное традиционное поведение основано на силе привычки. Следовательно, люди могут роптать на власть и всегда мечтают жить лучше, чем они живут, но пугаются крутых перемен.

Далее следует потребность в единообразии. Э. Дюркгейм хорошо описал ее, рассуждая в своих работах о феномене коллективного сознания. Для Парето это простая констатация факта, связанного с желанием людей утвердить определенный стандарт социального поведения. Без веры в необходимость одинаковых для всех правил не могла бы сложиться моральная дисциплина, а без дисциплины любой коллектив долго не проживет. Можно сравнить эту мысль с теоретическим обоснованием возникновения социальных норм, данным в трудах З. Фрейда, полагавшего, что первые нормы появились вместе с попытками сохранить только зародившийся институт семьи, когда потребовалось придумать объединяющие сородичей запреты и предписания. Под давлением коллектива свобода индивидов приносится в жертву обществу [Фрейд, 2013]. По мнению Парето, вражда к инакомыслящим характерна не только для каждого общества, но и для каждого человека. Так, верующие преследуют атеистов, а атеисты — верующих.

Склонность к единообразию показывает еще один интересный аспект поведенческих стереотипов — важность идеи, с помощью которой можно повести за собой общество. О роли привлекательной и объединяющей всех идеи в истории человечества, о ее влиянии на социальный прогресс писали многие философы XIX – начала XX века, включая О. Конта, Г. Лебона, К. Маркса, Э. Дюркгейма, П. Л. Лаврова, Н. К. Михайловского и др.

Парето в меньшей степени, чем большинство его современников, использовал тезис о значимости идей, но понятно, что без идеологии невозможно никакое социальное единообразие и невозможно функционирование никакой политической системы.

А. де Токвиль и М. Вебер большое значение придавали религиозным идеям, считая их главными в жизни общества [Вебер, 2023]. Религиозное мировоззрение строится на безоговорочной вере, а идея, воспринятая некритично, обладает особенной силой. Парето, который называл себя атеистом всех религий, пренебрежительно отзывался о Церкви, но также признавал уникальную способность религиозной идеи становиться «цементом» для скрепления разрозненных элементов общества. Особенность его социальных воззрений в том, что он усматривал признаки религиозности во всех, и даже научных

и политических идеях, если таковые приняты массами в качестве догмы. Получается, что коммунизм, дарвинизм, позитивизм, сциентизм и прочие «измы» могут превратиться в религии при условии некритичного их восприятия [Парето, 2024]. Любопытно, что атеизм при этом не считался Парето религией, хотя точно так же, по этой логике, может пониматься как безоговорочная вера в отсутствие Бога или богов.

Лучший способ влияния на массы — воздействие на его эмоции. Лишенные способности логически мыслить, большинство людей не воспринимают логические доводы, а, следовательно, реагируют на яркие образы, зачастую далекие от реальности. Углубление в социальную психологию, одинаково характерное для Токвиля и Парето, привело последнего к мысли о том, что религиозные идеи чаще других содержат посыл их восприятия на чувственном, а не на рациональном уровне. А людям свойственно выражать свои чувства через действия. Об этом же писал впоследствии отец А. Мень, указывая на то, что богослужение придумано людьми, а не Богом, и для людей, а не для Бога: в ходе богослужения человек использует разные органы чувств и смотрит, слушает и вдыхает ароматы, а также имеет возможность продемонстрировать свои эмоции посредством пения, ритуальных жестов, танца и т. д.

Еще одна склонность людей — пытаться, как правило нелогично, объяснить и оправдать свое поведение и принятые в обществе правила. Так, почти все народы запрещают или ограничивают убийства в мирное время, но объясняют этот запрет все по-разному. Или другой пример: гадатели Древнего Рима рассматривали внутренности убитых ими животных и вне всякой логики предсказывали исход очередного сражения. Но нелогичные действия жрецов могли принести реальную пользу, поскольку воодушевляли войско в случае благоприятного предсказания, и, таким образом, чисто эмоционально оправдывались жителями Рима.

Тяга людей к общественной жизни, по мнению Парето, может выражаться и в создании любых общественных организаций. Как было сказано выше, Токвиль тоже придавал большое значение созданию клубов и ассоциаций как средству борьбы с негативными проявлениями распространенного при демократии индивидуализма. В отличие от него, Парето не делал конкретных предложений такого рода, хотя бы потому что сам по натуре был индивидуалистом. Он лишь подчеркивал неизбежность интеграции людей в разные сообщества. Если Лебон настаивал на склонности людей собираться в толпы вокруг вождя, как собираются животные вокруг вожака [Лебон, 2023], то Парето просто не видел другой возможности для людей социализироваться, как примкнуть к тому или иному коллективу. Причем со временем люди забывают, как и зачем они или их предки вошли данную социальную группу.

Кроме перечисленных, итальянский мыслитель писал о таких склонностях человека, как сексуальное влечение; аскетизм как подавление влечений при отсутствии возможности удовлетворить свои потребности; сострадание

как мысленный перенос испытанной когда-то боли на других людей и животных; самопожертвование как готовность принять зло ради блага других.

Последнее желание не кажется абсурдным, если вспомнить типологию самоубийств, выдвинутую Э. Дюркгеймом, где один из видов суицида был назван им альтруистическим, т. е. совершаемым ради спасения коллектива или во исполнение требований коллектива [Дюркгейм, 2022]. Парето не одобрял тех людей, которые осуждали смертную казнь, так как, по его словам, противники казней думают не о страданиях жертвы и ее родственников, а о страданиях убийцы, в то время как светский и религиозный законы призывают нас сопротивляться злодеяниям. Что касается аскетов и сторонников запрета на эротику, то Парето их высмеивал, считая ханжами, и в качестве примера эстетического любования обнаженной натурой приводил античные статуи и картины художников эпохи Возрождения и барокко.

Парето описал также стремление каждого индивида к построению целостной личности (самовыражению), которое включает в себя 3 разновидности: желание наказать того, кто совершил несправедливость; желание, чтобы к человеку относились с уважением; желание подняться из низшей социальной группы в высшую. Нетрудно заметить сходство этих склонностей с высшими потребностями, выделенными А. Маслоу.

Наконец, не стоит забывать о склонности к построению какой-либо иерархии. Дюркгейм отмечал, что это чисто человеческое качество, и Парето был с ним согласен. Каждый человек, попадая в коллектив, начинает вести себя по определенным правилам: если он подчиненный, то слушается начальника, а если он начальник, то покровительствует, наказывает и, вообще, командует подчиненными.

Заключение

Сравнительный анализ социальных воззрений А. де Токвиля и В. Парето показал, что по ряду вопросов их идейные позиции сходятся:

1. И тот и другой признавали существенное влияние религии на формирование социальных норм и образцов социального поведения.
2. Французский и итальянский ученые одинаково не сомневались в постоянном развитии общества по линии прогресса.
3. Оба использовали позитивистскую методологию для своих социально-философских построений.
4. Для обоих мыслителей характерно описание социальных процессов с социально-психологической точки зрения.

В то же время можно отметить разницу в подходах Токвиля и Парето к трактовке отдельных социальных явлений и процессов:

1. Парето с большим скепсисом относился к западной модели демократии.

2. Токвиль больше, чем Парето, верил в способность человека сохранить свое личное мнение в условиях целенаправленного информационного воздействия на общественное сознание.

3. Токвиль видел общественную пользу, приносимую религией, не только в том, что она способствует интеграции общества, но и в том, что она вдохновляет и направляет людей на работу по улучшению социальной действительности.

4. Если Токвиль критиковал в первую очередь отсталые, с его точки зрения, социальные порядки, доставшиеся в наследство от Средневековья, то Парето гораздо больше опасался новомодных социалистических идей.

Список источников

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М.: Прогресс-Политика, 1993. 608 с. URL: [www.https://elibrary.ru/item.asp?id=22524578](http://www.elibrary.ru/item.asp?id=22524578)
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: АСТ, 2023. 320 с.
3. Гарр Т. Почему люди бунтуют. СПб.: Питер, 2005. 461 с.
4. Дюркгейм Э. Самоубийство. М.: Neoclassic, 2022. 512 с.
5. Кюстин А., де. Россия в 1839 году. М.: КоЛибри, 2020. 1072 с. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=44870045>
6. Лебон Г. Психология народов и масс. М.: АСТ, 2023. 384 с.
7. Осипова Е. В. Социология Вильфредо Парето: Политический аспект. СПб.: Алетейя, 2004. 160 с.
8. Парето В. Компендиум по общей социологии. М.: ВШЭ, 2009. 521 с.
9. Парето В. Социалистические системы. М.: РИОР, 2024. 716 с.
10. Розанов В. В. Люди лунного света: Метафизика христианства. М.: Пальмира, 2022. 271 с.
11. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. М.: Академический проект, 2020. 988 с.
12. Таньшина Н. П. Русофобия: История изобретения страха. М.: Концептуал, 2023. 496 с. URL: www.https://elibrary.ru/item.asp?id=58729603
13. Ткаченко А. В. Системный подход в работах О. Конта, Г. Спенсера и родоначальников социологической науки // Системная психология и социология. 2019. № 1 (29). С. 109–120. URL: www.https://elibrary.ru/item.asp?id=37384884
14. Токвиль А., де. О демократии в Америке. М.: Омега-Л, 2023. 638 с.
15. Токвиль А., де. Старый порядок и революция. М.: Социум, 2020. 410 с.
16. Фрейд З. Недовольство культурой. М.: Ранок, 2013. 256 с.
17. Acemoglu D., Egorov G., Sonin K. Social mobility and stability of democracy: Reevaluating de Tocqueville // Quarterly Journal of Economics. 2018. Vol. 133 (2). P. 1041–1105. DOI: 10.1093/qje/qjx038
18. Rhee B. Social heterogeneity, social equilibrium and circulation of elite in Vilfredo Pareto // Journal of Strategic Security. 2022. Vol. 33 (1). P. 245–265. DOI: 10.16881/jss.2022.01.33.1.245
19. Fursov V. V., Ananyev A. V., Ananishnev V. M., Tkachenko A. V., Osmolovskaya S. M., Berestova L. I., Frolova T. N. A computational model of some key socially significant

processes // *Clinical Schizophrenia and Related Psychoses*. 2022. Т. 16. № S 7. P. 010623. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=50328635>

References

1. Aron, R. (1993). *Stages of development of sociological thought*. Moscow: Progress-Politika. 608 p. (In Russian). Retrieved from: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=22524578>
2. Weber, M. (2023). *Protestant ethics and the spirit of capitalism*. Moscow: AST. 320 p. (In Russian).
3. Gurr, T. (2005). *Pochemu lyudi buntuyut* [Why men rebel]. St. Petersburg: Piter. 462 p. (In Russian).
4. Durkheim, E. (2022). *Suicide*. Moscow: Neoclassic. 512 p. (In Russian)
5. Custine, A., de. (2020). *Russia in 1839*. Moscow: KoLibri. 1072 p. (In Russian). Retrieved from: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=44870045>
6. Le Bon, G. (2023). *Psychology of peoples and masses*. Moscow: AST. 384 p. (In Russian).
7. Osipova, E. V. (2004). *Sociology of Vilfredo Pareto: Political aspect*. St. Petersburg: Aletejya. 160 p. (In Russian).
8. Pareto, V. (2009). *Compendium of general sociology*. Moscow: VShE. 521 p. (In Russian).
9. Pareto, V. (2024). *Socialist systems*. Moscow: RIOR. 716 p. (In Russian).
10. Rozanov, V. V. (2022). *Moonlight people: The metaphysics of Christianity*. Moscow: Pal'mira. 271 p. (In Russian).
11. Sorokin, P. A. (2020). *Social and cultural dynamics*. Moscow: Akademicheskij proekt. 988 p. (In Russian).
12. Tan`shina, N. P. (2023). *Russophobia: The history of the invention of fear*. Moscow: Kontseptual. 496 p. (In Russian). Retrieved from: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=58729603>
13. Tkachenko, A. V. (2019). Systems approach in the works of O. Comte, H. Spencer and the founders of sociological science. *Systems psychology and sociology*, 1 (29), 109–120. (In Russian). Retrieved from: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=37384884>
14. Tocqueville, A., de. (2023). *About democracy in America*. Moscow: Omefa-L. (In Russian).
15. Tocqueville, A., de. (2020). *The old regime and Revolution*. Moscow: Sotsium. (In Russian).
16. Freud, S. (2013). *Dissatisfaction with culture*. Moscow: Ranok. (In Russian).
17. Acemoglu, D., Egorov, G., & Sonin, K. (2018). Social mobility and stability of democracy: Reevaluating de Tocqueville. *Quarterly Journal of Economics*, 133 (2), 1041–1105. (In Russian). <https://doi.org/10.1093/qje/qjx038>
18. Rhee, B. (2022). Social heterogeneity, social equilibrium and circulation of elite in Vilfredo Pareto. *Journal of Strategic Security*. Vol. 33 (1). 245–265. <https://doi.org/10.16881/jss.2022.01.33.1.245>
19. Fursov, V. V., Ananyev, A. V., Ananishnev, V. M., Tkachenko, A. V., Osmolovskaya, S. M., Berestova, L. I., & Frolova T. N. (2022). A computational model of some key socially significant processes. *Clinical Schizophrenia and Related Psychoses*, 16 (S7), 010623. (In Russian). Retrieved from: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=50328635>

Информация об авторе / Information about the author:

Ткаченко Александр Владимирович — кандидат исторических наук, доцент, доцент департамента философии и социальных наук Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Tkachenko Alexander Vladimirovich — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Moscow City University, Moscow, Russia.

tkachenkoav@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Научно-теоретическая статья

УДК 304.9

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.2

ТИПОЛОГИЯ УТОПИЙ ЕЖИ ШАЦКОГО И ТИПОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ РОБЕРТА МЕРТОНА: ПЕРЕКЛИЧКА ТЕОРИЙ

Сахарова М. В.

Московский городской педагогический университет,
Москва, Россия,
sakharovamv@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Казенина А. А.

Московский городской педагогический университет,
Москва, Россия,
kazeninaa@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-20652>

Аннотация. Актуальность исследования обусловлена противоречивым отношением к феномену утопии и динамикой самого утопического сознания. Статья посвящена проблеме оснований типологии утопий. Цель статьи — проанализировать возможности и границы применимости теории социального поведения Роберта Мертон для анализа утопий, в том числе для анализа классификации утопий польского социолога Ежи Шацкого, а также выявить общее в подходах двух социологов. Перечисляя распространенные типологии утопий, авторы показывают особенности и роль типологии Е. Шацкого в массиве исследований утопий. Авторы выделяют функциональный подход и внимание к проблемам динамики общества как императивы обеих концепций. Проблемы типологии утопий рассматриваются в контексте дискуссии о социальной роли утопии, ее функциях и причинах возникновения.

Ключевые слова: утопия, типология утопий, типы социального поведения, Р. Мертон, Е. Шацкий

Для цитирования: Сахарова М. В., Казенина А. А. Типология утопий Ежи Шацкого и типология социального поведения Роберта Мертон: переключки теорий // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2024. № 1 (49). С. 21–33. DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.2

Scientific and theoretical article

UDC 304.9

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.2

JERZY SZACKI'S TYPOLOGY OF UTOPIA AND ROBERT MERTON'S TYPOLOGY OF SOCIAL BEHAVIOR: ROLL CALL OF THEORIES

Maria V. Sakharova

Moscow City University,

Moscow, Russia,

sakharovamv@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Anna A. Kazenina

Moscow City University,

Moscow, Russia,

kazeninaa@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-20652>

Abstract. The relevance of the study is due to the contradictory attitude towards the phenomenon of utopia and the dynamics of the utopian consciousness itself. The article is devoted to the problem of the foundations of the typology of utopias. The purpose of the article is to analyze the possibilities and limits of applicability of Robert Merton's theory of social behavior for the analysis of utopias, including the analysis of the classification of utopias by the Polish sociologist Jerzy Szacki, and also to identify commonalities in the approaches of the two sociologists. Listing common typologies of utopias, the authors shows the features and role of E. Shatsky's typology in the body of research on utopias. The authors highlight the functional approach and attention to the problems of social dynamics as imperatives of both concepts. Problems of the typology of utopias are considered in the context of a discussion about the social role of utopia, its functions and reasons for its emergence.

Keywords: utopia, typology of utopias, types of social behavior, R. Merton, J. Szacki

For citation: Sakharova, M. V., & Kazenina, A. A. (2024). Jerzy Szacki's typology of utopia and Robert Merton's typology of social behavior: roll call of theories. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (49), 21–33. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2024.49.1.2>

Введение

Поиск счастливой страны сопровождал человечество на протяжении всей его истории, и массив утопической литературы и — шире — идей, которые играли роль утопий, огромен. Естественно, что на определенном этапе встала задача систематизации исследуемого материала. При этом, с одной стороны, исследователи отмечают, что любая типология условна и основания для выделения типов выбираются в зависимости

от задач и целей исследования [Сокотун, 2011, с. 127], с другой — что только типологизация позволяет получить полное представление не только об истории утопической мысли, но и, что более важно, о путях и эволюции социального идеала [Баталов, 1989, с. 41].

Самой простой типологией утопий является *хронологическая*. В ее рамках выделяют утопии эпохи Античности, средневековые утопии, возрожденческие, утопии эпохи Просвещения и т. д. Понимая ограниченность данного подхода, исследователи обращают внимание на его плюсы. Делая акцент на чертах, отличающих утопии данной эпохи и их связь с идеями своего времени, данная типология позволяет выявить историческую обусловленность утопической литературы. Так, Е. Шацкий, давая характеристику ренессансным утопиям, отмечает, что они были тесно связаны с главным направлением социальной мысли своего времени и, несмотря на то что ответы на дискуссионные вопросы эпохи они давали разные, общие принципы были схожи. Все ренессансные писатели «верили, что общественный порядок является делом человеческого искусства и как таковой может быть рационально перестроен в соответствии с условиями постоянных черт человеческой природы» [Шацкий, 2018, т. 1, с. 80]. Другая, хорошо знакомая российскому читателю классификация утопий связана с марксистским подходом к философии истории. Основанием для выделения типов служит *классовый интерес* и *классовое содержание* утопий. В ее рамках выделяют рабовладельческие, буржуазные, мелкобуржуазные, пролетарские утопии и др. Близко ей деление утопий В. И. Лениным на реакционные и прогрессивные (первые отвлекают массы от борьбы, вторые — зовут на нее) [Ленин, 1960, с. 117]. Советский исследователь утопий В. П. Волгин выделял три типа утопий, основанных на разных типах мировоззрения: религиозные, рационалистические (на метафизическом мировоззрении) и исторические (на научном мировоззрении), — повторяя в чем-то знаменитую схему эволюции человеческого духа О. Конта (теологическая, метафизическая, или абстрактная, и научная/позитивная стадия) [Волгин, 1923]. Еще одним основанием типологизации утопий выступает *преобладающая проблематика*: свобода человека, научный прогресс, отношения с государством и т. д. Близка к нему *аксиологическая* типология — по ценностным основаниям утопий. Например, А. Фогт выделял архические и анархические утопии по принципу отношения к подчинению и свободе [Фогт, 1906, с. 18–19]. Так как одно из значений слова «утопия» — литературный жанр, то существует отдельно классификация *литературной* утопии [Ануфриев, 2021]. Список типологий можно продолжать до бесконечности [см., например: Денисов, Денисова, 2016; Мыльников, 2019; Покотыло, 2011 и др.]. Э. Я. Баталов даже выдвинул идею создания целой системы (иерархии) типологий утопий [Баталов, 1989, с. 49].

Однако в центре нашего исследования находится *дихотомическая* типология — деление утопий на *героические* и *эскапистские* утопии. Данную типологию разрабатывали сразу несколько исследователей. В научный оборот ввел ее Л. Мамфорд, разделив в своей книге «История утопий» все утопии

на утопии бегства и утопии реконструкции [Mumford, 1922, p. 116]. Однако позднее его взгляды на роль утопии претерпели серьезные изменения, и типология не получила развития в его творчестве. Е. Шацкий же сделал данную типологию стержнем своего исследования, дополнив ее выделением подтипов каждого из двух видов утопий [Шацкий, 1990]. Необходимо отметить, что очень похожая типология представлена в книге С. С. Сизова «Утопия и общественное сознание», в которой все утопии разделены на утопии созерцательного и действенного типа [Сизов, 1988], но данная типология, с нашей точки зрения, является переработкой идей Е. Шацкого.

Ежи Шацкий — представитель варшавской школы истории идей. На русском языке изданы всего две его работы. Первая, имеющая непосредственное отношение к теме настоящей статьи, «Утопия и традиция») и вторая — двухтомник «История социологической мысли» [Шацкий, 1990; Шацкий, 2018]. Типология Ежи Шацкого стоит особняком среди других классификаций утопий, в том числе потому, что он не просто историк общественной мысли, но и социолог, который смотрит на утопии сквозь призму социологического воображения. Как верно замечает Ю. Сокотун, данная типология разработана в рамках *функционального* подхода [Сокотун, 2011, с. 127], хотя сам Шацкий нигде прямо об этом и не говорит. Но именно данный подход позволяет нам сравнивать типологию Е. Шацкого и концепцию одного из самых ярких представителей структурного функционализма Роберта Мертона, и не просто сравнивать, а выделить эвристические объяснительные возможности функционального подхода.

Методология

Теоретической базой исследования является междисциплинарный подход, соединяющий в себе строгий логический анализ понятийной системы рассматриваемых теорий, основные положения структурно-функционального анализа и концептуальную основу классического социально-философского исследования.

Результаты исследования

Исследователи выбирают основание для типологии в зависимости от целей и интенций исследования, и сходство концепций Е. Шацкого и Р. Мертона можно обнаружить уже на этом этапе. В предисловии к «Утопии и традиции» читаем: «Мне было важно отделить то, чем мы действительно обязаны прошлому, от того, что *мы пытаемся с ним сделать* (выделено нами. — М. С., А. К.) и как мы к нему относимся» [Шацкий, 1990, с. 12]. Этот основной посыл польского социолога приводит его к типологизации утопий по признаку действия/бездействия, ведь главное отличие героических утопий от утопий эскапистских

в том, что «они требуют жить по-другому...», обязывая их автора противостоять окружающему злу «всем своим существом» [Шацкий, 1990, с. 117]. Естественно, что при таком подходе в центре внимания оказывается поведение индивида. Точка отсчета для Р. Мертон — девиантное поведение, его причины и типы, и угол, под которым он его рассматривает, делает неизбежным включение в рассмотрение поведения, связанного с утопическим мышлением.

Но прежде чем перейти к сравнению двух типологий, необходимо понять, какое из многочисленных существующих определений утопий использует Е. Шацкий. Во-первых, для него утопия — это не только литературное описание счастливой страны, т. е. это не только литературный жанр. Во-вторых, утопия не сводится и к чему-то несбыточному. Такое определение, по мнению автора, ненаучно, так как «навязывает оценку прежде, чем мы приступаем к исследованию вопроса», не говоря уже о том, что многое, когда-то считавшееся утопией, позже стало реальностью [Шацкий, 1990, с. 22]. Е. Шацкий перебирает еще несколько распространенных значений слова и останавливается на том, что любая утопия предполагает *разрыв с действительностью*, неприятие которой и рождает ее. Второй обязательный элемент — это *предложение альтернативы*, причем не любой, а затрагивающей весь общественный порядок. Утописта от реформатора отличает стремление «возвести новый мир», а не «исправить существующий» [Шацкий, 1990, с. 34–39]. Это сущностные черты любой утопии. Поэтому, например, на наш взгляд, не совсем верна трактовка типологии Шацкого, данная Ю. А. Никулиной и Е. Н. Рымаревой, которые приравнивали эскапистские утопии к утопиям-идеалам, а героические — к утопиям-проектам [Никулина, Рымарева, 2023]; наличие идеала, по Шацкому, — необходимый элемент утопии. Определив разрыв с действительностью как главную черту утопии, Шацкий логично заключает, что утопист далеко не всегда революционер; более того, большинство утопистов «крайне далеки от революционности; они либо вообще не пытались провести свои замыслы в жизнь, либо, самое большее, пытались сделать это в весьма скромном масштабе и мирными средствами» [Шацкий, 1990, с. 38–39 и др.]. Именно эти характеристики утопий, выделяемые Шацким, позволяют нам провести параллели с типологией социального поведения Роберта Мертона.

В основе типологии социального поведения лежит выделение двух элементов социальной структуры: социально одобряемых ценностей и разрешенных средств их достижения [Мертон, 1966, с. 300]. Соответственно, типы различаются в зависимости от того, будут ли эти ценности приняты (+), отвергнуты (–) или отвергнуты одновременно с предложением чем их заменить (+/–) [Мертон, 2006, с. 254]. В теории Мертона принятие ценностей похоже на принятие мира таким, каков он есть в описании Шацкого, а отвержение равносильно предложению альтернативы. Это первое сходство.

Второе сходство заключается в акценте на тех социальных действиях, которые совершает человек, принявший или отвергнувший ценности общества. Е. Шацкий к эскапистским утопиям относит те, что не призывают на борьбу

за лучший мир и представляют собой бегство от реального мира, своего рода уход в себя, возможно, самосовершенствование, но себя, а не мира. В таких утопиях «современность может осуждаться с величайшим пафосом и резкостью, но на практике с ней не борются, бегут от нее в область мечты» [Шацкий, 1990, с. 53]. В героических же утопиях мечты о лучшем мире сочетаются с призывом к действиям.

Р. Мертон выделяет 5 типов социального поведения: инновативное, конформистское, ритуальное, эскапистское и мятежное. На первый взгляд, в рамках классификации утопий Е. Шацкого, первый тип социального поведения — *конформизм* — нас не интересует. Ведь он предполагает согласие и с целями, и со средствами, одобряемыми обществом. Это самый распространенный тип поведения, что естественно, так как именно согласие обеспечивает стабильность общества: «Поведение в рамках общепризнанной роли, ориентированное на достижение основных ценностей группы, представляет собой правило, а не исключение. Уже этот факт сам по себе позволяет нам говорить о совокупности людей как о группе или обществе» [Мертон, 1966, с. 305–306]. Утопия же связана с социальным идеалом и динамикой общества. Но нам важно, что конформизм для Мертона — это нейтральное понятие, и его понимание конформизма отличается от понимания конформизма в психологии, где понятие имеет негативный оттенок. В отличие от психологической трактовки, Мертон называет конформизмом модель поведения, а не мышления. Для него неважно, что человек думает по поводу своих действий: он действительно согласен, что так правильно, или он боится осуждения, или просто не хочет быть белой вороной. Ведь если несогласие индивида ограничивается областью мышления и он выбирает конформистскую модель поведения, на деле он своими действиями поддерживает стабильность системы, способствуя ее воспроизводству. Если в обществе преобладает конформистский тип поведения, оно стабильно и изменений в нем в ближайшее время ждать не стоит. По схожим причинам Е. Шацкий относит «Утопию» Т. Мора к эскапистским, а его самого к людям, которые «всеми корнями выросли в свое общество, которые делают все, чего оно от них требует, и лишь в домашнем уединении совершают путешествия на счастливые острова, чтобы затем рассказывать о них избранным друзьям» [Шацкий, 1990, с. 53]. Характеризуя авторов эскапистских утопий, Шацкий даже использует термины Мертона: «В случае эскапистских утопий всегда возможно *принять определенную систему ценностей*, оценок и т. п., ограничиться ею и даже *приспособиться* к наихудшей действительности (выделено нами. — М. С., А. К.)» [Шацкий, 1990, с. 115]. Мор, как известно, был лордом-канцлером Англии, и хотя в определенные моменты своей жизни он выступал против политики короля (за что и поплатился в конце концов), но противником общественного строя Англии на практике не был. Мор-практик и Мор-писатель — это два разных человека. Не случайно Шацкий отмечает, что «Утопию» Т. Мора многие считали не более чем развлечением интеллектуала, и определяет ее как «тренировку социологического

воображения» [Шацкий, 1990, с. 19]. Однако нельзя с точностью определить, к какому типу социального поведения в классификации Мертон относится поведение Мора. Как конформист, он, наверное, не должен был писать произведение, взбудоражившее общественность, не говоря уже о том, что некоторые люди посчитали, что Утопия действительно существует, и снаряжали корабли на ее поиски. Е. Шацкий отмечает, что, «заставив читателя поверить в Утопию, утописты достигали, по крайней мере, того, что люди уже не считали свой мир лучшим из возможных» [Шацкий Е., 1990, с. 64]. Если учесть, что Р. Мертон выделяет именно модель поведения, а не тип личности и подчеркивает, что один и тот же человек может в разное время демонстрировать разные модели поведения, то возможно, он бы сказал, что Мор-писатель демонстрировал одну модель, Мор — государственный служащий — другую. В любом случае, если даже мы все-таки охарактеризуем поведение Мора как конформизм, его Утопия готовила почву для других типов социального поведения.

Следующий в типологии Мертон *инновативный* тип социального поведения. Он также предполагает в первую очередь стабильность. Если инноваторы и меняют что-то, то либо свое место в социальной структуре общества, либо отдельные институциональные элементы, но не кардинально, ведь они не оспаривают цели системы. Говоря словами Мертон, они «усвоили культурное акцентирование цели, не интернализировав при этом в равной степени институциональные нормы, регулирующие пути и средства ее достижения» [Мертон, 2006, с. 257]. Ни о какой альтернативе речи не идет. Инноваторы — классические реформаторы (разница между альтернативой и реформой, по Шацкому, была рассмотрена выше).

Ритуалисты же (третий тип поведения) и вовсе являются «скрытыми конформистами», или сверхконформистами, как их характеризует Р. Мертон [Мертон, 2006, с. 271, 311]. Да, согласно его таблице, они отвергают определяемые культурой (обществом) цели, сосредоточиваясь на средствах. Но причина отвержения — не неприятие системы, а, наоборот, «крайняя степень усвоения институциональных требований» [Мертон, 2006, с. 307]. Их приспособление — это внутреннее решение, а их поведение институционально дозволено. Не случайно, как отмечает Мертон, в ритуализме, в отличие от мятежа, обычно не усматривают социальной проблемы [Мертон, 2006, с. 268]. Приспособление ритуалистов — это частное решение проблемы, тогда как альтернатива утопии предполагает решение общее, системное.

Гораздо больше параллелей с идеями Е. Шацкого можно найти в описании четвертого типа социального поведения — модели бегства (другие варианты перевода — *ретритизм*, *эскапизм*). Люди, демонстрирующие подобный тип поведения, не принимают предписанных обществом целей, а их поведение идет вразрез с институциональными нормами [Мертон, 2006, с. 272]. Находясь в обществе, они ему не принадлежат, они чужаки: «Поскольку они не разделяют общую структуру ценностей, их можно отнести к числу членов *общества* (в отличие от *населения*) чисто фиктивно» [Мертон, 2006, с. 272]. Это сближает

эскапистов с представителями утопии ордена — одной из разновидностей героических утопий, так как члены ордена отказываются от принятого большинством образа жизни, подвергая сомнению повседневные практики. Однако, по Р. Мертону, люди, демонстрирующие эскапистскую модель поведения, ничего не предлагают взамен, тогда как у Е. Шацкого члены ордена хоть и «в стороне от общества», но «культивируют собственную непорочность». В его типологии их поведение — не отказ от действия, а действие, направленное на сохранение или создание иных ценностей. Но из-за того, что эти люди не верят в возможность сделать свои ценности всеобщим достоянием, они делают их достоянием частным, создавая ситуацию, когда ценности распространяются и поддерживаются среди избранного круга людей [Шацкий, 1990, с. 130]. Являясь разновидностью героических утопий, с эскапистскими их сближает то, что предлагаемая программа не соперничает с актуальными политическими программами, они, говоря словами польского социолога, «оставляют общество самому себе» [Шацкий, 1990, с. 122]. У Р. Мертона мы находим схожую идею. Ретритисты, с его точки зрения, разрешают конфликт разрыва между двумя элементами социальной структуры «устранением обоих досаждающих элементов: и целей, и средств» [Мертон, 2006, с. 273]. Но если ритуалист «подчиняется установленным нормам, “беглецу” нет почти никакого дела до институциональных практик» [Мертон, 2006, с. 273]. По этой причине общество отвергает их, оно не может легко принять, что люди на практике отвергли его ценности, ведь беглец, по сути, осуждает и/или презирает господствующие ценности, а общество такого не прощает. Отчуждение от общества сближает данную модель поведения с утопиями ордена и в целом — с героическими утопиями. Ведь и в концепции Е. Шацкого утопии ордена амбивалентны. С одной стороны, являясь героическими, они близки к утопиям эскапистским, так как их авторы отказываются от преобразования общества в целом [Шацкий, 1990, с. 131]. С другой стороны, если орден начинает борьбу за распространение своих идей, он сближается с утопией политики [Шацкий, 1990, с. 131]. Если проводить параллели с современностью, то можно привести в пример разные виды религиозных сект — одни замкнуты на себе, максимально изолированы от мира, другие активно пропагандируют свои идеи. По типологии Р. Мертона, первые будут демонстрировать модель бегства, вторые — модель бунта. Хотя, конечно, это будет частный случай: «Когда бунт ограничен относительно небольшими и относительно слабыми элементами в обществе, он создает возможность для формирования подгруппы, отчужденной от остального общества, но объединенной внутри себя... Когда бунт становится всеобщим в существенной части общества, он создает возможность революции, которая преобразует как нормативную, так и социальную структуры» [Мертон, 2006, с. 318–319]. Это прямая отсылка к утопиям ордена и утопиям политики Е. Шацкого.

Очевидно, что в свете классификаций утопий нас должны интересовать в первую очередь пятый тип — *мятеж*, или *бунт*. «Мятеж, — пишет Мертон, — имеет место в случае, когда освобождение от господствующих стандартов...

ведет к попытке ввести “новый социальный порядок”» [Мертон, 2006, с. 307]. У Е. Шацкого читаем: «Утопия политики начинается там, где кто-нибудь — человек или группа — ставит перед собой задачу переустройства общества от самых его основ» [Шацкий, 1990, с. 58]. Утопия политики отличается не своими идеями (как раз наоборот, они могут быть очень похожи на идеи, которые присутствуют в утопиях любого другого типа), а тем, что она обращается к практике: «“где-то” и “когда-нибудь” превращается в “здесь” и “теперь”» [Шацкий, 1990, с. 136]. Именно эта ее черта породила множество противников утопии. Пока утопии были в основном утопиями места, число их противников было невелико, так как они не представляли серьезной угрозы, но как только они превратились в утопии политики, ситуация изменилась. Мертон также подчеркивает отличие пятого типа поведения: «Пятая альтернатива явно *располагается на ином уровне, нежели остальные*» [Мертон, 2006, с. 255]. В первую очередь потому, что она посягает на всю социальную структуру. Представитель утопии политики отказывается выбирать между имеющимися альтернативами. Человек, следующий мятежной модели поведения, предлагает «подлинную переоценку всех ценностей», «взбунтовавшаяся лиса просто отказывается от всеобщего пристрастия к сладкому винограду» [Мертон, 2006, с. 276]. Но если для Р. Мертона любой революционер демонстрирует мятежное поведение, для Е. Шацкого понятия «революционер» и «представитель утопии политики» не синонимы. Лишь тот революционер будет утопистом, кто верит в возможность разрыва исторической преемственности, в легкую и быструю смену плохих общественных отношений на хорошие [Шацкий., 1990, с. 39]. Например, марксисты в его классификации утопистами не являются.

Отвечая на вопрос о причинах девиантного, в том числе и революционного, поведения, Р. Мертон не может обойти стороной вопрос о том, какие социальные группы больше других подвержены ему. «Из нашего анализа ясно видно — пишет он — что самый сильный толчок к отклоняющемуся поведению получают низшие страты» [Мертон, 2006, с. 261]. Ярким примером могут служить секты ранних христиан. Однако массы обычно не являются авторами утопий, тем более утопий, ведущих к радикальному преобразованию общества. Самые громкие утопии, попавшие в историю и приведшие массы в движение, имеют вполне конкретных творцов. Джон Локк и Жан-Жак Руссо, Карл Маркс и Фридрих Энгельс... Все эти мыслители отнюдь не принадлежали к низам общества. Нет ли здесь противоречия? И если Е. Шацкий лишь косвенно отвечает на этот вопрос, Р. Мертон дает четкий ответ. Чтобы прийти к утопии и предложить радикальную альтернативу (в его классификации — к мятежному поведению), нужно понимать, как работает общество. Недостаточно быть жертвой структуры, недостаточно осознавать «расхождение между индивидуальной ценностью и общественными вознаграждениями», необходимо понимать *причины* этого расхождения. Только те, кто находит источник расхождения в социальной структуре, «могут отчуждаться от этой структуры и становятся готовыми кандидатами на пятый тип приспособления (мятеж)» [Мертон, 2006, с. 265]. Только

те, кто понимает, что дело в структуре, предъявляют к ней претензии и хотят ее изменить. А это необходимое условие возникновения утопии, так как любая утопия отказывается оценивать существующее положение дел как естественное и предлагает выход за пределы системы.

И это опять возвращает нас к вопросу о принадлежности утопистов сразу к двум типам социального поведения. Потому что любая утопия (в определении, данном Е. Шацким) — это критика существующего общества, т. е. в любой, даже эскапистской утопии, «институциональная система расценивается как препятствие для удовлетворения узаконенных целевых устремлений, расчищается площадка для мятежа как приспособительной реакции... миф утопии изображает альтернативную структуру, которая, предположительно, не будет приносить разочарование достойным» [Мертон, 2006, с. 276]. Подвергая сомнению социальную структуру, утопия направляет гнев на нее, тогда как консервативный миф отводит от нее, уверяя, что разочарования — это нормально, так как они «заключены в самой природе вещей и присущи любой социальной системе» [Мертон, 2006, с. 277]. Эту же роль утопии подчеркивает и Е. Шацкий во всех без исключения типах утопий, и, с нашей точки зрения, эта идея является одной из основных в его книге. Так, утопии места сообщают читателю о возможности осуществления утопии, утопии вневременного порядка судят современный порядок, противопоставляя ему порядок естественный и Божественный, а просвещенческие утопии и вовсе сформировали «тот особый мировоззренческий климат, в котором созревают программы радикального общественного переустройства» [Шацкий, 1990, с. 90, 106–107].

Таким образом, оба теоретика рассматривают утопии и близкие к ним явления с точки зрения их социальных функций и интересуется их в первую очередь их роль в динамике общественного развития. Естественно, с момента написания обеих книг прошло много времени и, возможно, обе типологии требуют корректировки. Одна из таких корректировок представлена в статье Е. Лыткиной «Протестующие и власть...» [Лыткина, 2014]. Но анализ применимости типологий к современным реалиям выходит за рамки настоящей работы.

Заключение

Любая типология (так же как и ее интерпретация) предполагает определенную оценку описываемого (типологизируемого) явления. Однако и Е. Шацкий, и Р. Мертон стараются оставаться нейтральными.

Р. Мертон подчеркивает, что девиантное поведение не синоним социальной дисфункции, бывшие мятежники становятся героями современной культуры, да и само понятие социальной дисфункции не тождественно терминам «безнравственность» или «внеэтическая практика» [Мертон, 2006, с. 308–309]. В то же время в русском издании две отдельные книги («Утопия» и «Традиция») напечатаны под одной обложкой неслучайно. В предисловии автор

говорит о том, что дилемма утопии и традиции универсальна. «Мы неустанно стремимся к утопии, т. е. к чему-то недостижимому, к чему-то такому, что было бы отрицанием всего существующего зла и окончательной разгадкой всех тайн человечества; но в то же время мы не в состоянии освободиться от традиции — от привязанности к тому, что было и есть, а также от тоски по тому, что мы бесповоротно утратили в погоне за взлелеянным в мечтах совершенством» [Шацкий, 1990, с. 6]. Поэтому он даже не задается вопросом, на чьей стороне истина — утопистов или традиционалистов. С его точки зрения, правы и те и другие. Однако полностью соблюсти нейтральность не удастся ни одному теоретику. Сама заявка на нейтральность и четко определенная функция, которую играют утопия/мятеж, не позволяет им занять место над схваткой.

Список источников

1. Сокотун Ю. Типология утопий: поиск оснований // Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология. 2011. Т. 24. № 3–4 (63). С. 126–135.
2. Баталов Э. Я. В мире утопии: пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М.: Политиздат, 1989. 320 с.
3. Шацкий Е. История социологической мысли. Т. 1. М.: НЛЮ, 2018. 720 с.
4. Шацкий Е. История социологической мысли. Т. 2. М.: НЛЮ, 2018. 720 с.
5. Ленин В. И. Две утопии // В. И. Ленин. Соч. Т. 22. М.: Изд-во политической литературы, 1968. С. 117–121.
6. Волгин В. П. История социалистических идей. М.; П.: Государственное издательство, 1923. 150 с.
7. Фогт А. Социальные утопии. СПб.: Типография Акц. общ. Брокгауз-Ефрон, 1906. 108 с.
8. Ануфриев А. Е. К вопросу о типологии жанра литературной утопии // На пересечении языков и культур. Актуальные вопросы гуманитарного знания. 2021. № 1 (19). С. 260–265.
9. Денисов С. Ф., Денисова Л. В. Философско-антропологическая классификация утопий и антиутопий // Реальность. Человек. Культура: трансформация человека. VIII Ореховские чтения: материалы Всероссийской науч. конференции. Омский государственный педагогический университет. Омск: ОмГПУ, 2016. С. 64–67.
10. Мыльников Е. С. Предпосылки возникновения социальных и архитектурных утопий, виды и классификация // Академическая публицистика. 2019. № 7. С. 101–110.
11. Покотыло М. В. Жанр утопии: проблема классификации // Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета. 2011. № 3. С. 240–242.
12. Mumford L. The Story of Utopias. New-York: Bony and Liberight Inc., 1922. 315 p. [Электронная версия]. URL: https://m0vie.files.wordpress.com/2020/05/24a21-57_story-of-utopias.pdf
13. Шацкий Е. Утопия и традиция / общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1990. 456 с.
14. Сизов С. С. Утопия и общественное сознание: философско-социологический анализ. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. 120 с.
15. Никулина Ю. А., Рымарева Е. Н. Утопия как социокультурный феномен: типы и виды положительных утопий // Филологический аспект. 2023. № 4 (96). С. 149–156.

16. Мертон Р. Социальная структура и аномия // Социология преступности: современные буржуазные теории. М.: Прогресс, 1966. С. 299–313.
17. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ; Хранитель, 2006. 873 с.
18. Ломко И. Г. Генезис теории справедливости в зарубежных социально-философских парадигмах // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2020. № 1 (33). С. 9–16.
19. Лыткина Е. Протестующие и власть: модификация «мятежа» Мертона для анализа дискурса (кейс-стади голодовки матерей) // Журнал исследований социальной политики. 2014. Т. 12. № 3. С. 397–410.

References

1. Sokotun, Y. A. (2011). Typology of utopias: ground search. *Scientific Notes of Taurida National. V. I. Vernadsky University. Series: Philosophy. Culturology. Political sciences. Sociology, vol. 24*, 3–4 (63), 126–135. (In Russian).
2. Batalov, E. Ya. (1989). *In the World of Utopia: Five Dialogues on Utopia, Utopian Consciousness and Utopian Experiments*. Moscow: Politizdat. 320 p. (In Russian).
3. Shackij, E. (2018). *History of sociological thought. Vol. 1*. Moscow: NLO. 720 p. (In Russian).
4. Shackij, E. (2018). *History of sociological thought. Vol. 2*. Moscow: NLO. 720 p. (In Russian).
5. Lenin, V. I. (1968). Two utopias. In: Lenin V. I. *Collected works, vol. 22*. Moscow: publishing house of political literature, 117–121. (In Russian).
6. Volgin, V. P. (1923). *History of the socialist idea*. Moscow; St. Petersburg: State publishing house. 150. (In Russian).
7. Fogt, A. (1906). *Social`nye utopia [Social utopias]*. St. Petersburg: Printing house of Brockhaus-Efron Joint Stock Company. 108 p. (In Russian).
8. Anufriev, A. E. (2021). On the question of the typology of the genre of literary utopia. *At the Crossing of Languages and Cultures. Current Issues in Humanities, 1* (19), 260–265. (In Russian).
9. Denisov, S. F., & Denisova, L. V. (2016). Philosophical and Anthropological Specifics of the dystopian. In: *Reality. Human. Culture: human transformation. VIII Orekhov Readings*. Materials of the All-Russian scientific conferences (pp. 64–67). Omsk: Omsk State Pedagogical University. (In Russian).
10. Myl'nikov, E. S. (2019). Prerequisites for the emergence of social and architectural utopia, species and classification. *Academic Journalism, 7*, 101–110. (In Russian).
11. Pokotylo, M. V. (2011). The Utopian Genre: the Problem of Classification. *Vestnik of Pyatigorsk State Linguistic University, 3*, 240–242. (In Russian).
12. Mumford, L. (1922). *The Story of Utopias*. New-York: Bony and Liberright Inc. (In English). Retrieved from https://m0vie.files.wordpress.com/2020/05/24a21-57_story-of-utopias.pdf
13. Shackij, E. (1990). *Utopia and Tradition*. Moscow: Progress. 456 p. (In Russian).
14. Sizov, S. S. (1988). *Utopia and social consciousness: philosophical and sociological analysis*. Leningrad: LGU press. 120 p. (In Russian).
15. Nikulina, Yu. A., & Rymareva E. N. (2023). Utopia as a Socio-cultural Phenomenon: types and types of positive utopias. *Philological Aspect, 4* (96), 149–156. (In Russian).

16. Merton, R. (1966). Social structure and anomie. In: *Sociology of Crime: Modern Bourgeois Theories* (pp. 299–313). Moscow: Progress. (In Russian).
17. Merton, R. (2006). *Social theory and social structure*. Moscow: ACT; Hranitel. 873 p. (In Russian).
18. Lomko, I. G. (2020). Genesis of the Theory of Justice in Foreign Socio-philosophical Paradigms. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (33), 9–16. (In Russian).
19. Lytkina, E. I. (2014) Protesters and Authorities: Modification of Merton's "Rebellion" for Analysis of Discourse (case study of a mother's hunger strike). *The Journal of Social Policy Studies*, vol. 12, 3, 397–410. (In Russian).

Информация об авторах / Information about the authors:

Сахарова Мария Викторовна — кандидат философских наук, доцент, доцент департамента философии и социальных наук Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Sakharova Maria Viktorovna — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Moscow City University, Moscow, Russia.

sakharovamv@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Казенина Анна Анатольевна — кандидат философских наук, доцент департамента философии и социальных наук Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Kazenina Anna Anatolyevna — PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Moscow City University, Moscow, Russia.

kazeninaa@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-20652>

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article. The authors declare no conflicts of interests.



**ИСТОРИЯ ИДЕЙ
И СОВРЕМЕННОСТЬ**

**HISTORY
OF IDEAS
AND MODERNITY**

Научно-теоретическая статья

УДК 1(091)

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.3

**ЗВЕЗДНОЕ НЕБО И МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН
ИММАНУИЛА КАНТА**

Мапельман В. М.

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

mapelmanvm@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Аннотация. Статья посвящена исследованиям Иммануила Канта двух феноменов, которые на протяжении всей жизни вызывали у него неизменно живой интерес и самые позитивные чувства: звездное небо и моральный закон. В материале затрагиваются вопросы особенностей космогонической концепции философа, которая оказалась фактически первой в истории философии, где предлагался оригинальный вариант естественно-научного решения вопросов происхождения Вселенной и ее дальнейшего развития. Космогоническая гипотеза Канта для своего времени, несомненно, была революционной. Сформулированная и обоснованная в самом начале его научного и философского творчества, она никаких принципиальных изменений до конца его жизни не претерпела. Звездное небо впечатляло Канта своей согласованностью, порядком, жесткой стабильностью, строгой закономерностью, свидетельствующими, по его мнению, о «непосредственном божественном распорядке».

Таковыми же характеристиками обладала, по мнению Канта, и мораль. Разработав собственное видение взаимосвязи между разумом и практическим опытом, философ предложил свое этическое учение, объясняя, как разум воплощается в волю, способствующую формированию принципов морального поведения, которым должно следовать при выборе поступков.

Кант ставит рядом звездное небо и моральный закон, ибо, по его глубокому убеждению, и природные законы, и законы, определяющие поведение людей, воплощают

в себе высший общий порядок, гармонию и справедливость. Осознание этого факта производило на философа глубокое эмоциональное воздействие, вызывая удивление и благоговение.

Ключевые слова: Иммануил Кант, естествознание, космогония, этика, нравственность, мораль

Для цитирования: Мапельман В. М. Звездное небо и моральный закон Иммануила Канта // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2024. № 1 (49). С. 34–45. DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.3

Scientific and theoretical article

UDC 1(091)

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.3

THE STARRY SKY AND MORAL LAW IMMANUEL KANT'S

Valentina M. Mapelman

Moscow City University,

Moscow, Russia,

mapelmanvm@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Abstract. The article is devoted to Immanuel Kant's studies of two phenomena that throughout his life aroused his keen interest and the most positive feelings: «starry sky» and «moral law». The material touches upon the peculiarities of the philosopher's cosmogonic concept, which turned out to be actually the first in the history of philosophy to propose an original version of a natural scientific solution to the questions of the origin of the Universe and its further development. Kant's cosmogonic hypothesis was undoubtedly revolutionary for its time. Formulated and substantiated at the very beginning of his scientific and philosophical work, it did not undergo any fundamental changes until the end of his life. The starry sky impressed Kant with its consistency, order, rigid stability, strict regularity, testifying, in his opinion, to «immediate divine order».

In Kant's opinion, morality had the same characteristics. Having developed his own vision of the relationship between reason and practical experience, the philosopher proposed his ethical teaching, explaining how reason is embodied in will, which contributes to the formation of principles of moral behavior that must be followed when choosing actions.

Kant puts the starry sky and the moral law on a par, because, according to his deep conviction, both natural laws and the laws that determine human behavior embody the highest general order, harmony and justice. The realization of this fact has a deep emotional effect on the philosopher, causing surprise and awe.

Keywords: Immanuel Kant, natural science, cosmogony, ethics, morality

For citation: Mapelman, V. M. (2024). The starry sky and moral law Immanuel Kant's. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (49), 34–45. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2024.49.1.3>

Введение

В апреле 2024 года исполняется 300 лет со дня рождения Иммануила Канта, уникального философа, незаурядного человека, оригинального мыслителя, ученого широчайшего диапазона и эрудиции. Ссылки на его труды, опора на его авторитет, солидарность с высказанными им идеями стали в определенном смысле общим местом в научных и философских, публицистических и популярных работах. Оправданная жизненность многих сформулированных и обоснованных им философских идей прошла проверку временем.

В 2004 году кафедра истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова организовала проведение серии интервью с авторитетными специалистами по истории философии (26 отечественных и 78 зарубежных участников) [100 этюдов ..., 2005]. Эта акция была приурочена к 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти Иммануила Канта. Каждый высказал свое мнение по трем вопросам: *Какие идеи Канта имеют всеобщее, непреходящее значение? В чем состояла главная ошибка Канта? Лучшие ли мы понимаем Канта, чем понимали его сто лет назад?* [100 этюдов..., 2005]. И если в ответах на первый вопрос многие касаются как его естественно-научной позиции, так и этического учения (правда, автономно друг от друга), то в ответах на второй и третий вопросы оба эти аспекта затрагиваются лишь вскользь. При этом общеизвестно собственное, многократно цитируемое мнение философа, высказанное им в 1788 году: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*. И то и другое мне нет надобности искать...; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования» [Кант, 1965, т. 4, ч. 1, с. 499].

Прошло еще два десятилетия. Мы продолжаем жить в мире, где конфликтность и иные виды социального и нравственного диссонанса не только не исчезают, не ослабевают, но даже усугубляются. Потребность людей в порядке и «благоговении» по отношению к чему-либо становится еще более насущной, что не может не способствовать активизации внимания к идеям Канта, в том числе и морального характера.

При всей эмоциональной привлекательности приведенного кантовского изречения возникает вопрос: а то ли имел в виду в XVIII веке великий немецкий философ, что мы сегодня в XXI веке?

Результаты исследования

Кенигсберг, город в котором родился и прожил всю свою жизнь Кант, находился в его время на территории Прусского королевства, входившего

в конфедерацию независимых германских государств («вольных» городов, королевств, курфюршества, княжеств, графств), не имевшую единой столицы, общего управления и испытывавшую серьезные проблемы в связи с внутренними религиозными и культурными расколами. В обладании им были заинтересованы все соседние страны, в связи с чем Кенигсберг неоднократно менял свою государственную принадлежность. Эти обстоятельства способствовали формированию той питательной сепаратистской консервативной атмосферы, в которой и протекало воспитание, образование, жизнь и деятельность Иммануила Канта.

При всей размеренности, скромности и упорядоченности его жизни можно выделить четыре обстоятельства (события), которые дали ему материалы для глубоких длительных свободных и даже дерзких размышлений, серьезно отразившись на его творчестве. Первое — это сорокалетняя преподавательская деятельность. Уже начальные девять лет работы домашним учителем (уважаемое занятие в Германии тех лет) предоставили Канту не только кров и средства к существованию, но и авторитетное покровительство, престижный и высококультурный круг общения, время для самосовершенствования и занятий наукой. С 1770 года его преподавательская карьера уже была тесно связана с Кенигсбергским университетом. Разработка и реализация в педагогической деятельности большого количества чрезвычайно разнообразных учебных курсов не могли не отразиться на его философском творчестве.

Второе обстоятельство — знакомство с идеями французских просветителей, и прежде всего с работами Ж.-Ж. Руссо. В них Кант нашел оригинальные убедительные для него доводы, касающиеся целого ряда волновавших его вопросов, таких, например, как особое положение человека в мире, роль разума в его жизни, важность обладания им чувствами собственного достоинства, самоуважения и свободы, неоднозначность взаимоотношений личной нравственной позиции и общественной морали, влияние их на образование.

Третье событие — это происшедшая в 1789 году Великая французская революция, к которой немецкий философ относился на протяжении всей своей жизни с большой симпатией (хотя открыто это не афишировал). По мнению Канта, она предоставила человечеству возможность для освобождения общества от косных пережитков исчерпавшего себя социального устройства, выработки новых справедливых идеалов и закрепления их в праве.

Четвертое обстоятельство. Кант сделал вопросы религии, в том числе и существование Бога, предметом серьезного философского анализа, чем в итоге спровоцировал собственный открытый конфликт с прусским правительством. При этом важно помнить, что все разновидности духовной жизни в Германии в кантовские времена, в том числе и философия, находились под строгим богословским контролем (от него постепенно начали освобождаться лишь немецкое искусство и литература). Попытка охарактеризовать религию в духе деизма (работа «Религия в пределах только разума», 1793) вызвала такое резкое неприятие со стороны протестантской церкви и власти (пруссский король

выпустил именной указ по этому поводу), что Канту пришлось дать письменное обещание впредь ни устно, ни письменно не высказываться публично по религиозным вопросам.

Бесспорно, что Иммануил Кант изначально обладал философским складом ума, что не сразу было осознано даже им самим. Он всегда стремился понять окружающий мир во всей его полноте и разнообразии. Его первые шаги на этом пути логичны не только для его времени, но и для очень многих людей в наши дни: хочешь понять мир, в котором существуешь, и свое место в нем — постигни естественную среду собственного обитания (природу). Однако для решения этого вопроса необходимо было привлечь максимально обширный и разнообразный, прежде всего естественно-научный теоретический материал. Кантом были накоплены, проанализированы, аргументированно обоснованы и реализованы в процессе преподавания обширные знания по астрономии, физической географии (к ней он отнесся с особым тщанием), геологии, физике, математике, механике, медицине (позднее к ним добавились логика, метафизика, этика, философия).

Его первые исследовательские работы были посвящены природным явлениям и процессам, при этом все они сопровождались философскими выводами и обобщениями, что, по сути, делало их трудами по философии природы. Почти семь лет ушло у Канта на написание и издание своей первой работы «Мысли об истинной оценке живых сил» (увидела свет в 1749 году). В 1754 году он предпринимает попытку описать перспективы развития нашей планеты, ведь если Земля — это обычное физическое тело, то, значит, она когда-то сформировалась как планета и, несомненно, рано или поздно должна исчерпать свои возможности, состариться и погибнуть (статья «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения»).

В 1755 году Кант пишет три диссертационные работы: «Краткий очерк некоторых размышлений об огне», «О принципах метафизического познания» и «О физической монадологии», — защита которых давала право на получение профессорской должности в университете (несмотря на положительные отзывы о работах, Кант получил лишь должность приват-доцента). В том же году выходит его серьезный космогонический труд «Всеобщая естественная история и теория неба, или Попытка истолковать строение и механистическое происхождение всего мироздания, исходя из принципов Ньютона».

Опираясь на данные естествознания своего времени, он не ограничился знакомством с уже сложившимися точками зрения на мироздание таких авторитетных представителей науки XVII – первой половины XVIII века, как Р. Декарт, Г. В. Лейбниц, Х. Вольф, члены семьи швейцарских ученых Бернулли, но и позволил себе сомневаться в ряде их выводов. Так, для Декарта и Лейбница очевидна механическая природа сил, порождающих движение путем внешнего воздействия (толчка). Кант же допускает наличие и других, не только механических сил, действие которых провоцируется внутренними потенциями

динамично развивающихся объектов и явлений. И если концепции Декарта (теория вихрей) и Лейбница (учение об активных субстанциях, монадах) реализовывались в рамках космологии (решение вопросов структуры и свойств существующих космических явлений и процессов), то Кант сосредоточивается на космогонических вопросах (происхождение Вселенной и перспективы ее будущего развития), которые не заинтересовали его предшественников. Не вдохновили его ни концепция Декарта, которую критиковал еще Лейбниц, ни трактовка последним монад как «духовных атомов», а вот идеи Левкиппа, Демокрита, Эпикура и особенно Лукреция о первичной хаотичной бесформенной рассеянности элементарных природных составляющих мира явно вызвали у него серьезный интерес. Монады Канта это тоже материальные, физические частицы, обладающие присущими им внутренними способностями притяжения и отталкивания, которые при вечности своего существования все-таки были сотворены Богом и наделены вышеупомянутыми потенциальными свойствами. «...Материя, составляющая первичное вещество всех вещей, подчинена известным законам и, будучи предоставлена их свободному воздействию, необходимо должна давать прекрасные сочетания. Она не может уклониться от этого стремления к совершенству. Поскольку, следовательно, она подчинена некоему мудрому замыслу, она необходимо была поставлена в такие благоприятные условия некоей господствующей над ней первопричиной. Этой причиной должен быть бог уже по одному тому, что *природа даже в состоянии хаоса может действовать только правильно и слажено*» [Кант, 1963, с. 124].

И, конечно же, необходимо помнить об Исааке Ньютоне, влияние научной позиции которого на Канта было несомненным, а авторитет его заключений бесспорным. Открытый им закон всемирного тяготения и построенная на его основе механистическая картина мира позволили Канту предложить свою версию научного решения проблем происхождения и дальнейшего развития Солнечной системы и ее отдельных составляющих, сосредоточив и ограничив проявление Божьей воли творением первоначальных материальных элементов.

Кант фактически первым осуществил попытку естественно-научного объяснения происхождения нашей планетной системы, ее составляющих и аномалий, правда в гипотетической форме. Происхождение мироздания, его организация и устройство истолковывались механически, в соответствии с ньютоновскими принципами. По мнению Канта, все планеты и Солнце сформировались из туманности, гигантского газопылевого облака, состоящего из хаотично существующих сотворенных Богом частиц, благодаря внутренним стимулам. Эти же принципы должны были реализовываться самым непосредственным образом и в отношении всех аналогичных образований Вселенной. По глубокому убеждению автора, его гипотеза «одновременно объясняет и происхождение масс, и происхождение движений, и положение орбит, и при том так, что даже малейшее отклонение в этих процессах, равно как и полное совпадение в них, выявляется сразу» [Кант, 1963, с. 161].

С помощью этой вполне логично представленной гипотезы он реализовал свое намерение «показать, что за вещами природы следует признать бóльшую возможность порождать свои следствия по всеобщим законам, чем это обычно делается» [Кант, 1963, с. 452].

Современники Канта И. Г. Ламберт (был знаком с идеями Канта и состоял с ним в переписке) и П.-С. Лаплас (независимо от Канта) шли примерно тем же путем в отношении объяснения космогонических вопросов и хотя сделали свои оригинальные выводы уже много позже Канта, но опубликовали их раньше него. В настоящее время небулярная (от *лат.* *nebula* — туман, облако) гипотеза Канта – Лапласа представляет в основном исторический интерес.

Таким образом, в своей космогонической концепции Кант изначально установил определенную границу дозволенного — это появление природных монад. Что и почему происходит до этого — заповедно, тем более что постигнуть данный процесс, руководствуясь механистическими принципами, вообще не представлялось возможным. После же появления монад развитие происходит в соответствии с естественными законами. Были у Канта и иные обстоятельства для выработки подобной позиции, обусловленные уровнем научных достижений того исторического периода, ведь многие важные для его исследований явления будут открыты и изучены физикой, астрономией, геологией, химией лишь в современных условиях.

Возможно, поэтому в гипотезе Канта достаточно много допущений, ассоциаций, выводов по аналогии и даже фантазий, например его рассуждения о существовании на других планетных образованиях обитателей, которые должны быть более совершенными, чем люди.

Можно сказать, что Канту удалось создать особую версию креационизма, когда Бог лишь творит бесчисленное число простейших элементов, которые затем развиваются в соответствии со своими внутренними законами, провоцируя процессы формирования и разрушения, усложнения и упрощения, возникновения и исчезновения. Итак, у природного мира есть начало, но усилиями Канта у него появилась вечная и бесконечная история в будущее. При этом нельзя не отметить, что космогония и космология немецкого мыслителя пропитаны энергичными личностными религиозными чувствами.

Итак, духовное и материальное благодаря своему происхождению находятся в тесной взаимосвязи (в частности, со старением тела и дух утрачивает свои способности и силы). Кроме того, на данные процессы оказывает влияние положение обитаемых планет: «Совершенство мыслящих существ, <...> вся совокупность их достоинств подчинена определенному закону, по которому они становятся тем прекраснее и совершеннее, чем дальше от Солнца находится небесное тело, на котором они обитают» [Кант, 1963, с. 252]. Чем ближе к нему, тем «грубее» их тела и души, а чем дальше, тем они «тоньше» (менее подвержены заблуждениям и греху).

Для своего времени космогоническая гипотеза кенигсбергского мыслителя была, несомненно, революционной. Однако необходимо заметить, что автор,

сформулировав и обосновав ее в самом начале своего научного и философского творчества, принципиально ничего не изменил в ней до конца жизни.

Так чем же так неизменно поражало Канта звездное небо над ним? Думаю, что не ошибусь, если скажу, что впечатляли его царившие там согласованность, порядок, жесткая стабильность, строгая закономерность, несомненность, свидетельствующие о «непосредственном божественном распорядке». При этом автор замечает: «Действительно, когда дух исполнен размышлений, подобных настоящим..., тогда вид звездного неба в ясную ночь доставляет такое удовольствие, которое испытывает только благородная душа» [Кант, 1963, с. 261]. Таким образом, основательная онтологическая база и космогоническая гипотеза стали для Канта реальной опорой для его исследований в области практического разума. Для него «*практический разум, говоря коротко, — мир нравственности, права, человеческого общения*» [Мотрошилова, 1991, с. 440].

Кант в ходе своих доскональных и основательных исследований приходит к выводу, что разум, конечно, играет принципиальную роль в жизни человека, но только в практической сфере можно убедиться в том, на что он способен повлиять, реализовав свои конструктивные потенции. Лишь практическая деятельность позволяет определить добрый или злой результат оказался достигнутым при реализации разумных рекомендаций.

Кант приступает к теоретическому анализу нравственности. При этом понятия «нравственность», «мораль» и «этика» он почти не различает. В своих работах он заявляет: «Я объявил мораль наукой, которая учит, как мы должны стать достойными счастья, а не как мы должны стать счастливыми» [Кант, 1965, т. 4, ч. 1, с. 65]; «В чем собственно заключается *чистая* нравственность, на которой... надо испытывать моральную ценность... Это словно как различие между правой и левой рукой» [Кант, 1965, т. 4, ч. 1, с. 492]; «...Этика есть *учение о добродетели*» [Кант, 1965, т. 4, ч. 2, с. 314].

По мнению Канта, человек есть сосредоточие двух миров: как существо чувствующее, он пребывает в мире феноменов (вещей для нас), а как существо разумное, — в мире ноуменов (вещей в себе). Первый мир — эмпирический, обусловленный необходимыми законами, эгоистический. Второй мир — свободный, независимый от восприятия людей, не доступный их познанию. Кант, с одной стороны, считает, что человек сам способен выбрать, чему он готов подчиниться: эмпирическим стремлениям или разумным велениям. Однако, с другой стороны, он уверен, что для каждого обязательными должны быть императивы практического разума. Чтобы реализовать и то и другое, человек должен быть наделен свободой воли и способностью подчиняться требованиям нравственного закона, укрепленными верой в Бога и в бессмертие души.

Свобода дана человеку. Однако «...Свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон... Но свобода... есть условие морального закона» [Кант, 1965, т. 4, ч. 1, с. 314]. Что же все-таки представляет собой свобода у Канта? В его практической философии это такие действия, которые осуществляются не по принуждению чувственных склонностей, а по доброй

воле. Она проявляется в трех видах: свобода целеполагания (ход мысли и влияние совести, неподвластные праву), практическая свобода (мотивация поступков, которая правом регулируется) и произвол (поведение без правил, фактическая несвобода). Практическая свобода или мораль у Канта не просто всеобща, но она еще и выступает условием автономности субъекта (способности к самоопределению, предписанию правил самому себе), его способности следовать собственным представлениям о моральных нормах, даже если они противоречат природным обстоятельствам или социальным установлениям.

Происходит это в силу следования долгу. «Долг это поступок, который кто-то обязан совершить; следовательно, долг — это материя обязательности, и долг (в соответствии с поступком) может быть одним и тем же, хотя бы нас и могли обязать к нему различным образом» [Кант, 1965, т. 4, ч. 2, с. 130–131]. Таким образом, долг — это свойство человеческого разума, представляющее собой принуждение к следованию нравственному закону. Если это совершается в силу расположенности к чему-либо, то такое поведение, по мнению Канта, нельзя квалифицировать как нравственное. Осознание должной необходимости выполнения долга насыщает человека чувством достоинства. Не само счастливое самочувствие и стремление к нему, а следование долгу делает жизнь человека достойной.

Особое место, не просто заметное, но принципиальное во всем творчестве Канта занимает нравственный закон. Он для него очевиден, аксиоматичен, безусловен и общезначим. Он способен определять поведение любого человека, руководствующегося чувством долга, в любых обстоятельствах. Для характеристики нравственного закона Кант пользуется не просто термином «императив» (от *лат.* *imperative* — повелительный), а императив категорический (безусловный). Он отличается от императива гипотетического, тоже строго исполняемого, но при наличии конкретных условий. Такие внешне мотивированные поступки философ называл легальными.

Кант предлагает две формулировки категорического императива. Первая звучит так: «...*поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*» [Кант, 1965, т. 4, ч. 1, с. 260]. То есть каждый человек должен вести себя так, чтобы его поступки все остальные люди одобрили и готовы были повторить. Вторая формулировка звучит следующим образом: «...*поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*» [Кант, 1965, т. 4, ч. 1, с. 270]. То есть каждый человек представляет собой ценность, обладает достоинством и не допускает их ущемления другими людьми, как в отношении себя, так и в отношении всех остальных.

Обе эти кантовские формулировки, несомненно, напоминают о золотом правиле нравственности: «Не делай другим того, чего не хочешь себе» — одной из древнейших моральных заповедей, включенной в значительное число религиозных текстов, правовых документов, запечатленной в пословицах,

поговорок, трудах многих мыслителей. Однако кантовский категорический императив полностью сконцентрирован на благе и духовном достоинстве людей. Он не имеет даже отдаленного намека на возможную пользу или выгоду.

Таким образом, у Канта мораль сама по себе ничему не служит, но служение самому моральному долгу делает человека свободным и наделяет его достоинством. При этом оценке подлежат не результаты поведения, а намерения, мотивы и предлагаемые средства для их осуществления. Лишь те поступки могут считаться нравственными, свершение которых осуществлялось в соответствии с должными моральными намерениями. Эта идея и сегодня является чрезвычайно привлекательной для очень многих людей.

Абсолютность моральных норм, по мнению Канта, является свидетельством их сверхъестественности. Мораль Иммануила Канта практически никак не связана с сущим, ее невозможно вывести ни из чего, она априорна и автономна (отграничена от любого, в том числе и религиозного, авторитета). Мораль стоит над миром, и потому ее всеобщий вечный моральный закон способен сделать человека как абсолютно свободным, так и абсолютно безответственным: «...Разумное существо может с полным основанием сказать о каждом своем нарушающем закон поступке, что оно могло бы не совершать его» [Кант, 1965, т. 4, ч. 1, с. 427].

Мораль задает идеальные образцы (идеалы разума) и выступает ориентиром для права. «...Право — это совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы» [Кант, 1965, т. 4, ч. 2, с. 139]. Право Канта сосредоточено на системе законов, облагороженных ценностями. Таким образом, субъективная свобода (мораль) сочетается со свободой объективной (право); представления о свободном человеке (мораль) — с реализацией каждого человека как свободной личности (право).

Так почему же моральный закон для Канта так важен? А потому, что «есть что-то необычное в безграничной высокой оценке чистого, свободного от всякой выгоды морального закона... (ведь никакой другой закон не устраняет все склонности от непосредственного влияния их на волю)» [Кант, 1965, т. 4, ч. 1, с. 405–406]. Если каждый разумный человек не станет испытывать глубокую внутреннюю потребность (долг) в следовании нравственному закону, то тогда неизбежно он будешь вносить в этот мир безнравственность, нанося вред и себе, и человечеству. В связи с этим сложно не согласиться с В. Ф. Асмусом: «Поскольку кантовская этика хотела “спасти” для истории и для исторического действия возможность свободы, она сводила исторический — социальный — опыт к индивидуальному моральному опыту» [Асмус, 1973, с. 360]. Кант явно хотел адресовать свое этическое учение всему человечеству и сделать его жизнеспособным и продуктивным на все времена (как закон всемирного тяготения Ньютона для природных процессов).

Заключение

Иммануил Кант не случайно объединяет звездное небо и моральный закон, ибо, по его глубокому убеждению, и законы природы, и законы поведения не только воплощают в себе высший общий порядок, гармонию и справедливость, но и реализуют их. Осознание этого факта производит на философа нетривиальное эмоциональное воздействие: удивление и благоговение. Удивление (изумление) это ведь не просто эмоция, порождаемая неожиданностью. Это эмоция когнитивная по своей сути, т. е. связанная с мышлением и знанием (для Канта данное обстоятельство чрезвычайно важно), сопровождаемых целой палитрой оттенков необычностью, неожиданностью, непонятностью, странностью того, что происходит. Смысл же чувства благоговения соединяет в себе величайшее почтение и трепет, безусловное уважение и повиновение. Такая богатейшая гамма чувств и переживаний, которые продемонстрировал Кант своим творчеством, уже не одно столетие задает загадки философам.

Понимать этого выдающегося мыслителя всегда было непросто. Исследование его творчества непрерывно продолжалось и во время его жизни, и все три столетия после смерти. «Но накопление информации о Канте сопровождается... ухудшением условий для ее верной оценки... Движение истории — это утрата культурных контекстов, в которых существовали тексты прошлого, затирание и трансформация понятий» [100 этюдов..., 2005, с. 209]. А это значит, что ответ на вопрос «Лучше ли мы понимаем Канта, чем понимали его сто лет назад?» может быть и «Да», и «Нет».

Список источников

1. Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М.: Наука, 1973. 534 с.
2. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 1. М.: Мысль, 1963. 543 с.
3. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. 544 с.
4. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. 478 с.
5. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
6. 100 этюдов о Канте / общ. ред. В. В. Васильева. М.: КДУ, 2005. 272 с.

References

1. Asmus, V. F. (1973). *Immanuel Kant*. Moscow: Nauka. 534 p. (In Russian).
2. Kant, I. (1963). *Works in six volumes. Vol. 1*. Moscow: Mysl. 543 p. (In Russian).
3. Kant, I. (1965). *Works in six volumes. Vol. 4. Part 1*. Moscow: Mysl. 544 p. (In Russian).
4. Kant, I. (1965). *Works in six volumes. Vol. 4. Part 2*. Moscow: Mysl. 478 p. (In Russian).
5. Motroshilova, N. V. (1991). *The birth and development of philosophical ideas*. Moscow: Politizdat. 464 p. (In Russian).
6. Vasilyev, V. V. (General. ed.). (2005). *100 studies about Kant*. Moscow: KDU. 272 p. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Мапельман Валентина Михайловна — доктор философских наук, профессор, профессор дирекции образовательных программ Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Mapelman Valentina Mikhailovna — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Directorate of Educational Programs, Moscow City University, Moscow, Russia.

mapelmanvm@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Научно-исследовательская статья

УДК 008.2 + 17.026.4

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.4

ПРИНЦИП САМООРГАНИЗАЦИИ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Черезов А. Е.

Московский городской педагогический университет,
Москва, Россия,
cherezovae@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Аннотация. В статье анализируется природа источника самодвижения, самоорганизации. Исследуется принцип раздвоения живых систем на материальную и идеальную формы. Таковую структуру, лежащую в основе принципа живых систем, Гегель называет понятием, под которым понимается внутренняя цель, душа. В этом вопросе он ссылается на Канта и Аристотеля. В центре внимания — принцип «причина самого себя» (Спиноза) и принцип живого как «самоцель» (Аристотель), который выражает сущность живых существ. Анализируется проблема как понимать природу понятия в гносеологическом либо онтологическом плане. Согласно А. Деборину, понятие следует рассматривать как гносеологическую категорию, инструмент мышления. Понятия нашли свое место в человеческой голове субъекта познания. Однако, согласно Гегелю, понятие — это внутренняя цель, идеальная душа живых существ. Поэтому понятие как атрибут живого появляется намного раньше эволюции человека как субъекта познания. Эти две противоположные точки зрения затрагивают существо развития понятия, как принципа положенного в основу идеи. С научной точки зрения все живое раздвоено на две противоположные формы: генотип и фенотип. Генотип — это генетическая информация, а фенотип — это развивающийся организм. При этом информационная форма переходит в материальную реализацию в виде формирующегося организма в эмбриогенезе. Представляет интерес анализ Гегелем природы материи, которая выступает как первичное в процессе чувственного восприятия. Источник самодвижения, самоорганизации по своей структуре раздвоен на идеальную и материальную формы, при этом каждая из противоположных форм снимает свою противоположность. В результате две формы оказываются замкнутыми друг на друга, образуя кольцевую систему. Возникает процесс постоянного воспроизводства, кругооборот, или замкнутая петля. Такой процесс применительно к товарно-денежным отношениям К. Маркс назвал перпетуум-мобиле.

Ключевые слова: самоорганизация, снятие, материя, информация, генотип, фенотип, онтогенез, филогенез, переход в иное себя, самоорганизация, циклический процесс, фрактальное масштабирование

Для цитирования: Черезов А. Е. Принцип самоорганизации в философии Гегеля // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2024. № 1 (49). С. 46–56. DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.4

Scientific research article

UDC 008.2 + 17.026.4

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.4

THE PRINCIPLE OF SELF-ORGANIZATION IN HEGEL'S PHILOSOPHY

Alexander E. Cherezov

Moscow City University,

Moscow, Russia,

cherezovae@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Abstract. The article analyzes the nature of the source of self-movement, self-organization. The principle of bifurcation of living systems into material and ideal forms is investigated. Hegel calls such a structure, which underlies the principle of living systems, a concept by which the inner goal, the soul, is understood. In this question, he refers to Kant and Aristotle. The focus is on Spinoza's principle of "the cause of oneself" and Aristotle's principle of the living "the end in itself", which expresses the essence of living beings. The problem of how to understand the nature of the concept in epistemological or ontological terms is analyzed. According to A. Deborin, the concept should be understood as an epistemological category, an instrument of thinking. Concepts have found their place in the human head of the subject of cognition. However, according to Hegel, the concept is an inner goal, the ideal soul of living beings. Therefore, the concept as an attribute of the living appears much earlier than the evolution of man as a subject of cognition. These two opposing points of view affect the essence of the development of the concept as the principle underlying the idea. From a scientific point of view, all living things are divided into two opposite forms, genotype and phenotype. A genotype is genetic information, and a phenotype is a developing organism. In this case, the information form passes into material realization in the form of an emerging organism in embryogenesis. Of interest is Hegel's analysis of the nature of matter, which acts as the primary in the process of sensory perception. The source of self-movement, self-organization, is structurally bifurcated into an ideal and a material form, while each of the opposite forms removes its opposite. As a result, the two shapes turn out to be closed on each other, forming a ring system. There is a process of constant reproduction, a cycle or a "closed loop". K. Marx called such a process in relation to commodity-money relations "perpetuum mobile".

Keywords: self-organization, removal, matter, information, genotype, phenotype, ontogenesis, phylogeny, transition into another self, self-organization, cyclic process, fractal scaling

For citation: Cherezov, A. E. (2024). The principle of self-organization in Hegel's philosophy. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (49), 46–56. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2024.49.1.4>

Введение

По поводу диалектики как науки, природы понятия, внутренней цели ведутся нескончаемые споры. Понятие, которое переходит в объективную, материальную форму себя — это центральная категория, ядро философской системы Гегеля [Черезов, 2020]. С точки зрения материализма окружающий объективный мир является материальным, обладающим пространственными и временными характеристиками. Первичность материи и вторичность сознания — это основное положение, критерий материалистической позиции. Какова же точка зрения Гегеля на природу материи и первичности материального либо идеального? Примем во внимание, что он характеризовал свою философскую систему как объективный идеализм. Это означает, что идеальное в виде знания способно отражать, нести в себе объективное познание, обладать истиной. Но отражение как идеальное предполагает первичность того, что отражается, а это противоположность идеальному. Анализируя природу восприятия, чувственного познания, Гегель пишет: «Посредством внешнего чувственного восприятия мы воспринимаем вещи, которые пространственно и во времени существуют вне нас... Истина моих представлений в том и состоит, что они согласуются с характером и определениями самого предмета... Содержание же всеобщего предмета мышлению как абстрагированию не принадлежит, а дано мышлению и существует вне и независимо от него» [Гегель, 1971, с. 11–18]. Согласно Гегелю, чувственно воспринимаемый мир обладает пространственно-временными характеристиками, что говорит о его материальности, и существует независимо от познания субъектом. Признание независимости объективного мира свидетельствует о первичности материального мира. Этот вывод следует также из исследования природы материи, которая в своей основе состоит из материальных атомов. Анализируя точку зрения Лейбница, природу монад, Гегель пишет: «Система монад возводит материю в нечто подобное душе; душа есть по этому представлению такой же атом, как и атомы материи вообще... эта форма непосредственности становится душой-вещью, атомом, одинаковым с атомами материи» [Гегель, 1997, с. 715]. Гегель критикует позицию Лейбница, поскольку атомы материи противоположны идеальности души, поэтому сравнение души, монад с материальными атомами ведет к ошибочному взгляду. Насколько это характерно для Гегеля — признание материи, состоящей из материальных атомов? Вот еще одна цитата, Гегель пишет: «Материя, это всеобщая основа всех существующих формообразований природы... существует вне нашего духа... распадается на конкретные точки, на материальные атомы, из которых она составлена» [Гегель, 1977, с. 16].

Основная часть

В истории философии точка зрения, согласно которой в основе мира лежат атомы, из которых состоят все вещи, принадлежит Демокриту и обозначает

атомизм, причисляемый к материализму. Такая позиция Гегеля не кажется странной, учитывая, что в «Философии природы» целая глава посвящена природе материи. Анализ ведется в терминах, понятиях материализма, где главным определением материальности является «тяжесть». Притяжение и отталкивание составляют субстанциональную основу тяжести и тем самым основу материи. В этом вопросе Гегель ссылается на Канта, который заложил основу определения материи в терминах отталкивания и притяжения. Эти же силы стали основой в его космологической концепции образования вселенной.

Переход к понятию Гегель связывает с телеологией — учением о природе цели. Началом служит развивающаяся органическая система, совершается переход от механизма и химизма к органической природе. Новый принцип предполагает наличие внутренней цели. В чем начало, генезис понятия, каков его онтологический статус, существует ли оно в объективной реальности? Имматериальная душа представляет собой начало жизни, она есть внутренняя идеальная цель живых существ. Понятие выступает в качестве атрибута живых существ. Анализируя, в чем отличие живого от неживого, Гегель пишет: «В механизме понятие не существует в объекте, потому что объект этот как механический не содержит самоопределения... цель есть само понятие в своем существовании... Телеология вообще обладает более высоким принципом» [Гегель, 1997, с. 673–675]. Гегель высоко оценил разработку Кантом категории внутренней цели как сущности живого и сравнивает ее с аристотелевским учением о душе. Согласно Аристотелю, душа есть внутренняя цель, она имматериальна (идеальна), с ней связано начало жизни. Ступени развития души знаменуют эволюцию. Аристотель представил эволюцию души в виде трех стадий развития. Душа растительная характеризуется ростом и размножением. Более высокий уровень присущ душе животных, они способны передвигаться в пространстве, обладают органами чувств и рефlekсами. На высшей ступени располагается душа разумная, которой обладает человек. Таким образом, понятие в своем генезисе — это не понятие субъекта сознания, мышления. Это внутренняя идеальная цель, управляющая живым организмом. Понятие в качестве души живых существ объективно существует независимо от субъекта познания, поэтому обладает онтологическим статусом. Понятие способно переходить в объективный мир. Следовательно, по своему объему и содержанию гегелевское понятие не совпадает с современным представлением о природе понятия. В современной традиции его мыслят сугубо в гносеологическом плане в виде общего сущностного определения объекта мышления.

Трактовка идеальной души как начала жизни решает проблему идеи, которая есть единство идеального понятия и материальной формы того же понятия. Такое противоречивое единство идеального и материального одного и того же содержания представляет собой идею — основной принцип диалектики Гегеля. Этот принцип воплощен в качестве сущности живых существ, раздвоения органической системы на две противоположные формы одного и того же содержания. Поэтому идея как процесс — это становление, развитие принципа

жизни на подобии трех ступеней развития души в учении Аристотеля. Если исходить из гносеологической точки зрения, не рассматривая душу в качестве атрибута живых существ, то понятие — это природа понятийного мышления. Эту точку зрения отстаивает А. Деборин, он пишет: «Понятие не существует объективно как реальность. Понятие присуще только мыслящему субъекту, его сознанию. Понятие развивается только в наших головах, поскольку в них отражается объективная действительность» [7, с. LXIV]. Понятие в системе Гегеля, его генезис, это нечто иное, — идеальная душа, внутренняя цель живого существа. Жизнь возникает намного раньше субъекта мышления, поэтому идеальная душа появляется раньше идеальности человеческого сознания. Природа идеального появляется не на уровне субъекта познания в виде сознания, а гораздо раньше в качестве внутренней цели живых существ, понятия. Определяя природу идеи, Гегель пишет: «Понятие жизни или всеобщая жизнь есть непосредственная идея, понятие, которому соответствует его объективность; но эта объективность соответствует ему лишь постольку, поскольку оно отрицательное единство этой внешности, т. е. поскольку оно полагает ее как соответствующую себе... понятию свойственно раздвоение... есть единство понятия и реальности, которое есть идея» [Гегель, 1997, с. 700].

Принцип жизни, о котором говорит Гегель как о природе понятия и идеи с точки зрения современной науки, есть раздвоение организма на две противоположные формы одного содержания: генотип и фенотип. Генотип — это генетическая информация в знаковой форме, записанная в молекуле ДНК (дезоксирибонуклеиновая кислота). В процессе эмбрионального развития содержание генетической информации переходит в фенотип. Развивающийся эмбрион — это фенотип. Следовательно, идеальное содержание генотипа переходит в материальную форму. В этом переходе в противоположную форму, снятии между материальным и идеальным, сосредоточена сущность понятия. Но это не эволюционное развитие, когда за счет мутаций появляются новые гены. Речь идет об эмбриональном развитии — онтогенезе. Поэтому Гегель отмечает, что в таком индивидуальном развитии ничего нового не появляется, а происходит изменение формы, идеальная форма организма переходит, трансформируется в объективную, материальную форму.

Проблемой остается природа идеального, которая связывается не с высшей формой сознанием, а с природой информации. Знаковая форма кодирования информации — это основа самокопирующихся молекул, начало жизни. Появляется способность молекулярной системы воспроизводить саму себя. Таким образом, принцип жизни представляет собой раздвоение живого существа на две противоположные формы, идеальную и материальную, которые образуют источник самодвижения. Такое раздвоение и одновременно противоречивое единство сторон, называется идеей. Понятие, которому соответствует его объективность, — это и есть знаменитое «тождество бытия и мышления» на уровне субъекта познания, природа истины. Внутренняя цель живого с научной точки зрения — это программа, модель, которая определяет целесообразную активность,

она же управляет онтогенезом. Таким образом, идеальное — это не только сознание, но имеет более широкое значение, охватывая природу живых организмов. Характерное свойство информации связано с удвоением, воспроизведением объекта, при этом содержание в материальной форме переходит в субъективную, идеальную форму. Основным критерий, атрибут идеального — это независимость от пространства и времени. Идеальное изолируется, становится независимым от реального объективного мира, в котором пребывает материальное. Эти странные свойства появляются в результате знаковой природы информации. Знак как объект, сам по себе материальный предмет, но его сущность связана с тем, что он обозначает нечто чужое. Из этого следует главное свойство: знак можно поменять на значение. Этот переход осуществляет реализацию содержания. Содержание в идеальной форме можно перевести в материальную форму. Это означает реализацию понятия, снятие. Примером является переход, реализация генотипа в знаковой форме в фенотип, материальную форму генотипа. Содержание знака как материального объекта не входит в содержание, которое он обозначает. Но без материального носителя значения нет и самого идеального значения. Идеального не существует без материального носителя. Идеальное связано с материальным в качестве носителя значения. Два содержания материального носителя и идеального содержания не соприкасаются друг с другом. Поэтому природа идеального связана с отражением с помощью материальных носителей, знаков. Этот вывод интересен с точки зрения борьбы между идеализмом и материализмом. Если идеальное объективно связано с материальным, то это наносит удар по идеализму, идеальное не может появиться раньше материального. Материя (механизм и химизм) появляется раньше идеальной души, духа. Диалектика живого основана на природе идеи как понятия, которое переходит, реализуется в свою объективность. «Для понимания души, — пишет Гегель, — и еще более духа важным является определение идеальности, которое состоит в том, что идеальность есть отрицание реального ... последнее в то же время сохраняется, виртуально содержится в этой идеальности» [Гегель, 1977, с. 132]. Переход от материального к идеальному Гегель называет снятием, оно отрицает материальное, поскольку отражает его, но сохраняет содержание в идеальной форме. Следовательно, идея состоит из понятия в идеальной форме и того же понятия в материальной форме. Так внутренняя цель, будучи идеальной формой, планом, в процессе реализации, деятельности переходит в материальную форму.

Важно обратить внимание, что Гегель связывает идеальное с природой знаков. Осмысляя природу речи, языка, Гегель пишет: «Интеллигенция... в своем обнаружении доходит только до слова — этой летучей, исчезающей совершенно идеальной реализации... Еще более совершенное воплощение... осуществляется голосом... В этом последнем... порождается некоторая идеальная, так сказать, бестелесная телесность... идеальность души получает некую вполне соответствующую ей внешнюю реальность» [Гегель, 1977,

с. 124–261]. Сочетание идеальности и материальности Гегель удачно обозначил как бестелесная телесность. Речь — это знаковая форма передачи сообщения в виде информации. Телесность — это определение материальности, а бестелесность — отрицание материальности. Таким образом, в определении природы идеальности всегда присутствует ее противоположность, материальный носитель. При переходе идеального содержания в материальную форму знак заменяется значением. Так, в «Капитале» деньги выступают в роли денежных знаков, заменяя товары, поэтому по своей природе, как показал К. Маркс, выступают в качестве идеальности стоимости товаров. Кольцевой принцип кругооборота «Т – Д – Т» — это иная формулировка обратной связи, кольцевого механизма воспроизводства.

Идеальное в качестве значения знаков обладает основным свойством, атрибутом, оно нарушает пространственно-временные характеристики объективного мира, не подчиняется им. После того как завершился процесс отражения, копия, дублирующая оригинал, обретает независимость, связи с внешним миром обрываются, поток, река времени не оказывает никакого влияния на идеальное содержание. Содержание идеального в знаковой форме не стареет, поскольку выключено из пространственно-временных характеристик внешнего объективного мира. Такое свойство связано с тем, что информация не зависит от смены носителей. Все материальное обладает пространственно-временными характеристиками, на идеальное это не распространяется. Двойственность знаков позволяет корректно решить проблему, каким образом идеальная душа связана с материальным телом. Ряд философов Средневековья считали, что общение между идеальной душой и телом совершается Богом. Эта проблема сохраняет актуальность и в наше время. Поскольку знаки обладают материальным носителем, общение между материальным и идеальным совершается путем замены знаков на значение либо наоборот. После такой замены знак исчезает, остается его значение. С точки зрения онтологии понятие существует объективно в виде души, цели живых существ, независимо от субъекта мышления. Понятие в качестве внутренней цели способно переходить в материальную, объективную форму. Так генотип переходит в фенотип, сохраняя содержание в иной форме. Возникает вопрос как понимать развитие понятия. Категорию «развитие» Гегель употребляет в двух смыслах: в смысле индивидуального развития, онтогенеза, когда из зародыша возникает организм, и в смысле исторического развития филогенеза. С современной точки зрения в эмбриогенезе информационная программа генома переходит в материальную форму фенотипа.

Как уже отмечалось, все живое раздвоено на две противоположности: идеальную и материальную формы. Общий принцип самодвижения живого включает в себя еще одну особенность организации — это кольцевой принцип взаимосвязи между идеальной формой и материальной. Внутренняя цель входит в этот принцип как его основа, идеальная форма. Принцип, связывающий идеальное и материальное в органическую целостность, представляет собой

структурный паттерн самоорганизации живых систем. Живые организмы — это самоорганизующиеся системы, функционирующие на основе информационной программы и механизмов саморегуляции, — гомеостаза. Генетическая и нейродинамическая программы выполняют роль внутренней цели. Программа, управляя организмом опосредованно, через иную форму, сама себя размножает и самосохраняет, поэтому есть «причина самой себя». Согласно Спинозе, «бог есть причина самого себя». Этот же принцип сущности живого, Аристотель формулирует как «живое есть самоцель». «Причина самого себя» и «самоцель» — это один и тот же принцип в разных формулировках.

Кант говорил, что жизнь, в которой обнаруживается целесообразность, должна быть проанализирована средствами естествознания. Кольцевая связь между идеальной и материальной формами организма — это то, что в наше время представляет собой принцип обратной связи, основа саморегуляции живых и неживых систем. Под внутренней целью понимается программа, а смысл деятельности заключается в реализации программы онтогенеза. Живые организмы содержат внутреннее противоречие в виде цели как еще не реализовавшееся понятие. Поэтому цель состоит в удовлетворении потребностей, обеспечивающих выживание. Обратная связь означает передачу информации о результатах деятельности к начальной модели управления, с целью корректировки деятельности на основе программы управления. Содержание цели и результаты деятельности должны совпасть. Гегелевское «тождество бытия и мышления» раскрывается в отождествлении идеальной внутренней цели и ее объективации в материальной форме. Под внутренней целью понимается понятие, достигающее своей реализации. Такое удвоение понятия есть природа идеи. По Гегелю, зародыш — это идеальное понятие, или душа, из которого вырастает организм как материальная форма идеального зародыша.

Исследование обратной связи было проведено Н. Винером, Дж. Биглоу и А. Розенблютом, описавшими круговую причинность как логический паттерн, лежащий в основе концепции обратной связи. На основе этого они проанализировали поведение живых организмов. Идея обратной связи переросла в концепцию гомеостаза. Это механизм поддержания постоянства внутренней среды живых систем. Идея постоянства внутренней среды К. Бернара стала основой учения о гомеостазе.

Проблема методологии познания живого предполагает выявление онтологического основания, паттерна организации систем, «клеточку» системы. С философской точки зрения таким основанием являются принципы «причина самого себя», «самоцель», которые представляют кольцевой паттерн. Кольцевая структура в качестве паттерна образует сетевые структуры на разных уровнях живых систем.

Идея самоподобия характеризует природу фракталов, она обусловлена повторением (итерацией) общего паттерна на основе обратной связи. Поиск инварианта, паттерна организации живого — это то же самое, что поиск сущности жизни. В рамках синергетики стал известен принцип «инвариант масштабирования»,

введенный Б. Мандельбротом. Фрактальная методология направлена на поиск структурного паттерна в качестве инварианта масштабирования, который сохраняет постоянство при изменениях масштаба. Если расширить это понятие, оно будет обозначать «инвариант изменения».

Интерпретация гегелевской диалектики как категориального описания систем с обратной связью означает новое осмысление философии Гегеля, ее рационализации в свете концепции самоорганизации. Кольцевой принцип возникает как структурное и функциональное основание воспроизводства живых систем. Приведем точку зрения М. Эйгена: «Первичная информация представляет собой функцию, которая обеспечивает свое собственное воспроизводство... не может быть организованной функции, если нет информации, а эта информация приобретает смысл только через функцию, которую она кодирует. Такую систему можно сравнить с замкнутой петлей» [Эйген, 1973, с. 10–193]. Смысл этой формулировки в том, что в генетическом тексте записан организм в виде функции белков, ферментов, поэтому программа через иную форму самой себе обеспечивает размножение себя [Черезов, 2007]. Это отношение между генотипом и фенотипом в виде замкнутой петли М. Эйгена.

Гегелевское понятие внутренней цели, понятия имеет рациональный смысл в современной интерпретации в качестве информационной программы. Идеальное в форме знакового текста связано с механизмом замены знака на значение. Поэтому в том месте, где есть знаковое обозначение, самого значения нет. Материальность заменена идеальностью. Возникает разрыв в пространстве и во времени между объективной реальностью и ее знаковой формой в виде информации. Река времени все уносит за собой, кроме информации, поскольку идеальное не подчиняется пространственно-временным свойствам материи.

Заключение

Переход от цели как идеального образа, модели будущего результата, к форме реализации означает снятие, идеальная форма превращается в материальную форму. По поводу перехода Гегель пишет: «Цель есть... субъективное понятие как существенное стремление и побуждение к внешнему самополаганию... движение цели... оно направлено к снятию ее предпосылки, т. е. непосредственности объекта, и к полаганию объекта как определенного понятием... это отношение есть реализация цели, а именно соединение с ней объективного бытия» [Гегель, 1997, с. 678–679]. Это положение Гегеля означает, что внутренняя цель относится к сфере идеального, по своему содержанию цель есть понятие, которое переходит в материальный мир. Деятельность, активность субъекта переводит цель в объективный мир, поэтому результатом деятельности является не просто внешний объект, но преобразованный объект как результат целесообразной деятельности. В историческом плане преобразование внешнего, объективного мира за счет реализации целей порождает

человеческий мир, культуру. Гегель отмечает, что цель не просто переводит одно содержание в противоположную форму, но выступает как сила, мудрость и как хитрость разума. Анализируя логику опосредования, Гегель пишет: «А то, что цель ставит себя в опосредственное соотношение с объектом и вставляет между собой и им другой объект, можно рассматривать как хитрость разума... заставляя его вместо себя изнурять себя внешней работой» [Гегель, 1997, с. 684].

Опосредованный способ реализации внутренней цели через другой объект представляет собой в своем генезисе изготовления орудий труда. В этом усматривается начало, становление первобытной культуры, которая превратила первобытных людей в разумные существа, способных мыслить и на этой основе изменять окружающий мир, делая его удобным для себя, целесообразным.

Список источников

1. Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 371–404.
2. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 470 с.
3. Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика. М.; Л.: Гос. изд-во, 1930. 368 с.
4. Гегель. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. 799 с.
5. Гегель. Философия природы. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 683 с.
6. Гегель. Работы разных лет. Т. 2. М.: Мысль, 1971. 629 с.
7. Деборин А. Гегель и диалектический материализм // Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика. М.; Л.: Гос. изд-во, 1929. 93 с.
8. Эйген М. Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. М.: Мир, 1973. 214 с.
9. Черезов А. Е. Диалектическая логика Г. Гегеля // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2020. № 2 (34). С. 38–45.
10. Черезов А. Е. Философские проблемы биологии и методологии познания. М.: МГПУ, 2007. 111 с.

References

1. Aristotle. (1976). *Op.: in 4 vols. Vol. 1* (pp. 371–404). Moscow: Mysl. (In Russian).
2. Hegel. (1977). *Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 3. Philosophy of the spirit*. Moscow: Mysl. 470 p. (In Russian).
3. Hegel. (1930). *Encyclopedia of Philosophical Sciences. Part 1. Logic*. Moscow; Leningrad: State Publishing House. 368 p. (In Russian).
4. Hegel. (1997). *The science of logic*. Saint-Petersburg: Science. 799 p. (In Russian).
5. Hegel. (1934). *The philosophy of nature*. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz. 683 p. (In Russian).
6. Hegel. (1971). *Works of different years. Vol. 2*. Moscow: Thought. 629 p. (In Russian).
7. Deborin, A. (1929). Hegel and dialectical materialism. In: *Encyclopedia of Philosophical Sciences. Part 1. Logic*. Moscow; Leningrad: State Publishing House. 93 p. (In Russian).

8. Eigen, M. (1973). *Self-organization of matter and evolution of biological macromolecules*. Moscow: Mir. 214 p. (In Russian).
9. Cherezov, A. E. (2020). The dialectical logic of G. Hegel. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 2 (34), 38–45. (In Russian).
10. Cherezov, A. E. (2007). *Filosofskie problemy biologii i metodologii poznaniya*. Moscow: MCU. 111 p. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Черезов Александр Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, профессор департамента философии и социальных наук Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Cherezov Alexander Evgenievich — Doctor of Philosophy, Professor, Professor Department of Philosophy and Social Sciences, Moscow City University, Moscow, Russia, cherezovae@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Научно-исследовательская статья

УДК 1(091)

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.5

ПСИХОФИЗИОЛОГИЯ И. М. СЕЧЕНОВА КАК КРИТИКА ВЗГЛЯДОВ П. Д. ЮРКЕВИЧА НА АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП

Черных А. А.

Санкт-Петербургский государственный экономический университет,

Санкт-Петербург, Россия,

deusdrus@yandex.ru; <https://orcid.org/0009-0003-9083-231X>

Санкт-Петербургский государственный университет,

Санкт-Петербург, Россия,

st086103@student.spbu.ru

Аннотация. Деятельность И. М. Сеченова рассмотрена как один из ключевых эпизодов в дискуссии об антропологическом принципе, которая была вызвана статьей Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии». Показано, что, солидаризируясь с точкой зрения Н. Г. Чернышевского о материальном единстве мира и единстве человеческой природы, И. М. Сеченов выступает против взглядов П. Д. Юркевича. Отмечено, что в основании дискуссии об антропологическом принципе лежит разница между монистической и дуалистической гносеологией. Опираясь на монистическую гносеологию, И. М. Сеченов разрабатывает психофизиологию как науку, которая способна разрешить психофизическую проблему дуализма души и тела. С позиции науки XIX века И. М. Сеченов оспаривает ключевые положения гносеологического дуализма.

Ключевые слова: рефлекс, психофизиология, гносеология, материализм, идеализм, монизм, дуализм, антропологический принцип

Для цитирования: Черных А. А. Психофизиология И. М. Сеченова как критика взглядов П. Д. Юркевича на антропологический принцип // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2024. № 1 (49). С. 57–73. DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.5

Scientific research article

UDC 1(091)

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.5

PSYCHOPHYSIOLOGY OF I. M. SECHENOV AS A CRITIQUE OF P. D. YURKEVICH'S VIEWS ON THE ANTHROPOLOGICAL PRINCIPLE

Andrey A. Chernykh

St. Petersburg State University of Economics,

St. Petersburg, Russia,

deusdrus@yandex.ru; <https://orcid.org/0009-0003-9083-231X>

St. Petersburg State University,

St. Petersburg, Russia,

st086103@student.spbu.ru

Abstract. I. M. Sechenov's activity is considered as one of the key episodes in the discussion of the anthropological principle, which was caused by N. G. Chernyshevsky's article *The Anthropological Principle in Philosophy*. It is shown that solidarising with N. G. Chernyshevsky's point of view on the material unity of the world and the unity of human nature, I. M. Sechenov opposes P. D. Yurkevich's views. It is noted that the basis of the discussion of the anthropological principle is the difference between monistic and dualistic epistemology. Relying on monistic gnoseology, I. M. Sechenov develops psychophysiology as a science capable of solving the psychophysical problem of soul-body dualism. From the position of 19th century science, I. M. Sechenov challenged the key provisions of gnoseological dualism.

Keywords: reflex, psychophysiology, gnoseology, materialism, idealism, monism, dualism, anthropological principle

For citation: Chernykh, A. A. (2024). Psychophysiology of I. M. Sechenov as a critique of P. D. Yurkevich's views on the anthropological principle. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (49), 57–73. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2024.49.1.5>

Введение

Работа Чернышевского «Антропологический принцип в философии» стала поводом для дискуссии о природе человека и морали. Редактор «Современника» обосновывал философские положения антропологического материализма, основными из которых являются следующие: 1) человек представляет собой единое целое, поэтому должен мыслиться монистически, а не дуалистически; 2) материальный мир является не одним из миров, а единственным, причем существующим по естественно-научным законам. Из этих тезисов следует, что бытие устроено сообразно с монистическим принципом, в то время как дуализм с необходимостью приводит к противоречивым выводам.

С Чернышевским были не согласны многие мыслители XIX века, в том числе П. Д. Юркевич. Он написал статью «Из науки о человеческом духе», направленную

на критику антропологического материализма. Но у теории Чернышевского были и защитники, например основатель психофизиологии И. М. Сеченов.

Известно, что работа И. М. Сеченова «Рефлексы головного мозга» имеет большое философское значение [Будилова, 1980; Капустина, 2015; Коштоянц, 1942; Миронов, 2008; Шатерникова, 2022]. Известно также, что его идеи и открытия имеют тесную связь с философией Чернышевского и его школы. Причем знаменитая работа «Рефлексы головного мозга» была написана в поддержку точки зрения Н. Г. Чернышевского в дискуссии об антропологическом принципе. В связи с этим уместно взглянуть на труд Сеченова как на ответ главному критику Чернышевского — П. Д. Юркевичу.

Статья Чернышевского подтолкнула Сеченова к исследованию психофизической проблемы. Работа «Рефлексы головного мозга» изначально имела название «Попытка свести способ происхождения психических явлений на физиологические основы» и планировалась для публикации в «Современнике» № 10 за 1863 год.

Учитывая репутацию «Современника» и актуальность философской полемики в начале 1860-х годов, назвать выбор журнала случайностью не получится. Сеченов явно солидаризировался с воззрениями Чернышевского, который в это время был заключен в Алексеевском равелине в Петропавловской крепости. Изначальное название работы также свидетельствует о материалистическом взгляде ученого, так как сведение психики к физиологии означает отрицание основ идеализма.

Не удивительно, что цензура не позволила напечатать статью в «Современнике» и также заставила автора изменить явно материалистическое название на более нейтральное. В результате «Рефлексы головного мозга» были опубликованы в узкоспециализированной газете «Медицинский вестник».

Методология исследования

Исследование проведено с опорой на классификацию философских систем в рамках парадигм «идеализм – материализм» и «дуализм – монизм». Подразумевается, что онтология и теория познания составляют фундамент любой философской системы. Соответственно, взгляды того или иного мыслителя в сфере философской антропологии, этики и прочих разделов философии рассматриваются через призму того, к чему он склоняется в основных разделах философии: к дуализму или к монизму, к идеализму или к материализму.

Результаты исследования

В «Рефлексах» Сеченов ставит перед собой задачу объяснить деятельность человека «с идеально сильной волей» [Сеченов, 2022, с. 64] при помощи схемы

рефлекса, представленной в главе о невольных движениях. Ученый стремится доказать два основных положения: 1) произвольные движения протекают по трехчастной схеме рефлекса, среднее звено которой составляет психический акт; 2) при прочих равных условиях одно и то же возбуждение нервов вызывает одно и то же действие.

В преддверии развернутого обоснования своей гипотезы ученый предлагает восемь тезисов, которые далее подвергаются критическому разбору. Для произвольных движений человека с идеально сильной волей как бы предполагается следующее: 1) отсутствие заметного чувственного возбуждения; 2) побуждение к действию лежит в возвышенных (психических) мотивах; 3) способность контролировать внешние движения в пределах от полного угнетения до ограниченного усиления; 4) воля обладает умением контролировать время осуществления внешнего движения; 5) воля также способна подчинить себе продолжительность внешнего движения; 6) произвольные движения обусловлены только психическими побуждениями; 7) над группированием произвольных движений тоже стоит воля; 8) произвольные движения сознательны.

Иными словами, в данных тезисах выражено предположение, что человеческая воля находится вне власти внешних воздействий и причин, а все ее мотивы лежат исключительно в ней самой. Такое мнение о воле и действиях человека, по словам Сеченова, было широко распространено в обществе второй трети XIX века. Насколько мы можем с прискорбием заметить, такой же взгляд распространен среди людей и в первой четверти XXI века. Мировоззрение, согласно которому деятельность воли лежит вне причинно-следственной связи, представляет собой одну из форм идеализма. В «Рефлексах» Сеченов предпринял попытку научно опровергнуть такое понимание воли, противопоставляя ему материализм, близкий взглядам школы Чернышевского.

Пытаясь оспорить эти взгляды и обосновать во многом противоположное мировоззрение, Юркевич большое внимание уделяет теме психологии, которая непосредственно связана с психофизической проблемой и антропологическим принципом.

Юркевич считает, что психология как наука о духе принципиально отличается от физиологии потому, что дух как предмет изучения «предлежит человеческому наблюдению не в такой удобной и доступной форме, как предметы мира физического» [Юркевич, 2015, с. 3]. Если ученый изучает внешние явления, то он, по мысли Юркевича, удовлетворяется восприятием внешнего мира, представленного в виде феноменов. Если же ученый исследует душу, дух, то перед ним стоит более сложная задача. Для изучения души или духа необходимо обратиться к своей внутренней жизни, так как предмет исследования «не представляется как вещь, на которую можно указать, душа не открывается <...> наблюдению в готовом и неподвижном образе вещи» [Юркевич, 2015, с. 3]. Деятельность души скрыта и не проявляет себя во внешнем мире, а для изучения чего-либо необходимо, чтобы что-то *являлось*, а душа не *является*.

Юркевич обозначает два направления в понимании душевных явлений: 1) то, которое пренебрегает внутренним опытом и концентрируется только на внешней эмпирии; 2) то, которое признает научное значение внутреннего опыта. Надо заметить, что первое направление, строго говоря, встречается только в виде абстрагирования одних проявлений сущности от других ее проявлений (например, физиология как абстрактный, т. е. односторонний, взгляд на сложный психофизиологический комплекс явлений). Соответственно, Сеченов под этот пункт не подпадает, но еще дальше он стоит от второго пункта. Юркевич же явным образом соотносится со вторым направлением, так как тяготеет к методу интроспекции (самонаблюдение, изучение Я самим собой), а физиологии совершенно отказывает в понимании природы психической жизни. Юркевич настаивает на том, что у физиологии, на которую возлагает большие надежды Чернышевский, и у психологии источники «материала» заключаются в таких областях, которые доступны только им. То есть тесное сотрудничество между физиологией и психологией, по Юркевичу, невозможно.

Главный вопрос статьи «Из науки о человеческом духе» Юркевич формулирует так: «Может ли теория, которая видит в душевных явлениях простое видоизменение явлений органической жизни, удовлетворять научным требованиям» [Юркевич, 2015, с. 8]. Вопрос риторический, а потому в нем уже звучит ответ.

Из сказанного видно, что Юркевич решает психофизическую проблему (или формулирует свой антропологический принцип) при помощи гносеологического дуализма, различая его с дуализмом в «метафизике» (онтологии). И хотя Юркевич критикует «метафизический» дуализм, не случайно он говорит о том, что «психология», в отличие от естественных наук, не должна отказываться от «метафизики». По Юркевичу, если в сфере изучения материальной жизни возможен отказ от метафизики в пользу эмпирии, то в сфере изучения духа метафизику следует сохранить.

Чернышевский ставит «нравственные науки» в подчинение к естественным, в то время как Юркевич принципиально разделяет их. Критикуя взгляды Чернышевского, Юркевич приравнивает его к философам типа Давида Юма. На этом основании вся критика Чернышевского Юркевичем сводится к разбору собственно не антропологического материализма, а философии крайнего эмпиризма. Но Чернышевский крайним эмпириком на манер Юма не был, также не был он и позитивистом. Поэтому и «метафизику» не стремился убрать из философии и даже из психологии. Другими словами, Юркевич вульгаризирует взгляды Чернышевского, возводя их в крайность, которая действительным воззрениям Чернышевского просто не соответствует. Точно так же не соответствуют эмпиризму и позитивизму идеи Сеченова.

Доводя мысль Чернышевского до крайности (если не до абсурда), Юркевич и сам впадает в противоположную крайность. Критикуя Чернышевского за отождествление движения нерва и интеллектуального акта, Юркевич пишет, что «движение нерва никак не начинает быть ощущением» [Юркевич, 2015, с. 15].

Для Юркевича «ощущение» представляет собой не физическое восприятие внешнего мира, а душевный процесс. Тогда получается, что для психологии совершенно бесполезно изучение эмпирических данных, а совпадение внешней и внутренней жизни человека есть *исключительно совпадение*. Но при этом ранее Юркевич утверждал, что эмпирическое познание все-таки нельзя совсем отбросить в сторону.

Юркевич в контексте разговора о природе нравственных и интеллектуальных явлений выдвинул Чернышевскому такое требование, которое следовало бы адресовать естествоиспытателям: «...показывать, из каких химических солей или кислот происходят или образуются эти явления» [Юркевич, 2015, с. 34]. Налицо явное упрощение химического изменения веществ. Чернышевский постоянно говорит о сложности химических процессов, происходящих в человеческом организме и тем более в мозгу, а Юркевич пытается низвести эту сложность до уровня простой химической формулы.

Также примечательно, что именно то описание мышления, в котором Чернышевский оказывается близок со взглядами Э. В. Ильенкова, Юркевич выносит в качестве примера ошибочного высказывания. По мнению Юркевича, Чернышевский «не имеет никакого ясного и определенного понятия о мышлении. “Мышление, — говорит он, — состоит в том, чтобы из разных комбинаций, ощущений и представлений, изготовляемых воображением при помощи памяти, избирать такие, которые соответствуют потребностям мыслящего организма в данную минуту...”» [Юркевич, 2015, с. 54]. Юркевич даже приравнивает такое мышление к сумасшествию.

Юркевич по-своему понимает теорию разумного эгоизма, которую Чернышевский изложил в «Антропологическом принципе в философии». Так, не различая разные ступени развития эгоизма, Юркевич заключает, что в «Антропологическом принципе в философии» описана такая нравственная высота, которой эгоисты достичь не могут: «...подняться на эту высоту вы не можете. Сочинитель доказывает вам, “что все люди эгоисты”» [Юркевич, 2015, с. 76]. Однако, с точки зрения Чернышевского, *именно поэтому* человек и может достичь такой нравственной высоты. Именно человеческий эгоизм представляет собой причину, следствием которой является то, что в обыденном языке называется альтруизмом.

Далее Юркевич пишет, что «сочинителю хотелось бы, чтобы мы выключили из нашей деятельности наше я, <...> ему хотелось бы, чтобы мы выключили из нашей жизни наши радости и страдания, <...> только под этими условиями он был бы готов признать эту деятельность и эту жизнь неэгоистической. <...> требование ригористической морали невыполнимо» [Юркевич, 2015, с. 85]. Действительно, изъять из человеческой деятельности все человеческое невозможно. Но Чернышевский не хочет этого, он не требует от человека перестать быть эгоистом, а лишь констатирует, что человек по природе эгоист: в этом «сочинитель» не видит ни добра, ни зла, только данность. Юркевич в результате своей интерпретации теории разумного эгоизма пришел

к выводу, что «ригористическая мораль» что-то требует от человека. Однако в самой теории этого не наблюдается.

В одном из своих замечаний к Чернышевскому Юркевич адекватно и лаконично высказывает суть онтологии Чернышевского, хотя пытается обличить «сочинителя»: «Впрочем, теория, которой держится сочинитель, должна объяснять и происхождение мира единственно из обстоятельств» [Юркевич, 2015, с. 63]. Но далее рецензент делает вывод, который Чернышевский едва ли мог подтвердить: «...обстоятельства сходятся на пустом месте и рождают так называемую душу» [Юркевич, 2015, с. 63]. Юркевич явно указывает на случайность таких условий, с чем редактор «Современника» не мог бы согласиться, так как отстаивал принцип детерминизма. Позднее Сеченов на примере развития ребенка покажет, что обстоятельства — это не божества, которые творят *ex nihilo* (как это пытается представить Юркевич), а результат взаимодействия предметов и явлений материального мира.

Задумав написать сочинение о рефлексах головного мозга, Сеченов собиравался не просто опубликовать результаты своей научно-исследовательской работы, но также хотел показать, что происхождение психических явлений возможно свести (не в смысле редукции, а в смысле объяснения) к физиологии, а именно к механизму непроизвольного рефлекса. Иными словами, Сеченов хотел, с одной стороны, обосновать философские положения теории Чернышевского при помощи своих научных психофизиологических изысканий, а с другой стороны, опровергнуть взгляд Юркевича и их сторонников на природу человека и его психики.

Сеченов, научно обосновывая общий ему и Чернышевскому взгляд на антропологический принцип, прослеживает развитие рефлекторной деятельности ребенка от момента рождения, а также процесс возникновения первых психических актов из этой деятельности. Изначально новорожденный не умеет смотреть, слушать, нюхать и осязать. Для осуществления этих простейших действий ему необходимо производить определенные *мышечные движения*, которые помогают настроить органы чувств.

Так, ребенок старается удерживать взгляд на том, что ему приятно видеть. В результате многократных упражнений он выучивается не просто блуждать взглядом в пространстве, а смотреть на конкретные предметы. На основе этого развивается *внимание*, т. е. способность восприятия выбранных предметов отчетливо, складывается ясное ощущение вещей. Из этого развивается далее такой психический акт, как *представление*. Причем подчеркивается, что развитие представления протекает без вмешательства воли.

Далее ребенок при помощи зрительного навыка начинает *ассоциировать ощущения* посредством глазного нерва с осязанием и мышечным чувством. Эти последние не так ярко ощущаются, как зрительное возбуждение, но акт смотрения способствует их развитию. В поле зрения ребенка оказывается его рука, которой он совершает какие-либо действия (*мышечное чувство*). Также он видит внешние предметы, с которыми взаимодействует при помощи руки (*осязание*).

В дальнейшем развивается *зрительно-слуховая ассоциация*. Слуховое внимание, т. е. *прислушивание*, представляет собой, как и акт смотрения, заученное невольное движение. Ребенок стремится подражать внешним воздействиям, а потому в результате того, что слышит чужую речь, тоже начинает издавать звуки при помощи мышц языка, гортани, губ и пр. Оттачивая свое мастерство управления речевым аппаратом, ребенок научается не лепетать, а *произносить осмысленные слова*. Это обстоятельство Сеченов связывает с ассоциацией впечатлений от зрения и слуха, в результате которой визуальный образ некоторых предметов или движения губ связывается в сознании ребенка с определенными звуками.

Сеченов пишет, что «заученный последовательный ряд рефлексов ведет к очень полному представлению предмета, *к знанию в элементарной форме*» [Сеченов, 2022, с. 72]. То есть познание сводится к сопоставлению впечатлений, полученных от различных органов чувств. В результате простейшей, т. е. непосредственной формы познания ребенок уже имеет *понятие о пространстве*. Примечательно, что в произвольных движениях элементарные знания о предметах соответствуют центральному звену отражательного аппарата.

Важно подчеркнуть, что ребенок уже в начале своего развития относится к внешней действительности не пассивно, а активно. То есть не только окружающий мир воздействует на органы чувств ребенка, но и этот последний стремится к более точному и достоверному восприятию мира. Это обстоятельство приобретает особое значение, если учесть, что для поддержания работоспособности нервов и мышц необходима постоянная тренировка последних. Таким образом, тягу к активному восприятию Сеченов справедливо относит к рефлексам.

Следующая ступень развития заключается в способности производить *анализ и синтез*. Увиденное воспринимается и как цельное, и как часть дискретного целого. Эта возможность лежит в материальной организации глаза. На сетчатой оболочке глаза расположены зрительные сферы, которые распределены неравномерно: чем ближе к зрительной оси, тем выше концентрация этих сфер. Соответственно, наибольшая четкость изображения будет достигаться в точке, через которую проходит ось. Кроме того, зрительные сферы не сообщаются между собой, а поэтому человек может видеть как цельную картину, представленную перед его взором, так и отдельно детали увиденного. Принцип этого аналитико-синтетического восприятия можно заметить, посмотрев сначала на данный абзац как бы целиком, а потом переведя внимание на отдельное слово или символ.

Анализирующая способность глаза позволяет человеку воспринимать внешние предметы как делимые и различные по величине. Также зрительный анализ кладет начало для представления о движении. Но, строго говоря, лишь в зрительном представлении не хватает восприятия времени, чтобы сформировать идею движения.

Подобно глазу, осязающая поверхность тела тоже поделена на ощущающие сферы. От их концентрации, т. е. от расстояния друг от друга, зависит то,

насколько восприятие будет подробно. Логично, что и развиваться осязательные анализ и синтез будут по аналогии со зрительными.

Эти и многие последующие физиологические тонкости показывают, что, с одной стороны, человеческое познание обусловлено органами чувств и, следовательно, ограничено ими; с другой же стороны, познание при всем его несовершенстве нацелено на действительные вещи, а не на иллюзии или явления. Иными словами, следует признать, что так называемая естественная установка научно обоснована еще в XIX веке, а факт ограниченности путей познания обуславливает только степень сложности в достижении истины об объективной действительности.

Способность слуха к анализу интересна тем, что посредством него создается основание для восприятия такого измерения, как время. Звук ощущается как нечто тянущееся, в силу чего «слух есть анализатор времени» [Сеченов, 2022, с. 78].

Мышечное чувство способствует восприятию как времени, так и пространства. Однако, пишет Сеченов, без зрения, слуха и упражнения мышц это было бы невозможно, так как само по себе мышечное чувство слишком слабо.

О восприятии вкуса и запаха ученый говорит крайне мало и не отдает им решающей роли в развитии нервной деятельности, поэтому мы их не упоминаем. Кроме того, эти аспекты психофизиологии имеют посредственное отношение к философским вопросам.

Другими словами, в развитии психики наиболее важными представляются зрение, слух, мышечное чувство и осязание. Если исходить из того, в каком порядке Сеченов изложил историю развития ребенка в первые дни жизни, то можно сказать, что зрение и мышечное чувство имеют первостепенное значение. Выдвигая такое предположение, мы, разумеется, не хотим сказать, будто слух и осязание неважны для развития психики и мышления. Ведь очевидно, что язык, тесно связанный с мыслительным процессом, развивается в первую очередь под влиянием слуховых ощущений. К тому же количество психических актов увеличивается благодаря большому числу различных ощущений и, следовательно, ассоциаций.

Далее Сеченов затрагивает тему *дисассоциации* ощущений, т. е. говорит о рефлексах в чистом, а не в комплексном виде. С практической точки зрения их значение сводится к выученному преобладанию одного рефлекса или ощущения над другим, причем иногда это сопровождается активным действием по угнетению одного из рефлексов ассоциации. К примеру, когда человек закрывает глаза, ощупывая предмет или прислушиваясь к звуку, он дисассоциирует свои ощущения ради большей эффективности осязания или слуха. Также известно, что в светлое время преобладает зрительное чувство, а в темное — мышечные ощущения. Иными словами, условием дисассоциации является преобладание силы одного рефлекса ассоциации над другим.

Следует отметить, что зрительное ощущение по своему характеру скорее объективно, так как направлено на действительный мир, который человек

воспринимает в качестве внешнего, несмотря на то обстоятельство, что ощущение протекает в глазном нерве, а не в видимом предмете. В то же время мышечное чувство по своей сути субъективно, потому как ощущается и действительно имеет место в теле воспринимающего субъекта. Это важно иметь в виду при рассмотрении вопросов об отношении между познающим субъектом и объективной действительностью.

Но непосредственное значение дизассоциации ощущений заключается в том, что субъективное отделяется в человеке от объективного. Таким образом, «человек встречается впервые сам с собою» [Сеченов, 2022, с. 82], т. е. ему открываются *самоощущение* и *самосознание*. Анализ ощущений помогает человеку понять, какие из них протекают в его собственном теле, а какие — лишь отражение внешнего мира.

Заметим, что анализ также способствует формированию понятий: к примеру, о времени человек обретает понятие в результате умственного отделения слуховых и мышечных ощущений от тягучести соответствующих процессов.

Многогранное развитие нервной системы посредством неоднократного повторения рефлексов приводит к тому, что человек начинает «думать образами, словами и другими ощущениями, не имеющими никакой прямой связи с тем, что в это время действует на его органы чувств» [Сеченов, 2022, с. 86]. Причем такая возможность лежит в наличии предшествующего опыта восприятия. Способность к мысленному повторению впечатлений есть *воспроизводящая ощущения способность*. Последняя способность возможна благодаря тому, что по удалению возбудителя ощущение не исчезает, а сохраняется в скрытом, неявном виде. Это психическое явление мы называем *памятью*. Именно способность запоминать, т. е. связывать между собой все испытанные ощущения и рефлексы, делает человека мыслящим существом. Насколько мы видим, процесс мышления представляет собой дальнейшую череду рефлексов (отражений), но протекающих преимущественно во внутреннем мире человека.

Возобновление прежнего ощущения пробуждает более ранний опыт этого же рефлекса. Чем чаще повторяется одно и то же ощущение, тем ярче оно отпечатывается в памяти и тем прочнее удерживается в ней. Соответственно, наиболее отчетливое ощущение лучше запоминается, и тем оно яснее, чем недавнее было получено или возобновлено. Память возможна только о действительных вещах и явлениях, причем в соответствующих им формах. Иными словами, мы воспринимаем и запоминаем то, что есть, и так, как оно есть, потому что «ощущение задерживается именно в реальной форме» [Сеченов, 2022, с. 90].

Запоминание возможно благодаря тому, что однородные (т. е. сходные) ощущения не просто повторяются из раза в раз, но также связываются между собой в один след. Этот механизм скрыт для самосознания, так как человек не мог бы в явном виде испытывать все те ощущения, которые он получил в течение жизни.

«Память зрительную и чисто-осозательную можно назвать пространственной. Слуховую же и мышечную — памятью времени» [Сеченов, 2022, с. 92]. Пространство и время Сеченов называет дробными частями конкретных ощущений, так как они сформированы в результате анализа, т. е. абстракции.

Важно, что воспоминание об ассоциации осуществляется даже при «намеке» на ее часть. Так, если человек услышит звук колокола, то вспомнит зрительно-слуховую ассоциацию, т. е. с реальным звуком в его сознании возникнет визуальный образ колокола, хотя реального колокола перед его глазами нет. Другими словами, и ощущение (рефлекс), и воспоминание об ощущении (психическое образование) приводят в действие рефлекторный механизм — с тем отличием, что воспоминание зачастую оказывает более слабый эффект, чем непосредственное ощущение.

Сеченов подчеркивает, что акт рефлекса понимается в сознании как нечто целое, но способность анализировать ощущения приводит к тому, что звенья рефлекса познаются субъектом и как отдельные элементы. Как результат, движения становятся зависимыми не только от внешних раздражений, но и от представлений, а это подводит нас к теме мышления.

Также важен вывод, что психические акты протекают в соответствии с механизмом рефлекса, а следующие за ними сознательные движения хотя и называются произвольными, но суть все же отраженные. Таким образом, произвольные движения вопреки *самообману* оказываются всего лишь следствием внешних раздражений.

К примеру, в ассоциациях одно из ощущений может быть слабо, а потому неявно для сознания, но при «намеке» на это едва заметное впечатление воспроизводится и вся ассоциация. Человеку в такой ситуации кажется, что его движение произвольно.

Сеченов выдвигает гипотезу, согласно которой «головной мозг человека заключает в себе механизмы, задерживающие мышечные движения» [Сеченов, 2022, с. 99]. Причем навык подавления или угнетения рефлекса по аналогии с движениями необходимо выучивать путем многократных повторений.

Развитие этой способности наблюдается уже в развитии ребенка, который в начале жизни крайне чувствителен к внешним раздражителям и на возбудители реагирует чуть ли не всем телом. Со временем движения группируются и за счет этого становятся более ограниченными. Этому способствует *задерживающий механизм*.

В контексте дальнейшего развития задерживающего механизма Сеченов связывает работу последнего с моральным воспитанием. Противопоставление моральному поведению чувства страха перед наказанием приводит к морали «запуганных людей». Как мы видим, это неэффективно, так как в результате такого воспитания нравственные установки человека будут определяться преимущественно уклонением от наказания. Этой порочной практике ученый противопоставляет иную этику: в основу действий должна быть положена *моральность мотива*.

Способность задерживать движения, т. е. рефлекс, развивается также путем рефлекса. Так, Сеченов приводит в пример крестьян и господ: у первых «грубость» нервов выше, чем у последних. Это обстоятельство обусловлено регулярной практикой каждой социальной группы: господа не испытывают тех физических тягот, которые ложатся на плечи людей труда. То же справедливо и для примера с дворнягами и домашними собаками, одни из которых научаются задерживать движение, которое должно следовать за чувством боли, а другие его почти никогда не испытывают, а потому реагируют на него гораздо ярче.

После возбуждения нервов импульс следует в отражающий центр, а оттуда должен последовать в двигательные нервы и вызвать движение, но последнего не происходит в том случае, если третье звено рефлекса задерживается. Однако сам рефлекторный процесс оказывается запущен, даже если и не завершен: внешний раздражитель уже вызвал психический акт. Так возникает *умение мыслить, думать, рассуждать*. Акт размышления представляет собой связку из представлений и понятий, которая не выражается внешними действиями. «Мысль есть первые две трети психического рефлекса» [Сеченов, 2022, с. 103].

Так как мышление часто связывается с речью, следует уточнить, что акт произнесения слов представляет собой движение, т. е. заверченный рефлекс (мышечно-слуховая ассоциация). Из этого, разумеется, не следует, будто произнесенная мысль перестает быть мыслью. Речевой акт является не столько логическим завершением мышления, сколько способом выражения мысли, которая возникла благодаря внешним возбудителям. Сеченов пишет, что «мысль есть воспроизведение действительности» [Сеченов, 2022, с. 104].

Мысль субъективна, несмотря на свое объективное происхождение. Из этого следует, что мысленные образы, полученные из ощущений действительных предметов, по ясности представления уступают своим реальным эквивалентам.

Сеченов пишет, что один «раз вслед за мыслью является поступок, другой раз движение задерживается и акт останавливается (по-видимому) на мысли, наконец, третий раз под влиянием той же мысли является поступок, отличный от первого» [Сеченов, 2022, с. 105]. В результате мысль отделяется в сознании от действия. На этой почве *самосознание* приводит человека к *самообману*: мысль начинает пониматься как первопричина поступка. Однако из рассмотрения невольных и произвольных движений становится очевидно, что первая причина любого действия всегда лежит во внешнем возбуждении.

Но «голос самосознания» идет дальше. Человек не только думает о мысли как о причине, но и полагает, что при прочих равных условиях из одного возбудителя и одного психического акта может последовать некоторое количество возможных действий, между которыми человек выбирает, как если бы обладал свободой воли.

Психические рефлексы с усиленным движением Сеченов относит к сфере *страстей*. Сеченов проводит различие между страстностью в ребенке и во взрослом: для первого объекты желаний изначально воплощены в предметах и только

со временем перерастают в отвлеченные понятия, а для второго желания уже приобрели условно нематериальную форму. Это имеет большое значение в воспитании. Так, если ребенок любит рыцарей, то сначала он восхищается красотой их доспехов, а потом переносит любовь и на такие свойства сказочного рыцаря, как доблесть, отвага и прочее. В дальнейшем в процессе анализа визуальный образ потеряет для него свою привлекательность, а этические установки сохранятся в качестве самостоятельных понятий. «Здесь вся моральная сторона человека <...> Любовь к правде, великодушие, сострадательность, бескорыстие, равно как ненависть ко всему противоположному, развиваются <...> частым повторением в сознании страстных представлений» [Сеченов, 2022, с. 112].

В завершение разговора о страстях Сеченов уделяет отдельное внимание такому явлению, как любовь мужчины к женщине. Так, инстинктивная сторона этого феномена у мальчика представлена половым стремлением. В сознании формируется некий идеал, черты которого в дальнейшем отыскиваются в реальности. Начиная от темных и неопределенных половых стремлений, юноша приходит к ясному чувству любви. С развитием последнего юноша перестает быть эгоистом (в обыденном смысле): это выражается в том, что он любит свои наслаждения и готов ради них даже на «самопожертвования». Сеченов подчеркивает, что страсть поддерживается изменчивостью образа, однако таким переменам есть предел. Как следствие, страсть проходит, но чувство любви не уничтожается вместе с ним, а перерастает в «любовь по привычке», или «дружбу». Эти мысли перекликаются с тем, что излагал Чернышевский в «Антропологическом принципе в философии» и иллюстрировал в романе «Что делать?».

Как пишет Сеченов, мысль представляет собой «психический рефлекс без конца» [Сеченов, 2022, с. 115]. Заметим, что именно незавершенный рефлекс, возникший вследствие центрального торможения, явился одним из факторов, благодаря которым человеку открылось мышление. Речевой аппарат человека оказался удачно устроен, чтобы предоставить возможность передавать (выражать) мысли. А мозг оказался достаточно сложно организован, чтобы человек смог воспринимать речь в качестве мыслей, а свои и чужие мысли — как причины поступков (хотя это обстоятельство и привело к самообману, о котором ранее шла речь). Итак, *задерживание рефлексов, способность говорить и высокая организация нервной системы стали условиями мышления.*

Говоря о *желании и поступке*, Сеченов пишет, что желание обнаруживается в момент задерживания страстного рефлекса. Кроме того, оно является страстным аспектом мысли. Наряду с желанием в психической жизни человека имеет место *хотение*. Последнее представляет собой «почти бесстрастный психический рефлекс» [Сеченов, 2022, с. 117], желание же целиком относится к сфере страстей. Но хотение в качестве мотива поступка может оказаться сильнее, чем желание. Исходя из ранее высказанных положений, можно заключить, что это невозможно, так как более страстный рефлекс должен всегда

перевешивать. Однако Сеченов объясняет это тем, что хотение все же не совершенно бесстрастно. Иными словами, победа хотения над желанием не выходит за рамки рефлекторной схемы, а целиком согласуется с ней. Трудность составляют только те случаи, в которых отыскать причину хотения не получается. Психическая жизнь человека слишком сложна, чтобы без проблем обнаруживать первый толчок для каждого поступка. А когда человек пытается доказать, что у него все же есть свобода воли (т. е. способность к полной произвольности действий), то и в самом акте доказательства свободы не обнаруживается, а только закономерность. Тем не менее защитник вульгарной свободы воли еще больше убеждается в своей правоте, т. е. подвергся *обману самосознания*.

Соответственно, при прочих равных условиях из одного возбудителя необходимо происходит одна мысль и одно действие (или угнетение движения, если это закономерно в конкретном случае). Человек не выбирает между «возможными» концами рефлекса, а необходимо совершает тот, который необходимым образом следует из своих причин. Другими словами, абсолютной свободы воли нет, а *«первая причина всякого человеческого действия лежит вне его»* [Сеченов, 2022, с. 121].

Сеченов упрекает себя за пробелы, высказывая следующее соображение. В «Рефлексах» не затрагивались темы индивидуальных отличий нервной системы каждого человека, так как 1) проследить зависимость между индивидуальными склонностями и общечеловеческими чертами не представлялось возможным и 2) индивидуальные особенности играют незначительную роль на фоне внешних влияний на человека, среди которых и воспитание. Эти слова звучат, как контраргумент на утверждение Юркевича, что физиология не может изучать психические явления на том лишь основании, что каждый индивид не похож на другого.

Заключение

В завершение «Рефлексов» Сеченов пишет, что бесчувствие к внешним раздражениям и уничтожение психической деятельности совпадают между собой. Иными словами, ощущение объективной действительности, представленной ближайшими к субъекту предметами и явлениями, есть необходимое условие возникновения и поддержания существования разума, сознания, психики. Жизнь и восприятие внешнего мира тождественны. Стало быть, бесчувствие и смерть тоже тождественны: «Одним словом, человек мертвозаснувший и лишившийся чувствующих нервов продолжал бы спать мертвым сном до смерти» [Сеченов, 2022, с. 124]. Соответственно, разум вне материи невозможен.

Таким образом, Сеченов научно обосновал ключевые идеи Чернышевского, которые лежат в основе философской системы антропологического

материализма. Вместе с тем Сеченов выступил в защиту идей Чернышевского от критики со стороны Юркевича, обосновав с позиций современной ему науки, что психология и физиология не только могут рассматривать один предмет и использовать при этом сходные методы исследования, но они должны это делать, чтобы развивать научное понимание природы человека и его психики.

Список источников

1. Будилова Е. А. И. М. Сеченов и Н. Г. Чернышевский // Н. Г. Чернышевский и современность. М.: Наука, 1980. С. 236–242.
2. Капустина Д. М. И. М. Сеченов о физиологических основах происхождения психических явлений: методологический аспект // Философское образование. 2015. № 1 (31). С. 30–37.
3. Коштыянец Х. С. Сеченов — основоположник научного изучения психических явлений // Сеченов И. М. Рефлексы головного мозга. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1942. С. 5–29.
4. Миронов Д. А. Этико-антропологические воззрения И. М. Сеченова // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2008. № 49. С. 132–136.
5. Шатерникова М. Н. И. М. Сеченов // Сеченов И. М. Рефлексы головного мозга. М.: Ленанд, 2022. С. 5–24.
6. Сеченов И. М. Рефлексы головного мозга // Сеченов И. М. Рефлексы головного мозга. М.: Ленанд, 2022. С. 25–124.
7. Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе: очерки по философии и богословию. М.: Либроком, 2015. С. 3–91.
8. Волк С. С., Никоненко В. С. Материализм Н. Г. Чернышевского. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1979. 152 с.
9. Добролюбов Н. А. Об истинности понятий или достоверности человеческих знания // Добролюбов Н. А. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. Л.: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 272–276.
10. Добролюбов Н. А. Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью // Добролюбов Н. А. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. Л.: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 228–262.
11. Добролюбов Н. А. Основания опытной психологии // Добролюбов Н. А. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. С. 494–498.
12. Добролюбов Н. А. Физиологическо-психологический сравнительный взгляд на начало и конец жизни // Добролюбов Н. А. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. С. 479–486.
13. Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении // Собр. соч. Т. 1. М.: Канон+, 2019. С. 23–353.
14. Ильенков Э. В. Диалектика идеального // Собр. соч. Т. 5. М.: Канон+, 2021. С. 16–85.
15. Ильенков Э. В. Идеальное // Собр. соч. Т. 6. М.: Канон+, 2022. С. 68–93.
16. Ильенков Э. В. Что же такое личность? // Собр. соч. Т. 5. М.: Канон+, 2021. С. 385–426.

17. История философии в СССР. В 5 т. Т. 3. / под ред. В. Е. Евграфова. М.: Наука, 1968. 672 с.
18. Кантор В. К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 528 с.
19. Лавров П. Л. Очерки вопросов практической философии // Лавров П. Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 339–461.
20. Никоненко В. С. Материализм Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1983. 151 с.
21. Сеченов И. М. Кому и как разрабатывать психологию? // Сеченов И. М. Избранные произведения. Т. 1. М.: АН СССР, 1952. С. 172–267.
22. Сеченов И. М. Учение о не свободе воли с практической стороны // Сеченов И. М. Избранные произведения. Т. 1. М.: АН СССР, 1952. С. 427–447.
23. Уткина Н. Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975. 320 с.
24. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955. С. 7–405.
25. Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н. Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 146–229.
26. Чернышевский Н. Г. Что делать? М.: АСТ, 2017. 480 с.

References

1. Budilova, E. A. (1980). I. M. Sechenov and N.G. Chernyshevsky. In: *N. G. Chernyshevsky and modernity* (pp. 236–242). Moscow: Nauka. (In Russian).
2. Kapustina, D. M. (2015). I. M. Sechenov on the physiological basis of the origin of mental phenomena: methodological aspect]. *Philosophy education*, 1 (31), 30–37. (In Russian).
3. Koshtoyants, H. S. (1942). Sechenov — the founder of the scientific study of mental phenomena. In: Sechenov, I. M. *Reflexes of the Brain* (pp. 5–29). Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR. (In Russian).
4. Mironov, D. A. (2008). Ethical and anthropological views of I. M. Sechenov. *Izvestiya RSPU named after A. I. Herzen*, 49, 132–136. (In Russian).
5. Shaternikova, M. N. (2022). I. M. Sechenov. In: Sechenov I. M. *Reflexes of the Brain* (pp. 5–24). Moscow: Lenand. (In Russian).
6. Sechenov, I. M. (2022). Reflexes of the Brain. In: Sechenov I. M. *Reflexes of the Brain* (pp. 25–124). Moscow: Lenand. (In Russian).
7. Yurkiewicz, P. D. (2015). From the science of the human spirit. In: Yurkiewicz P. D. *From the Science of Human Spirit: Essays on Philosophy and Theology* (pp. 3–91). Moscow: Librokom. (In Russian).
8. Volk, S. S., & Nikonenko V. S. (1979). *Materialism of N. G. Chernyshevsky*. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta. 152 p. (In Russian).
9. Dobrolyubov, N. A. (1948). On the truth of concepts or the validity of human knowledge. In: Dobrolyubov, N. A. *Selected philosophical works. In 2 vol. Vol. 1* (pp. 272–276). Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury. (In Russian).
10. Dobrolyubov, N. A. (1948). Organic development of man in relation to his mental and moral activities. In: Dobrolyubov, N. A. *Selected philosophical works. In 2 vol. Vol. 1* (pp. 228–262). Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury. (In Russian).

11. Dobrolyubov, N. A. (1952). Foundations of Experiential Psychology. In: Dobrolyubov, N. A. *Collected Works. In 3 vol. Vol. 2* (pp. 494–498). Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury. (In Russian).
12. Dobrolyubov, N. A. (1950). A physiological-psychological comparative view of the beginning and end of life. In: Dobrolyubov, N. A. *Collected Works. In 3 vol. Vol. 1* (pp. 479–486). Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury. (In Russian).
13. Ilyenkov, E. V. (2019). Dialectics of abstract and concrete in scientific-theoretical thinking. *Collected Works. Vol. 1* (pp. 23–353). Moscow: Kanon+. (In Russian).
14. Ilyenkov, E. V. (2021). Dialectics of the ideal. *Collected Works. Vol. 5* (pp. 16–85). Moscow: Kanon+. (In Russian).
15. Ilyenkov, E. V. (2022). Ideal. *Collected Works. Vol. 6* (pp. 68–93). Moscow: Kanon+. (In Russian).
16. Ilyenkov, E. V. (2021). What is personality? *Collected Works. Vol. 5* (pp. 385–426). Moscow: Kanon+. (In Russian).
17. Evgrafov, V. E. (Ed.) (1968). *History of Philosophy in the USSR. In 5 vol. Vol. 3*. Moscow: Nauka. 672 p. (In Russian).
18. Kantor, V. K. (2016). “*The Cut Tree of Life*”. *The Fate of Nikolai Chernyshevsky*. Moscow; St. Petersburg: Centr gumanitarnykh iniciativ. 528 p.
19. Lavrov, P. L. (1965). Essays on Questions of Practical Philosophy. In: Lavrov, P. L. *Philosophy and Sociology. Selected Works. In 2 vol. Vol. 1* (pp. 339–461). Moscow: Mysl'. (In Russian).
20. Nikonenko, V. S. (1983). *Materialism of N. G. Chernyshevsky, N. A. Dobrolyubov, D. I. Pisarev*. Leningrad: Izd-vo Leningradskogo universiteta. 151 p. (In Russian).
21. Sechenov, I. M. (1952). Who should develop psychology and how? In: Sechenov, I. M. *Selected Works. Vol. 1* (pp. 172–267). Moscow: AN SSSR. (In Russian).
22. Sechenov, I. M. (1952). The doctrine of non-freedom of the will from a practical point of view. In: Sechenov, I. M. *Selected Works. Vol. 1* (pp. 427–447). Moscow: AN SSSR. (In Russian).
23. Utkina, N. F. (1975). *Positivism, anthropological materialism and science in Russia*. Moscow: Nauka. 320 p. (In Russian).
24. Feuerbach, L. (1955). The Essence of Christianity. In: Feuerbach, L. *Selected philosophical works. In 2 vol. Vol. 2* (pp. 7–405). Moscow: Gospolitizdat. (In Russian).
25. Chernyshevsky, N. G. (1987). The Anthropological Principle in Philosophy. In: Chernyshevsky, N. G. *Works. In 2 vol. Vol. 2* (pp. 146–229). Moscow: Mysl'. (In Russian).
26. Chernyshevsky, N. G. (2017). *What Is To Be Done?* Moscow: AST. 480 p. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Черных Андрей Андреевич — ассистент кафедры общественных наук Санкт-Петербургского государственного экономического университета, Санкт-Петербург, Россия.

Chernykh Andrey Andreevich — Assistant Professor, Department of Social Sciences, St. Petersburg State University of Economics, St. Petersburg, Russia.

deusdrus@yandex.ru; <https://orcid.org/0009-0003-9083-231X>



Научно-исследовательская статья

УДК 316.47

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.6

«ВЕЛИКАЯ ГЕРМАНИЯ», ИЛИ ПОЧЕМУ НЕ СЛУЧИЛОСЬ ПОКАЯНИЯ (ЧИТАЯ РОМАН БЕРНХАРДА ШЛИНКА «ЧТЕЦ»)

Сухорукова О. А.

Московский городской педагогический университет,
Москва, Россия,

sukhorukovaoa@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0003-1707-6151>

Аннотация. Статья посвящена анализу романа Б. Шлинка «Чтец». Предпосылками данного исследования стали трагические события Второй мировой войны, влияние их на судьбы военного и послевоенного поколения немцев. Неоднозначное отношение немецкого общества к нацистскому прошлому своей страны, к событиям Второй мировой войны, тем последствиям, к которым она привела, сохраняют свою актуальность в современной Германии и за ее пределами. Центральной проблемой для интерпретации военного прошлого стало соотношение понятий «коллективная вина» и «индивидуальная вина». В послевоенной Германии философами К. Ясперсом, Х. Арендт был проделан первый опыт по определению причин национальной трагедии и связанной с нею виной немецкого общества. К. Ясперс, критикуя понятие «коллективная вина», выделил четыре типа вины: криминальная, политическая, моральная и метафизическая. Первые две относятся к сфере компетенции суда и власти; две последующие — порождения совести человека и его отношения к Богу. Как показала история, деятельность обоих философов не принесла результатов, моральная и метафизическая вина не были приняты немецким обществом. Это определило цель исследования: выявить причины данной общественной реакции, рассмотреть соотношение таких понятий, как коллективная вина и вина индивидуальная, на примере главных героев романа «Чтец». На основе структурно-функционального метода в статье проанализировано историческое прошлое Германии, ее социокультурное наследие. Особое внимание уделено религиозно-политическим особенностям становления

и развития немецкого государства и связанного с этим процесса по формированию ценностей национальной культуры. Это позволило проследить поведение героев романа в контексте традиционных и секулярных ценностей, обратить внимание на ключевой термин в религиозной парадигме — покаяние. Результаты исследования говорят о секулярной основе ценностей социокультурного наследия Германии. Это способствовало появлению национал-социалистической идеологии, ценности которой определили поведение героев романа как в годы войны, так и в послевоенное время.

Ключевые слова: покаяние, религиозные ценности, коллективная вина, индивидуальная вина, национал-социалистическая идеология, К. Ясперс, Х. Арндт, ценности культуры модерна, холокост, «Великая Германия»

Для цитирования: Сухорукова О. А. «Великая Германия», или Почему не случилось покаяния (читая роман Бернхарда Шлинка «Чтец») // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2024. № 1 (49). С. 74–89. DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.6

Scientific research article

UDC 316.47

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.6

“GREAT GERMANY”, OR WHY REPENTANCE DID NOT HAPPEN (READING BERNHARD SCHLINK’S NOVEL “THE READER”)

Olga A. Sukhorukova

Moscow City University,

Moscow, Russia,

sukhorukovaoa@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0003-1707-6151>

Abstract. The article is devoted to the analysis of B. Shlink’s novel “The Reader”. The prerequisites of this study were the tragic events of the Second World War, their impact on the fate of the military and post-war generation of Germans. The ambiguous attitude of German society towards the Nazi past of its country, the events of the Second World War, and the consequences to which it led, remain relevant in modern Germany and beyond. The central problem for the interpretation of the military past was the correlation of the concepts of “collective guilt” and “individual guilt”. In post-war Germany, the philosophers K. Jaspers X. Arendt made the first experience in determining the causes of a national tragedy and the guilt of German society associated with it. K. Jaspers, criticizing the concept of “collective guilt”, identified four types of guilt: criminal, political, moral and metaphysical. The first two belong to the sphere of competence of the court and the authorities; the two following are the products of a person’s conscience and his relationship to God. As history has shown, the activities of both philosophers did not bring results, moral and metaphysical guilt were not accepted by German society. This determined the purpose of the study: to identify the causes of this public reaction, to consider the relationship of concepts such as collective guilt and individual guilt on the example of the main characters of the novel “The Reader”. Based on the structural and functional method, the article

analyzes the historical past of Germany, its socio-cultural heritage. Special attention is paid to the religious and political peculiarities of the formation and development of the German state and the related process of forming the values of national culture. This made it possible to trace the behavior of the characters of the novel in the context of traditional and secular values, to pay attention to the key term in the religious paradigm “repentance”. The results of the study indicate the secular basis of the values of the socio-cultural heritage of Germany. This contributed to the emergence of the National socialist ideology, the values of which determined the behavior of the characters of the novel, both during the war and in the postwar period.

Keywords: repentance, religious values, collective guilt, individual guilt, national socialist ideology, K. Jaspers, H. Arendt, values of modern culture, Holocaust, “Great Germany”

For citation: Sukhorukova, O. A. (2024). “Great Germany”, or Why Repentance did not Happen (reading Bernhard Schlink’s novel “The Reader”). *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (49), 74–89. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2024.49.1.6>

Введение

Вторая мировая война, тема холокоста, память о войне и ее последствиях стали главной темой романа Бернхарда Шлинка «Чтец». Роман вышел в свет в 1995 году, был переведен на несколько языков, что свидетельствует о широкой популярности данного произведения [Нарбут, 2019, с. 278]. Произведение включили в программу учебных заведений в Германии, роман стал одним из самых известных в современной Германии. В 1999 году появился его первый перевод на русский язык. В Московском городском педагогическом университете с 2019/2020 учебного года в рамках формата Liberal Arts в состав гуманитарного блока для студентов, вне зависимости от направления подготовки, были включены дисциплины «Мышление и письмо», «Культурные коды» и «Великие книги» [Казенина, Сахарова 2019, с. 76]. В список книг, предлагаемых для обсуждения на практических занятиях курса «Великие книги», был включен роман Шлинка «Чтец».

Роман состоит из трех глав, которые соответствуют периодам жизни главного героя Михаэля Берга. Первая глава — это 1950-е годы послевоенной Германии, герою 15 лет, он знакомится с 36-летней Ханной Шмиц, между ними возникают любовные отношения, которые прерываются внезапно. Ханна исчезает, ничего не объяснив Михаэлю. Во второй главе, действие которой происходит спустя семь лет, Михаэль, будучи студентом юридического факультета, оказывается на судебном процессе, где подсудимые — женщины-надзирательницы концлагеря Аушвиц (Освенцим)¹, и одна из них — Ханна Шмиц. В этой главе Михаэль узнает о двух важных фактах из жизни Ханны:

¹ Прототипом Ханны стала Хермина Браунштайнер — надзирательница в Майданеке, член нацистской партии, судебные процессы над которой происходили начиная с 1960-х годов в США и были продолжены в ФРГ (1970–1980-е гг.). В 1981 году суд приговорил Х. Браунштайнер к пожизненному заключению.

первый — прошлое Ханны, которая, будучи надзирательницей в Аушвице, оказалась виновной в смерти большого количества женщин. Второй — Ханна не обучена грамоте и, для того чтобы скрыть свою неграмотность, она вынуждена взять всю вину на себя. Чтобы оправдаться, ей было бы достаточно сказать, что она, не умея читать, не смогла прочесть документ, соответственно, не смогла выполнить то, что там было написано. В третьей главе уже взрослый Михаэль, узнав о месте, где Ханна отбывает наказание, шлет ей аудиозаписи книг и печатные тексты, помогая ей таким образом выучиться грамоте. Роман заканчивается суицидом Ханны. Уже научившись читать, отсидев свой срок наказания, Ханна покончила жизнь самоубийством.

Почему данная книга вызвала такой интерес спустя десятилетия после окончания Второй мировой войны? Современные исследователи отмечают, что ключевым моментом рефлексии немецкого общества стала вина Германии за развязывание Второй мировой войны и преступления, совершенные в военные годы. Отношение к военному поколению последующих, начиная с молодых людей послевоенного времени, по-прежнему вызывает общественный резонанс. На примере отношений двух главных героев, Ханны и Михаэля, в романе показаны проблемы, которые по сегодняшний день сохраняют свою актуальность:

- 1) неоднозначное отношение немцев к нацистскому прошлому своей страны, к событиям Второй мировой войны, тем последствиям, к которым она привела;
- 2) сложные отношения между немцами, пережившими войну и людьми, чьи годы жизни война не затронула;
- 3) трактовка понятий «коллективная вина» и «индивидуальная вина» на уровне общественного сознания.

Методологические основания

Нам представляется важным рассмотреть эти проблемы. Понять смысл происходивших в военные годы событий можно при условии, если исследователь не будет ограничен временными рамками данного исторического периода. Используя структурно-функциональный метод, необходимо обратиться к историческому прошлому Германии, ее социокультурному наследию, уделив внимание религиозно-политическим особенностям становления и развития немецкого государства и связанного с этим процессом формирования ценностей национальной культуры.

Дискуссионные вопросы

Современная дискуссия о прошлом нацистской Германии и производном понятии этого прошлого — коллективной вине — имеет свою историю и своих предшественников, среди которых необходимо выделить Карла Ясперса —

немецкого философа (1883–1969). В 1946 году вышла его книга «Вопрос о вине», положившая начало дискуссии о проблеме вины за совершенные преступления и ответственности за них. Продолжая данную тему, в 1947 году Ясперс выступает с докладом «Наше будущее и Гете» [Рулинский, 2011, с. 162]. Анализируя прошлое Германии, философ ищет причины произошедшей трагедии. В итоге он приходит к выводу: коллективная вина — это слишком обобщенное понятие, которое не может отражать проблему ответственности немцев за содеянное. Философ считает, что необходимо использовать дифференцированный подход к понятию «вина», разделив ее на четыре типа: криминальная, политическая, моральная и метафизическая вина. Первые две относятся к сфере компетенции суда и власти; две последующие — порождения совести человека и его отношения к Богу. Соответственно, уголовная вина — в компетенции уголовного судопроизводства, которое назначает наказание за преступления; политическая — отражает ответственность граждан за свое государство. В последнем случае вовлекается международный суд, который определяет вину за совершенные государством преступления; моральная нравственная вина остается на суд своей совести; метафизическая — выражает ответственность перед Богом. Моральная и метафизическая вина являются главными; они определяют политическую и уголовную вину, так как именно восходящая к ним мера ответственности может повлиять на возрождение страны, моральное оздоровление общества. Недифференцируемая коллективная вина не может это сделать, поскольку распределение всей вины на всех не только несправедливо, но и эфемерно. Важно, чтобы было внутреннее осознание вины человеком, именно оно может изменить личность, а значит, изменить общество, не допустить тех ошибок, которые совершило немецкое общество, приняв национал-социалистическую идеологию.

Идеи К. Ясперса не только не получили поддержки в обществе, но и встретили сопротивление. Суды над нацистскими преступниками, процесс денацификации в послевоенной Германии на территории Западной Германии (зоны оккупации Германии союзниками СССР) превратились в фарс для населения, «в общественном сознании все больше утверждалась мысль, что затеянное победителями мероприятие превращается в пародию на справедливость» [Рулинский, 2011, с. 160–161]. Общественные деятели, обвиняли философа в национальном предательстве, «в университетских аудиториях, где сразу после войны стал выступать Ясперс, он подвергался обструкции студентов. Мало кому нравились идеи покаяния, смирения, ответственности за совершенное нацистами, которые он отстаивал в лекциях и в своих философских работах» [Рулинский, 2011, с. 162].

Говоря об ошибках военной и послевоенной Германии, Ясперс делает вывод: два последних типа вины — нравственная и метафизическая — были не востребованы; все внимание со стороны официальных властей было обращено на криминальную и политическую вину, что, конечно, важно, но не решает проблему ответственности немецкого общества по существу. Встретив непонимание и критику, в 1948 году философ покидает Германию.

Вторым человеком, принявшим активное участие в дискуссии о коллективной вине, оценке прошлого и его причинах, стала Ханна Арендт (1906–1975) — немецко-американский философ еврейского происхождения. В период между 1946 и 1949 годами она работает в журнале *Die Wandlung*. Среди произведений Ханны в этот период следует выделить статьи «Организованная вина» и «Об империализме». В обеих публикациях рассмотрены причины появления национал-социализма, которые, как считает Арендт, заключаются в радикальном разрыве культурной традиции, вытеснении базовых ценностей христианской культуры, культурного наследия, замещения их новыми — буржуазными. И все это происходило, несмотря на провозглашение нацистского режима о возвращении к великому прошлому Германии. Арендт считает, что под маской следования германским традициям на самом деле шел процесс разрушения традиции, что в конечном счете привело к господству национал-социалистической идеологии и приспособлению общества к ее ценностям [Жаворонков, 2018, с. 232].

Как и Ясперс, Ханна не признает понятия коллективной вины, считая эту формулировку размытой, неясной. Личная ответственность, сопряженная с совестью, — вот что должно быть в Германии, чтобы выйти из того тупика, в который ее завела политика национал-социализма. В продолжение данной темы в 1963 году выходит книга Арендт «Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме» [Арендт, 2008], в основе которой лежат события судебного процесса над нацистским преступником А. Эйхманом. Ханна являет собой преступника, который не был одержим идеей национал-социализма; он просто качественно и профессионально служил нацистскому государству, не задумываясь над тем, к чему приводила его деятельность. Его главная добродетель — исполнение долга, следуя новым правилам и ценностям немецкого порядка.

Таким образом, и Ясперс, и Арендт, анализируя трагический опыт Германии в период господства национал-социалистической идеологии и оценивая опыт послевоенной Германии, когда шли суды над нацистскими преступниками, сходятся во мнении: понятие «коллективная вина» неприемлемо и как юридическая, и как морально-нравственная категория. Она не способствует ни справедливости, ни правосудию, ни рождению морально-нравственного понимания и ответственности немецкого народа.

Разделив коллективную вину на четыре вида, Карл Ясперс придает морально-нравственной и метафизической вине главное значение. Ханна Арендт, соглашаясь с этим верховенством, говорит об ответственности отдельно взятого человека, который должен был сделать выбор согласно своей совести. Немцы, и в этом заключается трагедия Германии, считает Х. Арендт, этого не смогли сделать. Причиной тому стало разрушение традиционных связей и отрицание христианских ценностей, что позволило подготовить почву для формирования национал-социалистической идеологии в прошлом, а в настоящем не привело к полноценному пониманию причин произошедшей трагедии.

Неудача Ясперса и Арендт в послевоенной Германии по распространению идей морально-нравственной и метафизической (христианской — в данном

случае) ответственности за нацистское прошлое привела к тому, что тема военного прошлого не была решена так, как предлагали оба философа. Возможно, именно это стало одной из причин по актуализации и в обществе, и в литературе обсуждения понятий «коллективная вина» и «индивидуальная вина» спустя несколько десятилетий после окончания Второй мировой войны. Неслучайно в романе «Чтец» эти проблемы остаются центральными, а сам роман приобрел большую популярность в конце XX века, привлекая внимание современных читателей и исследователей.

Обратимся к современным исследователям романа «Чтец». А. П. Вырупаева объясняет актуальность романа особенностями культурного наследия Германии, повлиявшими на неоднозначное отношение немцев к национал-социалистическому прошлому своей страны [Вырупаева, 2018]. Ссылаясь на историческую концепцию места памяти П. Нора, автор статьи отмечает, что прошлое Германии, связанное с формированием национального единства государства, заметно отличается от аналогичного этапа в истории Франции. Первым государственным деятелем, который объединил Германию, создав миф о великом прошлом, стал Адольф Гитлер, в итоге «период национал-социализма стал для всех немцев местом германской памяти» [Вырупаева, 2018, с. 154]. Отчасти можно согласиться с мнением автора статьи относительно трактовки исторической памяти Германии. Идеология национал-социализма содержала миф о «Великой Германии», объединяя общество придуманным «идеальным прошлым». Однако мифологический конструкт, включенный в историческое прошлое страны, возник не на пустом месте. В XIX веке в общественно-политическом дискурсе страны за несколько десятилетий до прихода Гитлера к власти появился проект «Великая Германия» [Цимбаев, 2017]. Уже в этом проекте появились мифологические черты так называемого великого прошлого Германии, поэтому национал-социалистический режим гитлеровской Германии не может быть единственным и исключительным местом памяти немецкого общества.

Следующий автор обращает внимание на проблему: с одной стороны, «право не признает понятия “коллективная вина”, но это не отменяет остро переживаемого чувства вины и чувства ответственности за тех, кто связан с тобой узами кровного родства, узами поколения, узами исторической судьбы» [Нарбут, 2019, с. 278]. Е. В. Нарбут приходит к выводу: коллективная вина — это юридический нонсенс, но в обществе по-прежнему сохраняется чувство вины у последующих поколений Германии. На наш взгляд, данное противоречие, при котором коллективная вина отрицается, а ее проявление на уровне общественного сознания послевоенного поколения присутствует, можно объяснить нерешенными вопросами морально-нравственной (личной) и метафизической вины из-за того, что не были определены причины произошедшей трагедии. Вопросы, о важности которых писали К. Ясперс и Х. Арендт, остались вне поля зрения определенной части немецкого общества.

Ситуация, при которой «коллективная вина» как юридическая дефиниция отсутствует, но при этом в обществе сохраняется чувство вины (что видно

на примере конкретных личностей), определила проблему «непреодоленного прошлого», именно ей посвящена аналитическая статья Н. И. Платицыной [Платицына, 2015]. Автор отмечает две существующие в современной Германии точки зрения на вину за военное прошлое. В одном случае о прошлом ничего не хотят говорить, стараются забыть это прошлое; во втором — делаются попытки обострить чувство вины, привлекая к общественному осуждению прошлое Германии, ее историю.

В романе «Чтец» манифестирует себя вторая точка зрения. Цитируя название эссе Шлинка «Право – вина – будущее», вышедшее задолго до романа еще в 1989 году, Платицына делает вывод: проблемы, затронутые в данном эссе, стали магистральными линиями в романе «Чтец». «Одна из них — конфликт между военным и послевоенным поколениями. Конфликт проистекает из желания осознать истоки преступлений, совершенных поколением родителей, и стремления эти преступления осудить» [Платицына, 2015, с. 31]. Автор статьи на примере Ханны и Михаэля рассматривает вопрос об индивидуальной вине за прошлое, назвав это проблемой «непреодоленного прошлого» (историю понятия «непреодоленное прошлое» см., напр., в обзоре²). В образе Ханны воплощены черты многих немецких женщин, в данной героине «отображены черты целого военного поколения» [Платицына, 2015, с. 33]. Считая судьбу женщины трагичной, Платицына пытается ее оправдать и даже приписывает ей заслуги по воздействию на личность Михаэля. Трагедия главной героини заключается в том, считает она, что Ханна лишена женского счастья; ее любовная связь с подростком — это следствие материнского инстинкта. Ханна вселяет в Михаэля уверенность, он становится свободнее, приобретает опыт в поведении с женщинами. Платицына обращает внимание на ответ отца Михаэля на вопрос сына, что делать, сообщать суду о неграмотности Ханны или нет. «Мы говорим не о благе, а о достоинстве и свободе личности», — констатирует отец Михаэля Берга [цит. по: Платицына, 2015, с. 33]. Обращая внимание на эту цитату, Платицына делает вывод о том, что Ханна не утратила достоинство собственной личности и как свободная личность она предпочла лишиться физической свободы, но не признаться в том, что она неграмотна. Второй герой романа Михаэль, оказавшись на суде, открыл для себя страшную историю военных преступлений. Он пытается найти ответ на вопрос: кто виноват? Его выбор ограничен кругом близких людей, отцом и Ханной. Делая мучительный выбор между тем, что он услышал на суде о преступлениях, и теми людьми, которые ему близки, но были в той или иной степени соучастниками этих преступлений, Михаэль не осуждает никого; более того, помогает Ханне научиться грамоте, отправляя ей магнитофонные записи с текстами книг. Завершая анализ романа, автор статьи фокусирует внимание на цитате Шлинка: «Судьба Михаэля — это судьба другого

² Соколова Е. В. «Освоение прошлого» в литературе современной Германии. М.: ИНИОН РАН, 2016. С. 4–7.

поколения — поколения детей войны: “Стало быть, мы должны цепенеть в стыде, сознании вины и немоте? До каких пор?” — вот ключевой вопрос, волнующий героя и вместе с тем — каждое поколение немцев» [цит. по: Платицына, 2015, с. 33]. Таким образом, автор статьи хочет сказать, что не все представители военного поколения должны нести ответственность, ибо есть обстоятельства и аргументы в защиту каждого персонажа романа. Частично согласимся с этим выводом. Обстоятельства могут влиять на поведение человека, но вопрос заключается в том, в какой степени и почему эти обстоятельства могут быть доминирующими. Всегда ли человек должен им подчиняться? Возникнет ли диссонанс между этическими представлениями отдельной личности и теми ценностями, которые существуют в обществе? Судя по поведению Ханны, ценностного диссонанса не случилось. До судебного процесса в ее жизни важнее всего был вопрос грамотности. Первый шаг на подступах к открытию своего трагического прошлого у Ханны начинается на судебном процессе. Открытие, но не понимание своего преступления.

Именно на эту деталь, на поведение Ханны обращает внимание Е. В. Соколова в своем исследовании: Ханна молчит и это молчание не молчание палача и не молчание жертвы, «ее молчание вызвано, прежде всего, недоумением. Она не понимает, как подобное могло приключиться со всем миром и с ней самой, не понимает, каким образом оказалась втянута в столь ужасные события. Она не понимает, и потому молчит, ибо попытки разобраться ни к чему не приводят. Ее одолевают вопросы, ответов на которые она не знает, и не только она...» [Соколова, 2008, с. 39]. В данном тексте прослеживается тема «банальности зла», о которой писала Х. Арендт и о которой сказано выше. Зло совершает человек, который, принимая общественную мораль, следует ей. Ханна искренне не понимает, в чем ее вина. Ничего противозаконного она не совершала, служила государству и выполняла свой долг с немецкой аккуратностью и трудолюбием. Ханна олицетворяет тип многих немецких женщин, оказавшихся в годы войны на службе у государства, поэтому для нее, как и для многих других немцев, было важно жить согласно тем ценностям, которые декларировало государство через свой идеологический дискурс. Почему вчера это было возможно и приветствовалось на всех уровнях немецкого общества, а сегодня те ценности, которые были заявлены и которые определяли жизнь обычного немца в прошлом ее страны, сегодня вдруг почему-то осуждаются. Неслучайно «вопросы, которые она решает задать вслух на суде, повергают в молчание всех, в том числе и судью», ибо общество не может ответить Ханне на вопрос: «А что вы сделали бы на моем месте?» [Соколова, 2008, с. 39]. Другими словами говоря: «Можно ли было поступить иначе, если все поступали так?»

Современные исследователи направляют наше внимание на сложные и потому неоднозначные по интерпретации детали романа «Чтец». Их оценки различны, но многообразие мнений определяется общей исходной мировоззренческой основой. Понятия вины и ответственности лежат в плоскости секулярной культуры, для которой (и с этим можно согласиться) понятие

«коллективная вина» как правовая дефиниция не принимается, а индивидуальная вина, о которой говорится, не затрагивает область метафизики. Критерии виновности или, напротив, оправдания рассматриваются через призму ценностей секулярной культуры, в которой свобода человека выходит на первый план, абсолютизируется, а выбор в экзистенциальной ситуации не связан с высшими трансцендентными ценностями. В случае с Ханной это не был выбор между жизнью и смертью, это было определение ее дальнейшего жизненного пути, что не придает онтологический характер данной экзистенции. Ее свобода выбора напрямую связана с тем, как ее поведение оценивается обществом, насколько данная личность соответствует общепринятой морали и нормам поведения. Здесь определенную роль играет фактор общественного мнения, для которого важными могут быть какие-либо социально-культурные показатели, имеющие второстепенное значение в иерархии нравственных ценностей. Ханне стыдно признаться, что она неграмотна, для нее лучше работать надзирательницей концлагеря и отправлять людей на казнь, как это было в начале ее пути в годы войны; а в послевоенной Германии она остается верна своему выбору, на суде готова понести тяжелое наказание, лишь бы никто не узнал, что она не умеет читать и писать. Достоинство личности в данном социокультурном контексте выходит на передний план. Солидарен с поведением Ханны отец Михаэля, его ответ сыну на вопрос, можно ли открыть тайну Ханны о ее неграмотности, показателен. И для Ханны, и для отца Михаэля важнее, что уважение общества к человеку зависит от того, есть ли у него выбор в сложных жизненных обстоятельствах и может ли он этим выбором воспользоваться. При этом происходит абсолютизирование категории права выбора, а то, к чему этот выбор может привести, не рассматривается. Такая интерпретация свободы и достоинства человека в секулярной культуре не соответствует религиозной традиции христианства. Согласно христианскому учению, свобода рассматривается как нравственная категория — это одно из проявлений образа Божия в человеке, его уход от греха. Что касается достоинства, то к концу первого тысячелетия Отцами Церкви был выработан принцип взаимообусловленности Богочеловеческого достоинства [Устьян, 2012, с. 352]. Для христианского учения свобода и достоинство человека носят производный, второстепенный характер, зависящий от того, сохраняет ли человек образ Божий, соответствует ли его поведение высшим нравственным законам. Обратившись к тексту романа, вместо христианских ценностей, мы видим идеи просветителей, для которых знания являются источником нравственности, поэтому важно быть просвещенным человеком, знающим. Мы видим, как после приобщения к чтению, соответственно к знаниям, Ханна постепенно меняется: «поначалу она старалась, чтобы буквы выходили ровными, с одинаковым наклоном. Справившись с этим, она почувствовала себя свободней и уверенней» [цит. по: Платицына, 2015, с. 33]. После нескольких лет заключения Ханна отдала все свои сбережения жертве холокоста, это стало свидетельством появившегося чувства вины за содеянное, но не покаяния.

Добровольный уход из жизни невозможно соотносить с покаянием, пониманием своей вины в полном объеме. Покаяние через самоубийство сложно представить в контексте религиозной традиции. Да и причина, заставившая совершить суицид, может быть объяснима мотивом, не имеющим отношения к совершенным преступлениям в годы войны. Прошло много лет, Ханна постарела, она поняла, что ее «малыш», как она называла Михаэля, увидев ее в таком состоянии, не сможет не только любить, но и воспринимать ее как женщину.

Результаты исследования

Следуя за судьбой главной героини, мы не видим в ее поведении радикального осознания своей греховности — покаяния, одного из главных таинств христианства. Покаяние означает изменение личности, при котором происходит перемена сознания, стремление проводить жизнь согласно заповедям Божиим. Переосмысление жизни начинается с понимания того, что совершил человек, в чем заключается его грех и что нужно сделать, чтобы не произошло повторения. «Первородный грех поражает сердце человека, а не сферу межличностных отношений, ненормальности в области которых являются лишь следствием поломки в самом человеке» [Сухорукова, 2023, с. 102.]. Изменилась ли Ханна? Вряд ли. Уже после войны поведение Ханны свидетельствует об этом. Связав свою судьбу с Михаэлем, она до конца своих дней так и не поняла, что сломала ему жизнь. У Михаэля не сложилась семейная жизнь, первый опыт любовных отношений повлиял на подростка, сформировав у него определенный образ возрастной женщины. После неожиданного расставания с Ханной он испытывает чувство вины. Вначале, когда она внезапно исчезла, его мучил вопрос, что он сделал не так, а потом, начиная с того момента, когда он оказался на судебном процессе, где увидел свою бывшую возлюбленную, перед ним будут стоять уже проблема прошлого Ханны. Трагическое завершение жизненного пути Ханны вновь вернет Михаэля на мучительный путь рефлексии. Самоубийство вдвойне тяжкий грех еще и потому, что, решая свою судьбу, Ханна так поступает, не считаясь с жизнью героя, причиняя ему боль и чувство вины.

Мы возвращаемся к нашему тезису о нерешенной проблеме — об ответственности немецкого общества за нацистское прошлое. Как было сказано выше, сразу после войны в немецком обществе не произошло того понимания вины и ответственности, о которых писали К. Ясперс и Н. Арендт. Мы увидели это на примере героини романа Ханны, у которой не случилось покаяния, духовного преобразования ее личности, столь важного и для нее, и для всего общества. Автор романа и его герои оказались в плену у непреодоленного прошлого. Вероятно, в таком же плену оказалась и та часть немецкого общества, для которой непонятны причины появления нацистской идеологии, враждебной ценностям гуманистической культуры и христианскому мировоззрению. Причины

национальной трагедии Германии необходимо рассмотреть, обращаясь к особенностям становления и развития немецкого государства.

Одной из главных особенностей немецких земель стало отсутствие политического и религиозного единства страны. Это определит главную цель немецкого общества: создание национального государства. Однако вместо политического объединения, немецкие земли начиная с XVI века, получили религиозный раскол страны. Итогом Реформации станет деление немецких земель по конфессиональному принципу: север (Пруссия) — протестанты, Западная и Южная Германия — католики. «Лютер хотел создать национальную церковь и государство, но получил раскол на католиков и протестантов...» [Бровко, 2013, с. 65]. Длительное отсутствие политического единства, которое бы объединяло все земли, заселенные немцами и религиозный раскол немецких земель, не способствовало формированию единого религиозного и социокультурного пространства. В XIX веке ситуация меняется, начинается объединение Германии под рукой «железного канцлера» Отто фон Бисмарка. Пруссия, основное население которой принадлежало к протестантской конфессии, становится главной опорой в политическом процессе, тогда как католическое меньшинство — препятствием. Оказавшись в оппозиции к власти, католическая церковь стала нежелательным участником в создании национального государства [Беспалова, 2020, с. 20]. Эта особенность повлияет на проводимую правительством Бисмарка политику культуркампа. Либерально-секулярная по своему содержанию программа была направлена против католической церкви, ибо та, будучи в подчинении Римского папы, была независима от светской власти и не вписывалась в универсальный контекст культурного поля новой государственности. Кроме того, Бисмарк действовал в русле духовной парадигмы исторической эпохи XIX века: либерально-секулярной, направленной против традиционной религиозности. «Антикатолицизм среди сторонников либерализма был широко распространен не только в прусской Германии, но и в других крупных странах Европы» [Беспалова, 2020, с. 17]. Продлившись с 1870 по 1876 год, культуркамп был остановлен, канцлер вынужден был отказаться от наиболее радикальных шагов по секуляризации немецкой общества и культуры. Однако последствия этой программы скажутся в последующие годы: роль и значение государства как политического института и нации, неразрывно с ним связанного, возрастет, а влияние католической церкви уменьшится.

Создание национального государства будет сопровождаться проектом «Великая Германия», появившимся во второй половине XIX века. Один из исследователей этого проекта Цимбаев, пишет: «Идея “Великой Германии” стала одной из важнейших явлений общественно-политической мысли XIX–XX веков» [Цимбаев, 2017, с. 17]. Говоря о неоднозначности этого понятия, историк предлагает три варианта его трактовки, в зависимости от исторической эпохи. Первый — это период объединения немецких земель и создание единого государства, второй имеет отношение к нацистской Германии, третий — идеология «Великой Германии», сформулированная в конце XIX века, сохранившая

свое содержание и свою направленность в течение нескольких десятков лет, включая две мировые войны [Цимбаев, 2017, с. 18]. Экспансионизм как одна из главных составляющих германского внешнеполитического курса страны в период ее объединения и становления в виде империи может быть соотнесен с культурной парадигмой «Великой Германии», окрашенной в националистический костюм. Экспансия стала продолжением национальной идеологии, в основе которой лежало представление о величии германского народа, о его значении и высоком статусе среди других народов, о его культурно-просветительской роли в Европе, о великой миссии германского народа. Таким образом, проект «Великая Германия», независимо от трех вариантов их интерпретации, означал продолжение секуляризации национальной культуры Германии, выделял главную составляющую этого процесса — немецкая нация.

Весь XIX век пройдет под знаменем идеи о великой германской нации. В политическом и социокультурном поле немецкого общества над нею будут работать политики, идеологи, учителя, писатели, журналисты. Один из них, наиболее талантливый по воздействию на общественное мнение, П. Рорбах умел «доходчиво объяснить свои идеи массовому читателю» [Цимбаев, 2017, с. 29]. В центре его пропаганды были идеи об исторической миссии немецкого народа, о настоящем немецком христианстве, что в результате подготовило почву для национализации веры и церковных институтов. Формирование общественного мнения о роли германского народа в Европе и мире, включение в этот процесс общественных и государственных институтов, публицистики, периодической печати, научных, научно-популярных статей сыграло большую роль в вытеснении в общественном сознании христианских ценностей и замещения их ценностями национализма. В этом процессе принимают участие и протестантские теологи, которые начинают совмещать пасторскую службу с политической деятельностью. Один из наиболее известных теологов, Адольф Штекер, германский политический деятель и протестантский богослов, пишет о социальном единстве немецкого народа в духе протестантско-аграрной утопии [Цимбаев, 2017, с. 46], другой — Фридрих Науман (1860–1919) — бывший пастор, в 1896 году окончательно уходит в политику, пишет программу «Национально-социальный катехизис», «в котором религиозная вера упоминается лишь в последнем параграфе» [Кильдюшов, 2021, с. 666–667]. Слова бывшего пастора: «Развитие человечества не может опираться на сострадание и дух братства... Есть вещи, которые не поддаются христианскому регулированию...» [цит. по: Кильдюшову, 2021, с. 667] — красноречиво свидетельствуют об изменении его ценностного ориентира.

Заключение

То, что происходило в Германии в XIX веке, завершилось в XX веке, после прихода Гитлера к власти. Завершилось не только на уровне государственного

строительства, но и на уровне общественного сознания. Доведенный до конца политический процесс объединения страны привел немцев к культуре своей нации — появилась секулярная религия, при которой «социальные и исторические явления и объекты наделяются священным смыслом, обожествляются» [Сухорукова, 2022, с. 182]. Секулярная религиозность способствует релятивизму, при котором в угоду какой-либо политической ситуации, режиму, партии, идеологии можно будет создать удобную шкалу ценностей [Сухорукова, 2022, с. 184]. В Германии культом поклонения станет немецкая нация. Преодолеть непреодолимое прошлое — значит понять секулярную основу социокультурного наследия, приведшую Германию к трагедии национал-социализма, — наследия, затронувшего не только политических деятелей, но и простых людей, включенных в зараженный нацистской идеологией общественно-политический дискурс.

Список источников

1. Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / пер. с англ. С. Кастальского, Н. Рудницкой. М.: Европа, 2008. 424 с.
2. Беспалова Л. Н. «Культуркампф» как противостояние католической церкви и имперского правительства Германии в 70-е годы XIX века // Вестник Нижневартовского государственного университета. 2020. № 4. С. 15–21.
3. Бровко Л. Н. Церковь и Третий рейх. СПб.: Алетейя, 2013. 472 с.
4. Вырупаева А. П. Проблема национал-социалистического прошлого в современной немецкой художественной литературе // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2018. № 2. С. 154–159.
5. Жаворонков А. Г. Социальное обновление или интеллектуальная утопия? Ханна Арендт и «Die Wandlung» // Историко-философский ежегодник. 2018. Т. 33. С. 218–241. DOI: 10.21267/AQUILO.2018.33.21037
6. Казенина А. А., Сахарова М. В. Дисциплина «Великие книги» в рамках реализации программы Liberal Arts (опыт МГПУ) // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2021. № 1 (37). С. 75–81.
7. Кильдюшов О. В. Макс Вебер и политическая теология Фридриха Наумана // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2021. Т. 21. № 4. С. 657–669. DOI: 10.22363/2313-2272-2021-21-4-657-669.
8. Нарбут Е. В. Роман Б. Шлинка «Der Vorleser» и его переводы на русский язык // Вестник МГЛУ. 2019. Гуманитарные науки. Вып. 4 (820). С. 277–286.
9. Рулинский В. В. «Проблема вины» в трудах Карла Ясперса // Вестник МГИМО Университета. 2011. № 3 (18). С. 160–166.
10. Платицына Н. И. Проблема «непреодоленного прошлого» в романе Б. Шлинка «Чтец» // Филологическая регионалистика. 2015. № 3–4 (15–16). С. 29–34.
11. Соколова Е. В. «Диалог невозможен...»: Коммуникативная проблематика в современной литературе Германии: (Б. Шлинка, М. Байер, К. Хакер, В. Генацино, К. Крахт): аналитический обзор / РАН ИНИОН; Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Отд. литературоведения. М., 2008. 128 с.
12. Сухорукова Е. И. Трансляция христианской картины мира в советском кинематографе на примере х/ф «Летят журавли» // Клио: сб. науч. тр. / сост. М. В. Палеолог, Д. П. Шульгина [и др.]. Вып. II. М.: Книгодел, 2023. С. 98–106.

13. Сухорукова О. А. Секулярная религиозность: к вопросу о терминологии // Теология и богословие: сотрудничество для сохранения и укрепления российского духовного наследия: мат-лы Международной образовательной конференции, Уфа, 01–03 ноября 2022 года. Т. 2. Уфа: Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, 2022. С. 177–185.

14. Устьян В. Г. Святоотеческое видение проблемы достоинства человека в период вселенских соборов (IV–VIII веков) // Научные ведомости. Серия Философия. Социология. Право. 2012. № 8 (127). Вып. 20. С. 329–352.

15. Цимбаев К. Н. «Великая Германия». Формирование немецкой национальной идеи накануне Первой мировой войны. 2-е изд. стер. М.: РГГУ, 2017. 259 с.

References

1. Arendt, H. (2008). *The banality of evil. Eichmann in Jerusalem*. Translate from english S. Kastal'skogo, N. Rudnickoj. Moscow: Evropa. 424 p. (In Russian).

2. Bepalova, L. N. (2020). “Kulturkampf” as a confrontation between the Catholic Church and the Imperial government of Germany in the 70s of the XIX century. *Vestnik Nizhnevartovskogo gosudarstvennogo universiteta*, 4, 15–21. (In Russian).

3. Brovko, L. N. (2013). *The Church and the Third Reich*. Sankt-Peterburg: Aletejya. 472 p. (In Russian).

4. Vyrupeva, A. P. (2018). The Problem of the National Socialist Past in Modern German Fiction. *Magistra Vitae. Electronic magazine history & archeology*, 2, 154–159. (In Russian).

5. Zhavoronkov, A. G. (2018). Social renewal or intellectual utopia? Hannah Arendt and «Die Wandlung». *History-philosophy diary*, 33, 218–241. (In Russian).

6. Kazenina, A. A., & Saharova, M. V. (2021). Discipline “Great Books” within the framework of the Liberal Arts program (MSPU experience). *MCU Journal of Philosophical Sciencies*, 1 (37), 75–81. (In Russian).

7. Kil'dyushov, O. V. (2021). Max Weber and the Political Theology of Friedrich Naumann. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Sociology*, 21, 4, 657–669. (In Russian).

8. Narbut, E. V. (2019). B. Schlink's novel “Der Vorleser” and its translations into Russian. *Vestnik MGLU. Gumanitarnye nauki*, 4 (820), 277–286.

9. Rulinskij, V. V. (2011). “The Problem of Guilt” in the writings of Karl Jaspers. *Vestnik MGIMO University*, 3 (18), 160–166. (In Russian).

10. Platicyna, N. I. (2015). The problem of the “insurmountable Past” in B. Shlink's novel “The Reader”. *Philosophy regionalistik*, 3–4 (15–16), 29–34. (In Russian).

11. Sokolova, E. V. (2008). “Dialogue is impossible...”: Communicative problems in Modern German Literature: (B. Schlink, M. Bayer, K. Hacker, V. Genatsino, K. Kracht). Analytical review. RAN INION; Centr gumanit. nauch.-inform. issled. Otd. literaturovedeniya. Moscow. 128 p. (In Russian).

12. Suhorukova, E. I. (2023). Broadcast of the Christian picture of the world in Soviet cinema on the example of the film “Cranes are Flying”. In: Paleolog, M. V. [et al.] (Content). *Al'manah “Klio”*. Sciensy works. Issue II (pp. 98–106). Moscow: Knigodel. (In Russian).

13. Suhorukova, O. A. (2022). Secular religiosity: on the question of terminology. In: *Teologiya i bogoslovie: sotrudnichestvo dlya sohraneniya i ukrepleniya rossijskogo*

duhovnogo naslediya. Materials International Study conference, Ufa, 01–03 November 2022. Vol. 2 (pp. 177–185). Ufa: Bashkirskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet im. M. Akmully. (In Russian).

14. Ustyan, V. G. (2012). Patristic vision of the problem of human dignity during the Ecumenical Councils (IV–VIII centuries). *Sciency vedomosti. Seriya Filosofiya. Sociologiya. Pravo*, 8 (127), 20, 329–352. (In Russian).

15. Cimbaev, K. N. (2017). “*Great Germany*”. *Formation of the German national idea on the eve of the First World War* (2nd ed., ster.). Moscow: RGGU. 259 p. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Сухорукова Ольга Александровна — кандидат политических наук, доцент, Московский городской педагогический университет, Москва, Россия.

Sukhorukova Olga Alexandrovna — Candidate of Political Sciences, Associate Professor, Moscow City University, Moscow, Russia.

sukhorukovaoa@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0003-1707-6151>



Научно-исследовательская статья

УДК 130.2

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.7

РОЛЬ ТЕХНИКИ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Иманбаева Ж. М.

Казахский национальный университет им. аль-Фараби,

Казахстан, Алматы,

izhuldyz2015@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-6403-2114>

Аннотация. Согласно прогнозу российского экономиста, академика С. Ю. Глазьева, мир находится в середине шестого этапа технико-экономического развития. Перспективными направлениями развития шестого технологического уклада (2010–2050) станут нанобиотехнологии, системы искусственного интеллекта, возобновляемые источники энергии и пр. Вопросы, связанные с научно-техническим прогрессом, его влиянием на человека и общество, сохраняют свою актуальность.

Исследование направлено на выявление роли техники в системе культуры, поиск механизмов управления научно-техническим прогрессом. Многие угрозы современности, так или иначе, связаны с техническим развитием: отчуждение, несвобода, экологические катастрофы. Анализ культуры как системы различных иерархически выстроенных программ деятельности, предложенный В. С. Степиным, помогает определить зону ответственности человека в этом процессе.

Ключевые слова: техника, культура, социокod, ценности, философия техники, научно-технический прогресс

Для цитирования: Иманбаева Ж. М. Роль техники в системе культур // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2024. № 1 (49). С. 90–97. DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.7

Scientific research article

UDC 130.2

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.7

THE ROLE OF TECHNOLOGY IN THE CULTURAL SYSTEM

Zhuldyz M. Imanbayeva

Al-Farabi Kazakh National University,

Republic of Kazakhstan, Almaty,

izhuldyz2015@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-6403-2114>

Abstract. According to the forecast of the Russian economist academician Sergey Glazyev, the world is in the middle of the sixth stage of technical and economic development. Promising directions for the development of the sixth technological order (2010–2050) will be nanobiotechnologies, artificial intelligence systems, renewable energy sources, etc. Issues related to scientific and technological progress, its impact on human and society remain relevant.

The study is aimed at identifying the role of technology in the cultural system, searching for mechanisms for managing scientific and technological progress. Many threats of our time are in one way or another connected with technological development: alienation, lack of freedom, environmental disasters. The analysis of culture as a system of various hierarchically structured activity programs proposed by Vyacheslav Stepin helps to identify a human's area of responsibility in this process.

Keywords: technology, culture, sociocode, values, philosophy of technology, scientific and technological progress

For citation: Imanbayeva, Zh. M. (2024). The role of technology in the cultural system. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (49), 90–97. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2024.49.1.7>

Введение

В современном обществе саморефлексия невозможна без осмысления сущности техники и ее роли в развитии общества. Появление философии техники относится ко второй половине XIX века и связано с именами Э. Каппа, Э. Гартинга, И. Бекманна, Ф. Рело, А. Ридлера, А. Эспинаса, Ф. Бона, Ф. Дессауэра, П. К. Энгельмейера. Вопросы, связанные с техническим развитием, занимали лучшие умы XX века, среди которых О. Шпенглер, Л. Мэмфорд, Х. Ортеги-и-Гассет, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ю. Хабермас, Г. Маркуз, М. Маклюэн, Х. Шельски, А. Хунинг, Ф. Поллок, Ж. Фридман, Р. Коэн, Х. Склимовски и др. Философия техники нашла свое всеобъемлющее развитие в учениях и школах 60–70-х годов, наиболее известной из которых является франкфуртская школа.

Уже в XVIII веке пришло понимание, что техника может оказывать различный эффект на жизнь человека. Период конца XIX – начала XX века был отмечен противоборством вокруг этого вопроса с различных, порой кардинально противоположных позиций и возникновением новой дисциплины философии науки. Философия науки ставила вопрос о критическом пересмотре образа жизни и мировоззренческих установок, опосредующих развитие техники. Кризисы в различных сферах человеческой жизнедеятельности выявили непредсказуемый и неуправляемый характер этого процесса [Розин, 2010, с. 61].

Ф. Дессауэр, как известно, был апологетом технического прогресса, считал, что в нем присутствует дух библейских ценностей [Павленко, 2023]. Ясперс считал, что техника по отношению к тому, что делается с ее помощью самостоятельная сущность. Назначение техники — в служении человеку. Необходимость в технике, ее полезность определяет человек исходя из своих разнообразных потребностей. Человеческая воля задает границы технологического развития. В этом заключается нейтральность, двойственность техники.

С одной стороны, техника — это средство, инструмент, с другой — она так и норовит выбиться из-под контроля, представляя определенную угрозу [Тавризян, 2009, с. 10, 16]. Отличительной особенностью современных технологий является их ориентированность на овладение природными энергиями. В этом смысле знание превратилось в делание. Наука направлена на раскрытие и высвобождение производительных возможностей техники. Грант считал, что наука, направленная на покорение человеческой и внечеловеческой природы, доведет свое дело до победного конца [Тавризян, 2009]. На судьбу взаимоотношений человечества с техникой у Шпенглера трагический взгляд. Человек становится рабом своего же изобретения и вынужден подчиниться инерции саморазвития машин, все более погружаясь в созданный им самим искусственный мир [Шпенглер, 2023].

Хайдеггер предостерегал видеть в технике нечто нейтральное, поскольку это прямой путь оказаться у нее в плену. Особенность современной техники заключается в том, что она имеет своей целью не только извлечение энергии из природных ресурсов, но и сохранение этой энергии, создание ее запасов. Производство с этой точки зрения превращается в эксплуатацию [Хайдеггер, 1986].

Техника — инструмент монологического воздействия человека на окружающий мир (и самого себя) [Попкова, 2023]. Но только в диалогических отношениях формируется личность, стремящаяся к единству с другими личностями и подлинному единству с природой [Бубер, 1993].

Вопрос о характере воздействия техники на человека и общество остается открытым. В статье стоит задача выявить роль техники в системе культуры в целом, ответить на вопросы, контролируем ли процесс технического развития, если да, то какие существуют механизмы контроля.

Методы / методологические основания

Деятельностный подход в изучении культуры в сравнении с аксиологическим, семиотическим и другими подходами наиболее точно определяет ее суть. Само слово *cultura* с латинского означает «возделывание», «обрабатывание». В 45 году до н. э. Цицерон в «Тускуланских рукописях» использовал этот термин для обозначения возделывания человека человеком, т. е. воспитания.

В ходе работы были использованы цивилизационный и социокультурный подход для анализа сущности техники и технической деятельности.

Результаты

Определить место и значение техники в культуре на первый взгляд нелегко. Культура определяет горизонт данного жизненного мира. Этим горизонтом задаются рамки, в которых мыслится внутренняя и окружающая действительность, реализуются все культурные явления, в том числе научно-техническая деятельность.

Нас окружает вселенная Машины. В этой среде мы заключены как в «сплошной кокон без просветов» [Эллюль, 1986, с. 147]. Природа отступает на задний план как нечто покорное и малозначительное. Человек воспринимает технику как данность. А данность не требует ценностных оценок, она существует, и все. Человек рождается в этой технической реальности, чувствует, мыслит, познает и творит.

Говоря о технике, мы в первую очередь представляем ее в образе инструментов, внешних орудий труда. Сущность техники гораздо шире и глубже, она сливается с сущностью человека. В этом проявляется ее окутывающий характер [Грант, 1986]. Технологическая среда не может не оказывать влияния на наше восприятие, на наши мысли и стремления. Следует осознать, что судьба человечества тесно переплетена с технологиями и вектором их развития. Технологии создают материальный базис нашего существования и поэтому уже встроены в наши представления о мире и о нас самих.

Человеку дана способность понимать вечные идеи творения и воплощать их в своей культуре. Культура — это искусственная среда, пространство второй природы и техника не есть нечто отстоящее, внешнее от этой среды, а возникшая в ее недрах неотделимая часть [Ясперс, 1986].

Ответ на вопрос, контролируем ли процесс развития техники, дает подход В. Степина. «Культура (от *лат.* *cultura* — возделывание, воспитание, образование, развитие, почитание) — система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях» [Степин, 2010, с. 341]. Культура накапливает и передает социальный опыт, генерирует его новые формы.

В связи с тем, что культура неотделима ни от одного феномена социальной жизни, в философии и теории культуры возникла проблема различения понятий «культура» и «общество». Эта проблема решается, если рассматривать культуру как систему информационных кодов, в которых закрепляются надбиологические программы человеческой деятельности. Функцию генетического кода в биологических организмах в обществе выполняет культура.

Социальный опыт передается в знаковой форме. Культура — это набор сложноорганизованных разнообразных знаковых систем, важнейшим из которых является естественный язык. Даже символика человеческого тела — особая семиотическая система.

Разделение культуры на материальную и духовную относительно. Материальные артефакты (орудия труда, техника, предметы быта), с одной стороны, выполняют утилитарные функции, с другой — служат средством хранения и передачи смыслов, имеющих непосредственное влияние на поведение людей.

Накопленный массив социального опыта нуждается в новых способах кодирования. Письменность, книгопечатание, радио, телевидение, компьютер решали задачу информационной вместимости субъекта, обеспечивали ее хранение и передачу на все более высоком уровне. Появление новых способов кодирования изменяет характер коммуникаций и деятельности в целом.

В сложном многообразии программ деятельности легко заметить неравнозначность. Одни программы имеют больший вес, беря на себя опосредующие функции по отношению к программам конкретных видов практики. Такие глубинные программы находятся в области духовной сферы: религия, мораль, искусство, наука и пр.

Культура функционирует динамически: какие-то программы утрачивают свое значение, другие обеспечивают воспроизведение нынешнего образа жизни и поведения, в рамках третьей группы программ зреют проекты будущего социального устройства. Определенному типу социальной организации присущ свой уникальный набор программ поведения, общения и деятельности. В периоды перехода с одного уклада жизнеустройства на другой прежние мировоззренческие модели критически пересматриваются.

Поскольку все культурные феномены образуют единую систему, каждая культура стремится зафиксировать себя в предельно обобщенных понятиях, мировоззренческих универсалиях. Обобщение опыта в категориях — базисная характеристика сознания. В категориях фиксируется не только понимание, но и отношение человека к миру.

Главные философские проблемы сущности человека, его роли и месте в природе и социуме определяют два основных блока универсалий культуры. В первый блок входят категории, выражающие субъектно-объектные отношения человеческой жизнедеятельности. Они фиксируют общие атрибутивные характеристики объектов: пространство, время, движение, отношение, количество, качество, мера, содержание, причинность, случайность, необходимость и т. д.

Второй блок образуется категориями, выражающими субъект-субъектные отношения человеческой жизнедеятельности, посредством которых описывается опыт социального взаимодействия: человек, общество, сознание, добро, зло, вера, красота, справедливость, свобода и т. д.

В каждом отдельном случае мировоззренческие универсалии, несмотря на их всеобщую природу, имеют специфический окрас не только на уровне национальной и этнической общности, но и на уровне группового и индивидуального сознания.

В ходе исторического развития уходят в прошлое одни виды деятельности и приходят новые. Аналогично изменяется смысл и набор универсалий культуры (категориальная модель) от поколения к поколению. На фоне доминирующей в культуре системы мировоззренческих установок разворачивается яркая палитра ее бесконечных модификаций. На протяжении жизни человек способен не раз испытать духовное перерождение, в ходе которого трансформируются его мировоззрение, ценности и стремления.

Можно выделить два типа цивилизационного развития: традиционалистский и техногенный. «Цивилизационного развития типы — характерные для ряда самобытных цивилизаций общие черты их исторической эволюции, общие для них признаки воспроизводства и развития социальной жизни» [Степин, 2010, с. 330]. Техногенный тип общества, зародившись в XIV–XVI веках на Западе, преемнике античной и средневековой европейской христианской культур со временем стал доминирующим в результате во всем мире. В данном типе обществ решающую роль играют технологии в области производства и социального управления.

В основе техногенной цивилизации лежит представление о человеке как об активном преобразователе природы, свободной личности, обладающей равными правами с другими. В традиционной культуре человек осознает себя частью природы, его роль в социуме имеет строгую заданность семейно-клановыми, сословными отношениями. Как видно, базисные мировоззренческие универсалии в двух случаях по-разному осмысляются. Как результат, различная динамика изменений в технико-технологической сфере, предметной среде обитания, видах деятельности, типах социальной коммуникации и пр.

Отношение к технической деятельности в древности было исполнено сакрального, мистического духа. Человек в своей деятельности не создавал ничего, чего не было бы изначально заложено в природе. Творчество сводилось к выявлению и воплощению на практике предзаданных образов, идей (Платон) вещей.

В Новое время отношение к технической деятельности поменялось. На основе естественно-научных знаний стало возможным покорение природных энергий на совершенно иных принципах. Человек почувствовал себя более независимым в своей деятельности.

Наряду с достижениями техногенная цивилизация породила кризисы, решение которых зависит от критического пересмотра ее базисных ценностей

и стратегии развития. Происходит разворот в сторону традиционных культур, обнаруживается ценность их мировоззренческих установок.

Заключение

Культура — это система социокодов, закрепленных в ее артефактах. Мировоззренческие универсалии, в которых фиксируется картина мира, образуют иерархическую структуру. Техническая деятельность не несет опосредующих функций в системе культуры. Это прерогатива всегда была за программами духовной сферы.

Традиционные типы культуры жестко регламентировали поведение людей, тогда как в техногенных обществах допускается и даже поощряется свобода в выборе индивидуальной модели поведения и деятельности. Тип научной рациональности, сформировавшийся в Новое время, радикально отделил человека от природы.

Техника и труд всегда были присущи человеческому существованию. Современная техника вносит радикальные изменения в него. Продвигаясь на пути утверждения своей реальности, которая имеет свои границы, а значит единство, человек случайно или нарочно нарушив изначальную связь с природой вступил в область беспредельного [Ясперс, 1986].

Необходима трансформация внутреннего содержания человека, его сущностных мотивов, идеалов и целей, чтобы не оказаться поработанным созданной им искусственной реальностью.

Список источников

1. Розин В. М. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М: Мысль, 2010. 736 с.
2. Павленко А. Н. Возможность техники. Часть III. Технический проект Фридриха Дессауэра [Электронный ресурс]. URL: <https://iphras.ru/page50065310.htm> (дата обращения: 24.12.2023).
3. Тавризян Г. М. Философы XX века о технике и «технической цивилизации». М.: Российская Политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 216 с.
4. Шпенглер О. Человек и техника [Электронный ресурс]. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/3131> (дата обращения: 24.12.2023).
5. Хайдеггер М. Вопрос о технике. М: Прогресс, 1986. 453 с.
6. Попкова Н. Философский анализ техники и философия диалога // Философия науки и техники. 2023. № 1 (28). С.79–90.
7. Бубер М. Я и Ты. М: Высшая школа, 1993. 173 с.
8. Эллюль Ж. Другая революция. М: Прогресс, 1986. 453 с.
9. Грант Дж. Философия, культура, технология: перспективы на будущее. М.: Прогресс, 1986. 453 с.
10. Ясперс К. Современная техника. М.: Прогресс, 1986. 453 с.
11. Степин В. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М: Мысль, 2010. 634 с.

References

1. Rozin, V. M. (2010). *New philosophical encyclopedia. In 4 volumes. Vol. 4.* Moscow: Mysl. 736 p. (In Russian).
2. Pavlenko, A. N. *Possibility of technology. Part III. Technical design by Friedrich Dessauer.* (In Russian). Retrieved from <https://iphras.ru/page50065310.htm>
3. Tavrizyan, G. M. (2009). *Philosophers of the 20-th century about technology and "technical civilization"*. Moscow: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN). 216 p. (In Russian)
4. Spengler, O. *Man and technology.* (In Russian). Retrieved from <https://gtmarket.ru/library/articles/3131>
5. Heidegger, M. (1986). *Question about technology.* Moscow: Progress. 453 p. (In Russian).
6. Popkova, N. (2023). Philosophical analysis of technology and philosophy of dialogue. *Philosophy of science and technology*, 1 (28), 79–90. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2413-9084-2023-28-1-79-90>
7. Buber, M. (1993). *Me and You.* Moscow: Vysshaya shkola. 173 p. (In Russian).
8. Ellul, J. (1986). *Another revolution.* Moscow: Progress. 453 p. (In Russian).
9. Grant, J. (1986). *Philosophy, culture, technology: prospects for the future.* Moscow: Progress. 453 p. (In Russian).
10. Jaspers, K. (1986). *Modern technology.* Moscow: Progress. 453 p. (In Russian).
11. Stepin, V. (2010). *New philosophical encyclopedia. In 4 volumes. Vol. 2.* Moscow: Mysl. 634 p. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Иманбаева Жулдыз Машинбаевна — преподаватель кафедры философии Казахского национального университета имени аль-Фараби, Республика Казахстан, Алматы.

Imanbayeva Zhulduz Mashinbaevna — Master of Philosophy, teacher at the Department of Philosophy, Al-Farabi Kazakh National University, Republic of Kazakhstan, Almaty.

izhuldyz2015@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-6403-2114>

Научно-теоретическая статья

УДК 17

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.8

КОГДА ЖИЗНЬ СТАНОВИТСЯ ИСПЫТАНИЕМ: ПОГРАНИЧНЫЕ СИТУАЦИИ В ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Лакаев П. В.

Московский городской педагогический университет,
Москва, Россия,
lakaevp@mgpu.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию понятия «пограничные ситуации» в философии экзистенциализма. Пограничные ситуации — это те жизненные обстоятельства, в которых человек сталкивается с пределами своего бытия. Смерть, страдание, вина, одиночество — это некоторые из пограничных ситуаций, которые могут возникать как из-за внешних событий (война, болезнь, потеря близкого человека), так и из-за внутренних переживаний (сомнение, страх, удивление, отчаяние). Человек понимает, что оказался в пограничной ситуации, когда испытывает кризис своего существования, когда он сталкивается со «стеной» (К. Ясперс) и терпит «крах», не может найти смысл и цель своей жизни. Человек чувствует себя тотально одиноким в пограничных ситуациях, потому что он находится один на один перед выбором, который определит его дальнейшее существование. В статье также анализируется подход Карла Ясперса к проблеме смерти. Ясперс выделяет два вида страха: страх перед смертью и страх за смерть. Утверждается, что пограничные ситуации представляют собой не только испытание, но и шанс для человека, если тот сможет противостоять нигилизму и найти философскую веру.

Ключевые слова: пограничные ситуации, экзистенциальная философия, экзистенциализм, экстремальность, смерть, Карл Ясперс

Для цитирования: Лакаев П. В. Когда жизнь становится испытанием: пограничные ситуации в философии экзистенциализма // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2024. № 1 (49). С. 98–109. DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.08

Scientific and theoretical article

UDC 17

DOI: 10.25688/2078-9238.2024.49.1.8

WHEN LIFE BECOMES A TEST: BORDERLINE SITUATIONS IN THE PHILOSOPHY OF EXISTENTIALISM

Pavel V. Lakaev

Moscow City University,
Moscow, Russia,
lakaevp@mgpu.ru

Abstract. The article is devoted to the study of the concept of “borderline situations” in the philosophy of existentialism. Borderline situations are those life circumstances in which a person encounters the limits of his being. Death, suffering, guilt, loneliness are some of the borderline situations that can arise both from external events (war, illness, loss of a loved one) and from internal experiences (doubt, fear, surprise, despair). A person understands that he is in a borderline situation when he is experiencing a crisis of his existence, when he is faced with a “wall” (K. Jaspers) and suffers a “collapse”, cannot find the meaning and purpose of his life. A person feels totally alone in borderline situations, because he is alone in front of a choice that will determine his future existence. The article also analyzes Karl Jaspers’ approach to the problem of death. Jaspers identifies two types of fear: fear of “death” and fear of “death”. It is argued that borderline situations are not only a test, but also a chance for a person if he can resist nihilism and find philosophical faith.

Keywords: borderline situations, existential philosophy, existentialism, extremity, death, Karl Jaspers

For citation: Lakaev, P. V. (2024). When life becomes a test: borderline situations in the philosophy of existentialism. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (49), 98–109. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2024.49.1.8>

Введение

В книге «Внутренний опыт» Жорж Батай описывает свое существование как погружение в пустоту и тоску, которые прерываются лишь в момент осознания собственной смертности: «Лишь умирая, от смерти не убежишь, я увижу разрыв, который составляет мою природу, и через который я и выходил за пределы «того, что существует». Пока живешь, можно довольствоваться топтанием на месте, соглашательством» [Батай, 1997, с. 134] <...> «Я существую — вокруг меня простирается пустота, темнота реального мира, — существую, пребывая в слепоте, в тоске...» [Батай, 1997, с. 130]. Смысл смерти как пограничной ситуации открывает новые горизонты

для Я. «В ореоле смерти, и только в нем, мое Я находит основу своей власти; в нем пробивается на свет чистота безнадежной насущности; в нем сбывается надежда моего Я = которое = умирает» [Батай, 1997, с. 135]. Смерть разрывает привычный порядок вещей. В этом моменте смерти, моменте наибольшей крайности Жорж Батай находит основу своей творческой силы и понимает свою истинную сущность.

Жизнь человека постоянно ставит его перед испытаниями и обстоятельствами, которые требуют от него принятия решений, проявления силы духа и переосмысления своего места в мире. В философии такие ситуации принято называть пограничными, или экстремальными. В пограничных ситуациях человек начинает задавать себе экзистенциальные вопросы о смысле жизни, свободе и ответственности. Эти вопросы являются проверкой, испытанием его бытия. Ситуации, в которых человек не может продолжить жить без борьбы и страдания, в которых существует возможность смерти и в которых необходимо брать на себя вину и ответственность, Ясперс называет пограничными ситуациями [Ясперс, 2012, с. 205]. Причиной этого столкновения могут быть различные обстоятельства, такие как тяжелые болезни, потери близких, война, природные катастрофы и другие. Пожалуй, основная причина — это переживание осознания собственной смертности.

Исследование пограничных ситуаций в философии экзистенциализма актуально, так как оно помогает понять, как человек преодолевает экстремальные обстоятельства и как они влияют на его самосознание и мировоззрение, а также раскрывает сущностные стороны его бытия, его место в мире.

Методология статьи основана на анализе и интерпретации философских концепций пограничных ситуаций, разработанных К. Ясперсом, С. Кьеркегором и другими экзистенциалистами. В статье используются методы сравнения, репрезентация проблемы в историко-культурном контексте, феноменологический и герменевтический методы.

Цель статьи — показать, как пограничные ситуации раскрывают подлинную сущность человека, его свободу и ответственность, его отношение к трансцендентному и к себе самому.

Результаты исследования

Интерес к пограничным ситуациям в философии экзистенциализма объясняется его центральной темой — человеческим существованием и его конечностью. Наибольший интерес к исследованию пограничных ситуаций возникает в период между мировыми войнами и после них, когда экзистенциализм становится одним из основных направлений философии. Этот интерес связан с тем, что общество сталкивается с серьезными социальными и политическими изменениями, которые ставят под сомнение традиционные ценности и представления о мире. В такие моменты человек часто оказывается перед необходимостью

переосмысления своих ценностей и поиска смысла жизни [Жукоцкая, Черненко, 2023; Васильев, 2020; Сахарова, Соловьев, 2017].

По мнению А. Ю. Байбородова, пограничные ситуации задают предельные смыслы, инициируют собой прорыв в сферу смысла, к возможности подлинного [Байбородов, 2016, с. 16]. Понимание пограничных ситуаций может быть также истолковано как экстремальный опыт, связанный с экзистенциальными переживаниями, благодаря которым человек проникает за грань внешнего поверхностного слоя обыденности. По словам О. Ф. Больнова, одного из исследователей экзистенциальной философии, пограничные ситуации «убедительным образом делают очевидной глубокую тревожность и незащищенность человеческого бытия» [Больнов, 1999, с. 87]. В пограничной ситуации человек сталкивается с тем, что он обречен на смерть, что он несет ответственность за каждый свой выбор (будь то действие или бездействие), что он зависит от случайности и что жизнь проходит в борьбе и страданиях.

Философы-экзистенциалисты подходят к пограничным ситуациям с разных сторон, но общей чертой их подхода является анализ и понимание этих ситуаций через индивидуальное существование человека. Что это значит? Иными словами, каждый человек имеет уникальную жизненную историю, свои собственные цели, свои ценности и высшие цели, которые определяют его существование. Философы-экзистенциалисты стремятся понять, как эти ситуации влияют на самого человека, как они формируют его идеи о смысле жизни или смысле смерти.

Пограничные ситуации изучают философия, психология и социология. Литература также затрагивает эту тему, показывая реакции персонажей на пограничные ситуации и их влияние на судьбу и мировоззрение. Авторы не только отражают реальность, но и предлагают читателям свою интерпретацию и оценку этих ситуаций, подсказывая, как найти смысл и силу в трудных обстоятельствах. Например, в «Исповеди» Л. Толстой переживает духовный кризис, осознавая пустоту и бессмысленность жизни. Он ищет ответы на вопросы о смысле жизни и смерти в науке, философии и религии, но не находит удовлетворения. Толстой думает о самоубийстве, но в конце концов приходит к выводу, что жизнь имеет смысл в служении Богу и людям [Толстой, 1990]. Кьеркегор в книге «Болезнь к смерти» рассматривает отчаяние как особую форму пограничной ситуации, в которой человек не может примириться с тем, что он — «синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости» [Кьеркегор, 2014, с. 29], и в то же время он смертен. Отчаяние — это состояние, когда человек не может принять свою бесконечную природу, данную ему Богом, и пытается ограничить себя конечными возможностями. Смерть — это то, что разрывает этот ложный синтез и ставит человека перед лицом вечности и суда Бога. Поэтому Кьеркегор называет отчаяние «болезнью к смерти», потому что оно делает жизнь бессмысленной и несчастной, а смерть — ужасной и неизбежной [Кьеркегор, 2014, с. 27].

Термин *Grenzsituationen* (пограничные ситуации) был введен К. Ясперсом в работе «Психология мировоззрения» (1919). Фрагменты этой работы были переведены на русский язык К. С. Голиковым [Ясперс, Голиков, 2021]. Ясперс в работе называет мировоззрения и философские системы «раковинами», в которых человек закрывается от собственной рефлексии. Человеку нужна система ценностей и образ мира, которые объясняют его поведение и позволяют найти спасение. Эта система не дает ему быть полностью «хрупким» [Трубина, 2021]. Пограничные ситуации разрушают раковину и заставляют человека выйти из зоны комфорта. В такие моменты человек осознает, что прежние убеждения потеряли смысл и ему необходимо создать новый смысл самостоятельно. Это, с одной стороны, вызывает чувство отчаяния, но, с другой — может стать движущей силой поиска нового смысла и цели. Бергер и Лукман в книге «Социальное конструирование реальности» также утверждают, что реальность — это продукт социального взаимодействия и индивидуального толкования: «Это мир, создающийся в их мыслях и действиях, который переживается в качестве реального» [Бергер, Лукман, 1995, с. 38]. Человек формирует и изменяет свои представления о мире под влиянием других людей и социальной среды. Человек всегда может создать новую реальность, освободившись от ограничений своей текущей раковины.

Ясперс ощущает пограничные ситуации как стену, наталкиваясь на которую, человек терпит крах [Ясперс, 2012, с. 205]. Человек не видит за пограничными ситуациями ничего, кроме них самих. Это моменты, когда человек оказывается зажатым в рамки происходящего, но в то же время эти события подталкивают его к некоторому рубежу, после которого — нечто новое, что полностью меняет прежний опыт. Философ отмечает, что человек на протяжении жизни сталкивается с двумя типами ситуаций. Первый тип относится к разряду контролируемых — это те ситуации, с которыми человек справляется. Например, человек может решить математическую задачу, выбрать профессию, построить дом, завести семью и т. д. Второй тип подразумевает невозможность что-либо предпринять — это ситуации, из которых мы не можем выйти, которые не можем изменить. Именно такие ситуации Ясперс называет пограничными. Эти ситуации не поддаются нашему контролю, они нарушают нашу гармонию и порядок. Пограничные ситуации могут быть разными по своему характеру, масштабу, интенсивности и последствиям. Для Ясперса такие ситуации эквивалентны существованию в контексте философии Кьеркегора. Они трудны для переживания, но они создают трещины в нашем бытии и открывают дверь в философию. Мы не можем разрешить их с помощью абстрактного рассуждения. Мы должны пройти через них. Для того чтобы лучше понять, что такое пограничные ситуации, можно обратиться к литературным произведениям, в которых они изображены.

В романе Ж.-П. Сартра «Тошнота» пограничная ситуация выражается в кризисе экзистенции главного героя Антуана Рокантена, который осознает абсурдность и бессмысленность бытия. Он не может найти никакого основания

для своей жизни, никакого оправдания для своей свободы, когда сталкивается со стеной ничтожества, которая разрушает все его иллюзии и убеждения. Он чувствует отвращение ко всему, что существует, и осознает, что ничто не предопределено для него: ни сущность, ни судьба, ни Бог. Это ставит его перед выбором: быть полностью ответственным за свое существование и творчество, или отказаться от этой возможности и утратить себя. Антуан Рокантен решает написать роман, в котором он попытается выразить свое видение реальности, свою экзистенцию. Это его способ сопротивления абсурду [Сартр, 2000].

В романе другого экзистенциалиста А. Камю «Чума» пограничная ситуация представлена в виде эпидемии, которая поражает город Оран. Жители города оказываются в условиях карантина, изолированные от остального мира, лишённые свободы и обычной жизни. Они сталкиваются со смертью и безнадежностью, и не могут понять, почему им пришлось пережить такое испытание, какой смысл скрывается за этим бедствием. Эта пограничная ситуация показывает, что человек живет в мире, который не подчиняется никакому разуму, никакой морали, никакой справедливости. Человек подвержен случайности и не может рассчитывать ни на какую помощь. Ему приходится самому решать, как жить в таком мире, как относиться к чуме. Кто-то из жителей адаптируется под ситуацию, кто-то пытается бороться с ней, кто-то видит спасение в помощи другим. Человек выбирает самостоятельно между солидарностью и эгоизмом. Главный герой доктор Риэ делает свой выбор: бороться с чумой, помогать больным, сохранять веру в человечество [Камю, 2011].

В работе «Духовная ситуация времени» (1932) Ясперс рассматривает не только пограничные ситуации в жизни отдельного человека, но в целом мир как глобальную пограничную ситуацию, как опыт разложения мировоззрения поколения [Ясперс, 1991]. Пограничные ситуации не одинаковы для всех людей. Они зависят от разных обстоятельств: от характера самого человека и культуры, в которой он формируется, до ценностей и веры людей. Ясперс анализирует условия краха старой системы, когда новая еще не сформирована. Эти условия связаны с кризисом — кризисом государства, кризисом культуры, кризисом доверия. Ясперс создает эту книгу о Германии конца 1920-х годов, в эпоху экономического и социального кризиса: «если раньше угроза нашему духовному миру ощущалась лишь немногими людьми, то с начала войны этот вопрос встает едва ли не перед каждым человеком» [Ясперс, 1991, с. 288]. Автор не скрывает своего скептицизма по поводу судьбы Германии, и мы можем понять его причины. Страна проигрывает войну и подвергается экономическому давлению союзников, которые навязывают ей унижающие мирные условия. Период после войны (1918–1923) характеризуется голодом и безработицей, бедностью и криминалом, гиперинфляцией, когда сильно растут цены, (золотые двадцатые) (1924–1929) приводят к относительной стабилизации, развитию экономики и промышленности, улучшению социального благосостояния, однако Великий кризис (1930–1932) снова возвращает экономические и социальные бедствия [Власова, 2018, с. 200]. «Все, — пишет он, — охвачено

кризисом, необозримым и непостижимым в своих причинах, кризисом, который нельзя устранить, а можно только принять как судьбу, терпеть и преодолевать» [Ясперс, 1991, с. 335]. Человек в таком мире не имеет ориентиров и поддержки. Ясперс, как и многие немцы, остро переживал ощущение потерянности и недоумение перед тем, что происходит, разрушение чувства национального единства, которое еще недавно, во время войны, объединяло всех немцев.

Анализ феномена пограничных ситуаций К. Ясперс продолжает во втором томе «Философии» (1932), в седьмой главе, где уже более детально разрабатывает основные идеи, связанные с этим явлением [Ясперс, 2012]. Смерть является одной из самых фундаментальных и универсальных пограничных ситуаций, с которой рано или поздно сталкивается каждый человек. Ясперс пишет о своей и чужой смерти, а также о смерти как таковой. Он различает три вида смерти: смерть как факт, смерть как возможность и смерть как предел.

Смерть как факт означает, что смерть неизбежна и необратима [Ясперс, 2012, с. 223]. Это факт, который не зависит от нашего восприятия или переживания смерти. Это смерть в объективном смысле [Иванюшкин, 2019]. Смерть как факт ставит нас перед неизвестностью и неопределенностью, но она еще не означает пограничную ситуацию. Смерть как факт означает смерть в биологическом смысле — конец жизни. Пока человек не думает о своей или чужой смерти, пока смерть не становится переживанием или опытом, она еще не является пограничной ситуацией.

Смерть как возможность: это то, что мы можем чувствовать, когда мы сталкиваемся со смертью другого человека или осознаем необратимость своей собственной смертности [Ясперс, 2012, с. 225]. Например, мы можем испытывать грусть, гнев или вину, сожаление или благодарность, когда мы теряем близкого человека или когда мы узнаем о собственном тяжелом диагнозе. Это смерть в субъективном смысле, которая заставляет нас задуматься о чем-либо. Мы можем выбирать, как относиться к смерти и как жить в ее ожидании.

Смерть как предел означает, что смерть ставит конец нашему бытию в этом мире, но не нашему бытию вообще, ведь мы можем надеяться на то, что есть что-то большее, чем наше конечное существование. [Ясперс, 2012, с. 227]. Например, мы можем верить, что после смерти мы встретимся с Богом или с нашими умершими родственниками, или что мы переродимся в другой форме жизни. Это смерть в трансцендентном смысле, которая ставит нас перед тайной, которая требует от человека тотальности его веры. Ясперс писал, что смерть как предел поднимает нас над нашим существованием, указывая на то, что превосходит нас и наше понимание, на то, что есть источник и цель нашего бытия.

Однако смерть как предел также вызывает в нас страх и тревогу, поскольку мы не знаем, что нас ждет за пределами нашего мира. Ясперс говорил, что страх смерти не связан с самим процессом умирания, который для нас незаметен, а с возможной потерей всего того, что мы ценим и любим в жизни.

Он писал, что страх смерти есть страх жизни, страх перед тем, что мы не сможем реализовать свои возможности [Ясперс, 2012, с. 229]. Поэтому мы должны преодолевать страх смерти, живя обычной полноценной жизнью, не меняя из-за смерти своих планов. Ясперс отмечал, что страх смерти связан с болезнью и страданием, которые мы хотим избежать. Боль — это сигнал, который говорит нам о том, что наше естественное состояние нарушено. Однако боль также имеет позитивную сторону, поскольку она свидетельствует о том, что мы живы и способны чувствовать.

Смерть теряет ужас небытия, по Ясперсу, если человек становится перед ее обликом смелым. Смелость в пограничной ситуации — это способность человека столкнуться с неизбежными и непреодолимыми пределами своего существования и не уклоняться от них, и не искать ложных утешений. [Ясперс, 2012, с. 228]. Принимать смерть как часть своего бытия, как возможность осознать свою экзистенцию. Смелость не означает отсутствие страха, а означает преодоление страха. Ясперс различает два вида страха: страх перед смертью и страх за смерть. [Ясперс, 2012, с. 228–229]. О страхе перед смертью мы уже писали. Это страх, который испытывают люди, когда они думают о своем конце, о том, что они потеряют все, что имели. Этот страх приводит к тому, что человек отказывается от своих истинных желаний. Типичным примером страха перед смертью может быть человек, который работает на нелюбимой работе, потому что боится потерять свой доход и вместе с тем ощущение безопасности. Боязнь неудачи превышает желание найти смысл. Страх за смерть заставляет нас сталкиваться со смертью, принимать ее как реальность. Примером страха за смерть может быть человек, который, наоборот, бросает свою нелюбимую работу, потому что хочет следовать за своей мечтой, когда жизнь становится приключением. Смелость, по Ясперсу, заключается в том, чтобы преодолеть страх перед смертью и принять страх за смерть. Только так человек может достичь философского просветления.

Философское просветление, по Ясперсу, не есть просто знание о мире и себе, но и вера в смысл бытия, который открывается в пограничных ситуациях. Философская вера есть вера в коммуникацию [Ясперс, 1991, с. 421]. Истину, которую человек теряет в одиночестве и своеволии, можно найти, установив связь между людьми, осуществив «подлинные отношения», или «экзистенциальную коммуникацию». Это значит, что человек должен быть открытым для другого, слушать его, понимать его, делиться с ним своими мыслями и чувствами, искать с ним общее. Такая коммуникация не только расширяет кругозор и обогащает опыт, но и позволяет человеку выйти за пределы своего эго и приблизиться к трансцендентному, к тому, что Ясперс называет всеобъемлющим [Ясперс, 1991, с. 462]. Всеобъемлющее — это то, что превосходит все конечное и условное, что лежит в основе всего сущего, что является источником смысла и ценности. Всеобъемлющее не может быть познано рационально, но может быть угадано, предчувствовано, уловлено в символах и метафорах.

Ясперс пишет, что философия должна противостоять нигилизму, потому что философия не есть просто теоретическая деятельность, но и практическая, жизненная, нравственная. Ясперс использует понятие «философия с сердцем». Философия «с сердцем» — это философия, которая не отрывает себя от человеческих переживаний, которая не игнорирует эмоциональную и волевую сторону человека, которая не стремится к абстрактной и безличной объективности. Такая философия ищет смысл, который не может быть дан наукой или религией, который должен быть найден самим человеком. Она противостоит нигилизму, т. е. отрицанию смысла, который может возникать в пограничных ситуациях, когда человек сталкивается с бездной своего ничто [Ясперс, 1991, с. 441]. Нигилизм, по Ясперсу, есть самая большая опасность для человечества, которая может привести к разрушению культуры. Именно философия может помочь человеку выйти из этого состояния нигилизма, показывая ему, что он не только наличное бытие, но и экзистенция, т. е. свободное существо, которое не подчиняется только законам и категориям наличного бытия, а открывается в коммуникации с другими людьми и с трансцендентным.

Философия и наука постоянно развиваются, и изучение пограничных ситуаций остается актуальным и сегодня. Одним из современных философов, который занимается исследованием пограничных ситуаций, является Бён-Чхоль Хан. Он исследует пограничные ситуации в книге «Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива» [Бён-Чхоль, 2023]. Он утверждает, что современное общество переживает молчаливую смену парадигмы — избыток позитива, который ведет к усталости и выгоранию общества. Если Ясперс считал, что пограничные ситуации могут быть поводом для философского познания и поиска истины, которая превосходит эмпирический и рациональный уровень, то Хан утверждает, что современные пограничные ситуации не способствуют философским размышлениям, а скорее приводят к пассивности, апатии и невозможности выразить свои чувства и мысли. Хан называет это состояние негативным опытом, который не дает человеку возможности преодолеть свою усталость и выгорание [Бён-Чхоль, 2023, с. 127–129]. По его мнению, сегодняшние пограничные ситуации не вызваны внешними факторами, такими как война или болезнь, а скорее внутренними, такими как стресс и одиночество. Эти ситуации не сталкивают человека с пределами своего существования, а скорее с избытком своих возможностей. Хан называет современное общество обществом достижений, в котором человек сам становится собственным эксплуататором [Бён-Чхоль, 2023, с. 55]. В таком обществе человек не может отдохнуть и насладиться жизнью в полной мере, потому что он всегда должен быть включенным и что-то делать. Хан предлагает альтернативный взгляд на то, что значит быть человеком в современном мире. Он не согласен с тем, что человеку необходимо быть всегда активным. Наоборот, человек должен быть способным на созерцание. Хан возвращает человека к идее жизни как произведения искусства,

которую выдвигал Фридрих Ницше, и которая подразумевает, что человек может создавать свою жизнь как художественное произведение, которое выражает красоту.

Заключение

В этой статье мы рассмотрели различные подходы к пониманию пограничных ситуаций в философии. Во всякой пограничной ситуации человек лишается почвы под ногами, потому что бытие лишается устойчивости. Пограничные ситуации, по Ясперсу, есть моменты глубочайших потрясений, в которых человек познает себя как нечто безусловное, сталкиваясь с пределами своего существования, с тем, что не поддается его контролю. Такие ситуации могут быть вызваны различными факторами: смертью, страданием, виной, борьбой. Современное исследование пограничных ситуаций также выявляет актуальность и значимость этого понятия для понимания человеческого бытия в мире. Пограничные ситуации становятся все более сложными и многообразными в условиях глобализации, технологизации, социальных изменений и экологических кризисов. Они также становятся предметом междисциплинарного анализа, в котором участвуют не только философы, но и психологи, социологи, антропологи, культурологи и другие. Современный человек сталкивается с пограничными ситуациями не только в моменты кризиса, но и в повседневной жизни. В этом контексте философия может играть важную роль, помогая человеку осмыслить и преодолеть пограничные ситуации. Философия может предложить человеку различные перспективы, которые помогут ему понять себя и других. В конечном счете пограничные ситуации — это не только философская проблема, но и жизненная реальность, которая затрагивает каждого из нас.

Список источников

1. Байбородов А. Ю. «Пограничные ситуации» и проблема коэксистенциального общения // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 4–2 (66).
2. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997. 336 с.
3. Бён-Чхоль Х. Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива. М.: АСТ, 2023. 160 с.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Моск. филос. фонд, 1995. 322 с.
5. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. 222 с.
6. Васильев В. В. Социальная неопределенность: о феномене, понятии и актуальности проблемы // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2020. № 4 (36). С. 9–17.
7. Власова О. А. Карл Ясперс. СПб.: Владимир Даль, 2018. 463 с.
8. Жукоцкая А. В., Черненькая С. В. Глобальные вызовы современности и духовный выбор // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2023. № 2 (46). С. 23–31.

9. Иванюшкин А. Я. Смерть человека как философская проблема в контексте современных биомедицинских технологий // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2019. № 1 (29). С. 56–65.
10. Камю А. Чума. М.: АСТ, 2011. 755 с.
11. Кьеркегор С. Болезнь к смерти. М.: Академический проект, 2014. 160 с.
12. Сартр Ж.-П. Тошнота. М.: АСТ, 2000. 399 с.
13. Сахарова М. В., Соловьев С. М. Революция, изменившая мир // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2017. № 1 (21). С. 31–38.
14. Толстой Л. Исповедь. В чем моя вера? Л.: Худож. лит.: Ленингр. отд-ние, 1990. 416 с.
15. Трубина Н. А. Онтологические основания «хрупкости» // Познание и деятельность: от прошлого к настоящему: мат-лы III Всероссийской науч. конференции, Омск, 11 ноября 2021 года. С. 367–368.
16. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
17. Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. М.: Канон+; Реабилитация, 2012. 448 с.
18. Ясперс К., Голиков К. Психология мировоззрений // Философская антропология. 2021. Т. 7. № 1. С. 116–133.

References

1. Baiborodov, A. Iu. (2016). Borderline situations” and the problem of existential communication. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, 4-2 (66). (In Russian).
2. Batai, Zh. (1997). *Internal experience*. Sent Petersburg: Aksioma, Mifril. 336 p. (In Russian).
3. Ben-Chkhol', Kh. (2023). *The fatigue society. Negative experiences in an era of excessive positivity*. Moscow: AST. 160 p. (In Russian).
4. Berger, P., Lukman, T. (1995). The social construction of reality. Moscow: Moscow: philosophy fond. 322 p. (In Russian).
5. Bol'nov, O. F. (1999). *The Philosophy of Existentialism*. Sent Petersburg: Lan'. 222 p. (In Russian).
6. Vasil'ev, V. V. (2020). Social uncertainty: about the phenomenon, concept and relevance of the problem. *Vestnik MGPU. Seriiia "Filosofskie nauki"*, 4 (36), 9–17. (In Russian).
7. Vlasova, O. A. (2018). *Karl Jaspers*. Sent Petersburg: Vladimir Dal'. 463 p. (In Russian).
8. Zhukotskaia, A. V., Chernenkaya S. V. (2023) Global challenges of our time and spiritual choice. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 2 (46), 23–31. (In Russian).
9. Ivaniushkin, A. Ia. (2019). Human death as a philosophical problem in the context of modern biomedical technologies. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (29), 56–65. (In Russian).
10. Kamiu, A. (2011). *The plague*. Moscow: AST. 755 p. (In Russian)
11. K'erkegor, S. (2014). *Illness leads to death*. Moscow: Akademicheskii proekt. 160 p. (In Russian).
12. Sartr, Zh.-P. (2000). *Nausea*. Moscow: AST. 399 p. (In Russian).
13. Sakharova, M. V., Soloviev, S. M. (2017). The revolution that changed the world. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (21), 31–38. (In Russian).

14. Tolstoi, L. (1990). *Confession. What is my faith?* Leningrad: lit. 416 p. (In Russian).
15. Trubina, N. A. (2021). The ontological foundations of “fragility”. In: *Cognition and activity: from past to present*. Materials of the III All-Russian scientific conference, Omsk, 11 November, 2021 (pp. 367–368). (In Russian).
16. Yaspers, K. (1991). *The meaning and purpose of the story*. Moscow: Politizdat. 527 p. (In Russian).
17. Iaspers, K. (2012). *Philosophy. Book two. Enlightenment of Existence*. Moscow: Kanon+, Reabilitatsiia. 448 p. (In Russian).
18. Yaspers, K., Golikov, K. (2021). Psychology of worldviews. *Filosofskaiia antropologiia*, 7, 1, 116–133. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Лакаев Павел Викторович — аспирант, ассистент департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Lakaev Pavel Viktorovich — Postgraduate student, assistant lecturer of the Department of Philosophy and Social Sciences of the Institute of Humanities of the Moscow City University, Moscow, Russia.

lakaevp@mgpu.ru

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ

Уважаемые авторы!

В нашем журнале публикуются как оригинальные, так и обзорные статьи по философским наукам. Журнал адресован философам-исследователям, представителям социально-гуманитарного знания, аспирантам и соискателям ученой степени — всем, кто интересуется философским осмыслением сущности человека и общества, проблемами познания, этики и философии культуры.

Редакция просит вас при подготовке материалов, предназначенных для публикации в «Вестнике», руководствоваться требованиями Редакционно-издательского совета МГПУ к оформлению научной литературы.

- объем статьи — от 20 000 до 40 000 знаков с пробелами, включая рисунки, таблицы и графики, с учетом списка литературы (*не менее 20 000 и не более 40 000*);

- поля — по 2,5 справа, слева, сверху, снизу;
- шрифт — 14, Times New Roman;
- интервал — полуторный;
- красные строки — 1,25 (выставляются автоматически);

- для связи затекстовых библиографических ссылок с текстом документа используются отсылки, которые приводятся в тексте документа в квадратных скобках с указанием идентифицирующих сведений, например: [ФАМИЛИЯ автора, год издания, с. 17]; [ФАМИЛИЯ автора, год издания, с. 17–25] (обратите внимание, что указывается только ФАМИЛИЯ автора (авторов), без инициалов);

- в верхнем левом углу указывается тип статьи (обзорная; научно-теоретическая; научно-практическая; аналитическая; научно-публицистическая; научно-исследовательская);

- далее указывается классификационный индекс Универсальной десятичной классификации (УДК — <https://teacode.com/online/udc/>);

- далее — заглавие статьи на русском языке (выравнивание по центру, кегль шрифта — 14, буквы заглавные, выделение жирным шрифтом). В конце заглавия статьи точка не ставится;

- имя, отчество и фамилия (полностью) авторов (выравнивание по левому краю, кегль шрифта — 14, выделение жирным шрифтом, курсивом);

- информация о месте работы (учебы) автора(ов), электронные адреса, ORCID (Open Researcher and ContributorID — <https://orcid.org>) авторов указывается после имен авторов на разных строках и связывается с именами с помощью надстрочных цифровых обозначений — 1 (выравнивание по левому краю, кегль шрифта — 14, выделение жирным шрифтом, курсивом);

- перечень затекстовых библиографических ссылок, озаглавленный *Список источников* (кегель шрифта — 14, выравнивание по ширине страницы). Список оформляется в соответствии с ГОСТ Р 7.05–2008 «Библиографическая ссылка» и строится в порядке цитирования источников в тексте статьи;

- список источников на английском языке, озаглавленный *References*, — в соответствии со стилем APA (7th edition) (<https://apastyle.apa.org>). В *References* необходимо полностью повторить список литературы к русскоязычной части, независимо от того, имеется или нет в нем иностранная литература. Последовательность авторов в *References* должна полностью совпадать с русскоязычным списком источников;

- в список источников включаются только **научно-исследовательские работы (научные статьи, монографии, книги)**, в том числе не менее 50 % зарубежных (за последние 3 года (Scopus) / 5 лет (Web of Science), с указанием DOI или URL национального архива для всех источников. Ссылки на **другие виды источников** (архивную, нормативную, публицистическую, справочную, учебно-методическую литературу, словари, авторефераты диссертаций и др.) оформляются внутри текста статьи **подстрочными ссылками** (в соответствии с ГОСТ Р 7.05–2008 «Библиографическая ссылка»);

- материал статьи должен отвечать требованиям оригинальности: не менее 75 % для обзорных (аналитических) рукописей; не менее 85 % для эмпирических.

Более подробно о требованиях к оформлению рукописи можно узнать на сайте: <https://philosophy.mgpu.ru/instrukciya-dlya-avtorov/>

Плата за публикацию статей в журнале не взимается.

По вопросам публикации статей в журнале «Вестник МГПУ. Серия «Философские науки» предлагаем обращаться к составителю — заместителю главного редактора *Светлане Васильевне Черненко* (ChernenkayaSV@mgpu.ru).

E-mail: vestnikphilosophya@mail.ru

Научный журнал / Scientific Journal
Вестник МГПУ.
Серия «Философские науки».

MCU Journal
of Philosophical Sciences

2024, № 1 (49)

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации средства массовой информации:
ПИ № ФС77-62496 от 27 июля 2015 г.

Главный редактор:
доктор философских наук, профессор *А. В. Жукоцкая*

Главный редактор выпуска:
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник *Т. П. Веденеева*

Редактор:
А. В. Лященко

Корректор:
К. М. Музамилова

Техническое редактирование и верстка:
А. В. Бармин, О. Г. Арефьева

Научно-информационный издательский центр ГАОУ ВО МГПУ
129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4.
Телефон: 8-499-181-50-36

Подписано в печать: 12.04.2024 г.
Формат: 70 × 108 ¹/₁₆. Бумага: офсетная.
Объем: 7 печ. л. Тираж: 1000 экз.