

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



HUMANITARIAN ACCENT

№1

Scientific quarterly

Order of superiority

Moscow 2023

ISSN 2542-2030

ГУМАНИТАРНЫЙ АКЦЕНТ

№1

Ежеквартальный научный журнал

Порядок превосходящего

Москва 2023

Редакционный совет

А.Б. Безбородов, *д-р ист. наук, проф. (председатель)*

Н.И. Архипова, *д-р экон. наук, проф.*, Е.В. Барышева, *д-р ист. наук*

Л.Н. Вдовиченко, *д-р социол. наук, проф.*

доктор Гудрун Ершов (*Берлинский университет им. Гумбольдта, Германия*)

Г.Г. Ершова, *д-р ист. наук*, В.И. Заботкина, *д-р филол. наук, проф.*

Г.И. Зверева, *д-р ист. наук, проф.*, В.А. Колотаев, *д-р филол. наук, проф.*

Н.Л. Лепе, *канд. физ.-мат. наук, доц.*, А.П. Логунов, *д-р ист. наук, проф.*

С.Ю. Неклюдов, *д-р филол. наук, проф.*, О.В. Павленко, *канд. ист. наук, проф.*

Н.В. Ростиславлева, *д-р ист. наук, проф.*, И.С. Смирнов, *канд. филол. наук*

А.А. Столяров, *канд. ист. наук, доц.*, П.П. Шкаренков, *д-р ист. наук, проф.*

Редакционная коллегия

Е.А. Долгова, *гл. ред., д-р ист. наук, доц.*

И.П. Азерникова, *канд. ист. наук, доц.*

П.А. Алипов, *канд. ист. наук, доц.*

Ю.Г. Бит-Юнан, *д-р филол. наук, доц.*

Н.А. Комочев, *канд. ист. наук, доц.*

Е.А. Косован, *канд. ист. наук, доц.*

И.С. Курилович, *канд. филос. наук, ст. науч. сотр.*

С.С. Новосельский, *канд. ист. наук*

Н.В. Петров, *канд. филол. наук, доц.*

Н.А. Филин, *д-р ист. наук, доц.*

Ответственный за выпуск

И.С. Курилович, *канд. филос. наук, ст. науч. сотр.*

Содержание

И.С. Курилович

Порядок превосходящего: обзор номера 9

Во имя Гегеля и вопреки

М.Д. Голубов, А.О. Коцарь

Диалектика раба и суверена:
проблема самосознания у Кожева и Батая 12

М.Д. Голубов

Субъект атеистической философии Александра Кожева 28

А.А. Бардашев

Субъективность в философии религии Гегеля:
взгляд через кенозис и теорию
пластичности Катрин Малабу 38

Политическое внутри и снаружи

С.И. Порфирьева

Феминное поведение и женское тело:
на пути к справедливому обществу 43

М.А. Израелов

Единство и исключение:
холокост и реконцептуализация «политического» 52

Я.А. Мишенков

Трактовка идеологии и утопии
в политической философии К. Маннгейма 64

С.Г. Луковенков

Социальная «прозрачность»:
от политического изобретения
к техногенной реальности 71

Язык после монолога

Е.К. Карпицкая

Языковые игры через призму взглядов

Л. Витгенштейна и Ж.-Ф. Лиотара 81

Издательский портфель

Ф.И. Евлампиев

Диалектика единого и многого

в философии Николая Кузанского:

от бытия и ничто к действительному и возможному 90

И.Н. Филимонов

«Доказательства и опровержения.

Как доказываются теоремы» И. Лакатоса:

зачем науке нужна история? 100

Кафедра

А.В. Марков

Поощрение публикационной активности студентов

на занятиях по академическому письму 107

Abstracts 129

Сведения об авторах 136

Contents

Ivan S. Kurilovich

Order of Superiority: Review of the Issue 9

In Hegel's name and in defiance of

Mikhail D. Golubov, Anastasiya O. Kotsar

The dialectic of slave and sovereign:
The problem of self-consciousness by Kojève and Bataille 12

Mikhail D. Golubov

The subject of atheist philosophy of Alexandre Kojève 28

Aleksandr A. Bardashev

Subjectivity in Hegel's philosophy
of religion from the perspective of kenosis
and Catherine Malabou's theory of plasticity 38

Political inside and outside

Sofiya I. Porfiryeva

Feminine behavior and Women's Body:
Towards Just Society 43

Mikhail A. Israelov

Unity and exclusion:
the holocaust and rethinking the "political" 52

Yaroslav A. Mishenkov

Interpretation of Ideology and Utopia
in K. Mannheim's Political Philosophy 64

Sergei G. Lukovenkov

Social "transparency":
from political invention to technological reality 71

Language after monologue

Elizaveta K. Karpitskaya

A retrospective of views on language games

L. Wittgenstein and J.-F. Lyotard 81

Plots

Fedor I. Evlampiev

The Dialectic of the one and the plurality

in the philosophy of Nicholas of Cusa: from being

and nothing to the real and the possible 90

Il'ya N. Filimonov

“Proofs and Refutations” by Imre Lakatos:

why does science need history? 100

Department

Alexander V. Markov

Encouraging postgraduate student publication activity

in academic writing classes 107

Abstract 129

General data about the authors 136

И.С. Курилович

Порядок превосходящего: обзор номера

«Гуманитарный акцент» призван давать голос и видимость исследователям, которые еще не успели на своем пути получить ученые степени, их «неостепененное» научное рвение в 2022 г. получило на философском факультете РГГУ несколько поводов для реализации – его плоды в данном номере. Основа номера состоит из уточненных и дополненных докладов, прочитанных на конференции «История систем мысли сегодня: порядок превосходящего», они сложились в три рубрики: «Во имя Гегеля и вопреки», «Политическое внутри и снаружи» и «Язык после монолога». Очередная конференция «История систем мысли сегодня» пройдет весной 2023 г. и будет посвящена «философии мелочей».

Ключевые слова: научная конференция, история систем мысли, молодые ученые, неогегельянство, политическая философия, языковые игры

Философский выпуск лежащего перед вами номера журнала «Гуманитарный акцент» удалось сформировать благодаря трем событиям: 120-летию философа Александра Кожева, 30-летию философского факультета Российского государственного гуманитарного университета и ежегодной научной конференции «История систем мысли сегодня», которая в 2022 г. прошла под общей темой «порядок превосходящего». И если значимые даты говорят сами за себя, то тема нуждается в пояснении.

«Порядок превосходящего» – общая рамка осмысления философских идей и концепций, которые человек открывает и изобретает, чтобы они ему служили, но которые вышли из подчинения прагматике и претендуют на самодовлеющее превосходство. К таковым организаторы отнесли этические проблемы самого широкого размаха, тематику священного и трансгрессии, политическую мысль в ее многовековой традиции и злободневных дилеммах, эстетику, положения которой

вырываются далеко за границы чувственной достоверности, в лабораторию, на площадь, к звездам. Список оставался открыт для продолжения, и в итоге конференция состояла из следующих тематических секций: «Несамотождественность индивидуального – к 120-летию философа Александра Кожева», «Вероломство воспринимаемого», «Обе стороны гильотины» и «Надындивидуальный субъект». Открылась конференция пленарным докладом профессора Артема Александровича Кротова «Психологические предпосылки концепции вечного мира Сен-Пьера», а завершился открытой лекцией «Философия, общественное философствование и политическая практика М. Хайдеггера», прочитанной профессором Леонидом Фридовичем Кацисом, сегодня, увы, уже покойным. Доклады возбуждали дискуссии и критику, отвечая на которую участники конференции представили статьи – они ярчайшим образом демонстрируют злободневность и широту выбранной темы.

Важную часть номера составили исследования философии Кожева и близкие им работы о гегельянстве. Так Михаилом Голубовым подробно исследована проблематика субъективности человека и мудреца-богочеловека из атеистического переосмысления Кожевным философии Гегеля и Хайдеггера. Этот же исследователь в соавторстве с Анастасией Коцарь представил статью о самосознании в философии Кожева и в работах его друга или скорее собеседника и младшего товарища Жоржа Батая. Для обоих самосознание было проблемой, выход из которой авторы статьи нашли через обнаружение эпистемологического разрыва бытия и мышления в учениях исследуемых мыслителей. Продолжил статьи о Кожеве анализ учения, служившего для неогегельянца основной предпосылкой и главной референцией, – положения Гегеля о субъективности. Александр Бардашев дал новый взгляд на данный вопрос, обратившись к тому, как субъективность в «Лекциях по философии религии» раскрывается благодаря концепту «пластичности» Катрина Малабу.

За ними следуют статьи о политической философии, идеологии и личном как политическом. Открывает этот ряд текст Софьи Порфирьевой «Феминное поведение и женское тело». В нем исследовательница рассматривает поведение и телесность как то, через что обнаруживается несправедливость мира. Именно тело и повседневные действия оказываются тем, благодаря чему можно найти способы преодоления этой несправедливости. Согласно научным подходам, на которых основывается работа, справедливость достигается через развитие сострадания посредством перенимания так называемого феминного поведения и через принятие телесности, начиная с преодоления отвращения к стигматизированным группам. Это оказывается возможным благодаря производности поведения из структур власти и навязываемых ими норм, а игра и воображение способны

преодолевать угнетение. Продолжение темы многообразия политического в статьях Михаила Израелова «Единство и исключение: холокост и реконцептуализация “политического”», Ярослава Мишенкова «Трактование идеологии и утопии в политической философии К. Маннгейма», Сергея Луковенкова «Социальная “прозрачность”: от политического изобретения к техногенной реальности».

Также в русле порядка превосходящего, но со стороны языковых игр представила статью Елизавета Карпицкая – «Языковые игры через призму взглядов Л. Витгенштейна и Ж.-Ф. Лиотара», где был дан анализ продуктивности постпозитивистского усиления плюралистических тенденций позднего Витгенштейна.

Конференция «История систем мысли сегодня» 2023 г. предполагает крутой разворот исследовательского интереса относительно 2022-го, ее тема – «Философия мелочей». Доклады новой конференции посвящены примерам внимания философов к тому, что обычно кажется недостаточным масштабным для философского размышления. Необходимо «изумление», чтобы в самопонятном заметить вызывающее, парадоксальное, достойное внимания – и тогда, как говорил Алексей Федорович Лосев, философия может начаться хотя бы и с домашних тапочек или, как добавили бы Винсент Ван Гог с Мартином Хайдеггером, – со стоптанных башмаков. Для многих философия начинается с иной детали, преобразившейся в диджитализированном мире, – с рабочего стола о котором с разных сторон размышляли философы Эдмунд Гуссерль и Симона де Бовуар и который воспели писательницы Марина Цветаева и Вирджиния Вулф. По замыслу организаторов в программу конференции были отобраны доклады, которые сфокусировались на некоторой «мелочи», незначительности, чем бы это ни оказалось: предмет, деталь, упускаемый фон, свойство, аспект, ракурс, черта, микропонятие, забытое имя или учение, маргиналия, опечатка или оговорка – что-то, в чем отразилась рассматриваемая исследовательницами и исследователями философская проблема и что удалось увидеть по-новому (а для начала просто увидеть). Не обошли вниманием и метафилософию мелочей: осмысление сущности мелкого, маргинального, замеченного под ковер доминирующим дискурсом. К этому мы еще вернемся, а пока – «порядок превосходящего».

Во имя Гегеля и вопреки

УДК 165
ББК 87.22

М.Д. Голубов, А.О. Коцарь

Диалектика раба и суверена: проблема самосознания у Кожева и Батая

В нашей статье мы рассматриваем диалектику раба и господина через оптику двух французских неогегельянцев: Александра Кожева и Жоржа Батая. Оба мыслителя пытаются при помощи этой диалектики ответить на вопрос о том, как возможен идеал человека. Однако приходят к разным ответам. Кожев видит возможность совершенства только на стороне раба, соглашаясь с Гегелем. Батай предлагает вместо раба фигуру суверена, который отказывается от накопления знания и благ, то есть от отчуждения своего желания ради пользы и будущего. В статье предлагается сравнение их рецепций в свете проблемы человеческого самосознания. Фигура мудреца как совершенной удовлетворенности и полного самопознания у Кожева приводит к невозможности иметь самосознание как таковое. Батай, развивая тезисы Кожева, приходит к мысли о том, что заикленность раба и самой философии на накоплении смысла является болезненным отказом от истины человеческого существа, которое кроется в экстазах незнания, опыт которых не может быть передан дискурсивно. В статье делается вывод, что самосознание возможно только благодаря эпистемологическому разрыву между бытием и мышлением.

Ключевые слова: Александр Кожев, Жорж Батай, диалектика раба и господина, эпистемология самосознания, негативная антропология, суверенность

Человек – единственное из всех существ мира, которое владеет разумом и имеет самосознание. Философия, как самое общее название для любого дискурсивного научного мышления о мире и о месте человека в нем, издревле имела в качестве призыва выражение «познай

© Голубов М.Д., Коцарь А.О., 2023

В данной научной работе использованы результаты проекта № 73 «Развитие трансцендентализма в русской мысли: от классической к советской моделям описания», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2022 г.

самого себя» [Кожев 2021, с. 43]. Однако, чтобы познать какое-то существо, нужно знать также его происхождение, так как в его истории существования сущность полностью проявилась в своих феноменах. Поэтому, чтобы исследовать человека и объяснить разумность как его отличительную черту, философия в лице мыслителей, которых мы рассмотрим в нашей статье, прибегает к диалектике раба и господина как логическому принципу организации самосознания.

Оба понятия, отсылающие к гегелевским гештальтам в процессе становления Духа, представляют собой определенную антропологическую позицию относительно проблемы свободы, для решения которой диалектика раба и господина была изобретена: свобода присваивается только через опосредование и никогда не непосредственно; только раб признает господина, сам оставаясь при этом несвободным. Эта диалектика изначально была примером хитрости мирового разума, так как имена гештальтов носят обманчивый характер и победителем в ней выходит отнюдь не господин, а раб. Однако в дальнейшем, во многом благодаря критике рабства у Ницше, а также влиянию феноменологии, рецепция диалектики раба и господина нашла новые, неожиданные решения во французском неогегельянстве.

В нашей статье мы поставим проблему рецепции этой диалектики в межвоенный период французской философии. Мы представим два случая ее прочтения, связанных друг с другом генетически.

Первое и более ортодоксальное принадлежит Александру Кожеву, который находит в дихотомии раба господина ключ к ответу на четвертый кантовский вопрос: что такое человек? При помощи диалектики Кожев разрабатывает проект «негативной антропологии» [Геруланос 2012]. Согласно ему, цель истории в том, чтобы бывший раб стал мудрецом или атеистом-теантропом: конечным существом, обладающим абсолютным знанием.

Другое прочтение принадлежит Жоржу Батаю, инспирированной философией Ницше и не приемлющей победу рабства ни в какой форме. Его проект отвергает идею истории как накопления рабом знания о себе и противопоставляет всей гегелевской диалектике альтернативную фигуру, крайне похожую на господина, но отличающуюся от него едва заметным внутренним различием:

Мы не можем даже сказать, что различие это имеет какой-то смысл: оно и есть различие смысла, тот *уникальный* интервал, который отделяет смысл от своего рода бессмыслицы [Деррида 2000, с. 321].

Оба автора обращаются к диалектической паре, чтобы показать в чем состоит человеческий идеал. Однако их решения приходят к разным ответам.

В нашей статье мы постараемся сравнить эти решения и показать, как они осуществлялись в рамках каждого из философских проектов.

Предварительный тезис нашего исследования состоит в том, что рецепция диалектики раба и господина в рамках проектов Кожева и Батая показывает, что самосознание невозможно с абсолютным знанием. Напротив, незнание или недостаток знания, рожденные фундаментальной расщепленностью субъекта, – это единственное, что поддерживает самосознание и позволяет субъекту раскрыться в своей речи в качестве «Я».

Вначале мы рассмотрим общую рамку субъекта в контексте проблем самосознания. Затем мы перейдем к рассмотрению рецепции неогегельянства во Франции на примере Кожева и «Коллежа социологии». И наконец, в последнем разделе мы сравним проекты Кожева и Батая и покажем, к каким выводам они приходят.

Прологомены к диалектике раба и господина

Раб и господин – это два гегелевских гештальта, представленных в «Феноменологии духа». Они, как и «*bellum omnium contra omnes*»¹ не отсылают ни к какой реальной антропологической ситуации, а являются скорее «логическими “принципами”, не существующими в чистом виде» [Кожев 2006, с. 303], отражающими определенную логику субъективации: одно самосознание становится рабским, другое господским, между ними есть асимметрия.

Последнее означает, что само устройство самосознания сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Это не столько простая рамка или разрез, через которую трансцендирует реальность², сколько определенная организация, складка, предполагающая структуру. В противном случае, обладай раб и господин самосознанием одинаково прозрачным для самого себя, их нельзя было бы друг от друга отличить.

К подобному подходу к проблеме эпистемологии субъекта философия пришла не сразу. Поначалу, по меткому замечанию Кожева, философия нового времени в лице Декарта сумела правильно поставить вопрос [Кожев 2021, с. 69], но дала неверный ответ [Кожев 2021, с. 79]. Картезианское сознание уже ставит проблему определения сущности субъекта, но не имеет инструментария для того, чтобы обнаружить какую существенную роль для ответа на этот вопрос играет другой вопрос – о генезисе самосознания [Кожев 2003, с. 9; Kojeve 2016]. Обнаружить эту существенность оказывается невозможно, потому что сам опыт картезианского сознания всегда непосредствен, разум дан

¹ «Война всех против всех» (лат.).

² Для Кожева человек, как и для Хайдеггера, – самотрансцендирование.

себе как *index sui*: собственная сущность души дана человеку в опыте его мышления, которое не опосредуется телом и от него не зависит. Сознание, мысль о себе, сущность субъекта – все это для картезианского субъекта «вода в воде», так как он не рассматривает свой опыт самого себя как проблематичный³. Это приводит к отождествлению сущности человека с субстанцией мысли, внеположной телу. Впоследствии проблема самосознания радикализировалась в скептицизме Юма, поставившего на буддистский манер тождественность «Я» под вопрос, что пробудило от догматического сна Канта и в конечном итоге позволило появиться гегелевскому проекту и его решению в виде диалектики раба и господина.

«Коллеж социологии» как лаборатория исследования негативной антропологии

Рецепция Гегеля во Франции имела тернистый путь. Еще в 1830 г., при жизни Гегеля, его называли «Платоном Антихриста» [Курилович 2019b, с. 33]. В начале XX века рецепция Гегеля во Франции почти или вовсе не имела представителей. Поэтому так была важна легитимация Гегеля не только в «поле», среди интеллектуальных кругов непрофессиональных философов – куда в одно время входили и сюрреалисты, но и в «башне», в академических кругах, что стало возможно во многом благодаря усердию А. Койре [Курилович 2019b, с. 59].

Именно благодаря Койре Гегель стал восприниматься французской публикой по-новому. Во-первых, его семинар «Религиозная философия Гегеля» позволил соприкоснуться с немецким мыслителем не только университетским эпистемологам и логикам [Олье 2004, с. 51], что даст впоследствии проложить мостик для сакральной социологии. Во-вторых, благодаря нему «Феноменология духа» Гегеля стала рассматриваться через оптику гуссерлианской феноменологии:

Койре был первым французским философом, который попытался прочесть Гегеля через Гуссерля... Гегель, прочитанный глазами Койре, – это вовсе не Система, описывающая развертывание Абсолютного духа, а «философская антропология» и даже «философия человека», которая занимается «конкретным приложением метода феноменологического анализа» (в смысле Гуссерля, поясняет Койре) ко «времени, схваченному в

³ С другой стороны, следует отметить, что было бы некорректным указать на непосредственность достоверного опыта себя у Декарта. Ведь картезианскому субъекту все-таки нужен посредник в виде Бога в качестве гаранта критерия истины, иначе даже первичный опыт *cogito-sum* может оказаться недостоверным.

мысли». Зерно гегелевской философии есть описание «автоконституирования времени», но не абстрактного времени, времени «ньютонковского, кантовского, времени формул и часов», а времени человеческого, времени человеческой истории [Ямпольская 2011, с. 266–267].

Инспирированный феноменологическим прочтением Койре в 1930-х на французской интеллектуальной авансцене появляется его близкий друг Александр Кожев. Под влиянием Койре Кожев совмещает феноменологию Гегеля и Хайдеггера, в то время как с Гуссерлем он был знаком меньше⁴. Благодаря именно его частной интерпретации «Феноменологии духа» появляются альтернативные прочтения диалектики раба и господина: учитель и ученик (Левинас), стадия зеркала, эдипальный треугольник и господский/аналитический дискурсы (Лакан), рабство/суверенность (Батай) и т. д. Мы не настаиваем на полноте этого списка, однако и он уже внушительен. Все эти проекты так или иначе касаются проблемы феноменологии самосознания, на которую и отвечает «логический принцип». Они рассматривают онтологическое основание субъекта самосознания в качестве желания или интенции в «ничто». Эти проекты могут быть условно объединены под названием «негативной антропологии»⁵.

Один из таких проектов, на наш взгляд, – «Коллеж социологии». Он был задуман для исследования проблемы сакрального как основы социального. Сама задумка исследования сакрального была связана с авторитетом Кожева: «Роже Кайуа вспоминает о том, как рождался замысел кружка:

Мы пытались заручиться поддержкой Кожева, который, как вы знаете, был главным экзегетом Гегеля во Франции... Именно у Батая, на улице Реннс, мы показали наш проект Кожеву... Кожев выслушал нас, но отклонил наши идеи. С его точки зрения мы ставили себя в положение фокусника, который сам себя, при помощи своих фокусов, пытается заставить поверить в магию... [Олье 2004, с. 53].

По словам составителя Дени Олье, проект так и остался нереализованным по причине внутреннего противоречия выражения «сакральная социология»: если она занимается изучением переживания

⁴ Кожев доверяет те эпистемологические проблемы, что ставит и разрабатывает Койре, будучи более радикальным в ответах: «Койре и Кожев использовали один и тот же язык для понимания как гегелевской, так и хайдеггеровской мысли. Но Кожев не останавливался на констатации половинчатости философии и стал мудрецом-бюрократом, “смертным богом”» [Курилович 2019b, с. 168].

⁵ Это словосочетание достаточно распространено, но мы заимствуем его в узком употреблении из работы С. Геруланоса [Геруланос 2012].

внутреннего опыта, то должна уступить место психологии и феноменологии [Олье 2004, с. 10], а если производством сакрального, то следовало бы отнести участников группы к людям искусства, а не науки [Олье 2004, с. 10]. Однако для участников было важно называть себя социологами. Само указание на эту науку подразумевало эпистемологический тезис о включенности субъекта в исследуемый мир: «Ученый является частью объекта своего исследования» [Олье 2004, с. 25].

Параллельно в отношении Кожева исследователь Стефанос Геруланос распространяет схожее по смыслу понятие «реализм без основы»:

Этот так называемый новый реализм, появившийся в 1930-х годах, поставил во главу угла антисубъективные, антиэссенциалистские и протоэкзистенциальные тенденции. Такой реализм не перестает быть реализмом, правда, уже заключенным в рамки эпистемологии и феноменологии, которые представляют наблюдателя/субъекта как вовлеченного в реальный мир и определяющего его [Геруланос 2012].

Несмотря на близость взглядов, продуктивного диалога между Кожевым и «Коллежем» не состоялось. Главным инициатором дискуссии между ними был один из лидеров «Коллежа» Жорж Батай, который активно посещал семинар Кожева по Гегелю. И, как видно по свидетельству Кайуа, приведенному выше, а также по количеству выступлений Кожева на заседаниях (их было одно), в своем энтузиазме он был одинок. Кожев не был заинтересован в критике Батая, его возражения выводили негативное за рамки системы, а это никак не сочеталось с идеей полного удовлетворения при обретении мудрости, в силу чего не рассматривалось всерьез.

Несмотря на то что диалога не получилось, по некоторым источникам мы можем восстановить и сравнить их позиции. Такое сравнение интересно по той причине, что основанием для него является тесная *генетическая связь* двух проектов: оба используют диалектику раба и господина для анализа самосознания.

К примеру, письмо Батая, отправленное Кожеву через два дня после его выступления в «Коллеже» в декабре 1937 г. (впоследствии вошедшее в работу «Виновный»), является ярким свидетельством использования им диалектики раба и господина для феноменологического анализа:

Если действие («делание») является – как говорит Гегель – негативностью, то тогда встает вопрос, не исчезнет ли негативность того, кому «больше нечего делать», или будет существовать в состоянии «негативности без применения»: что касается лично меня, то я могу решить этот вопрос только в том смысле, что я сам являюсь этой «негативностью без применения» (и я не смог бы определить себя более точно) [Олье 2004, с. 58].

И немного ниже в том же тексте:

...я утратил бы все человеческое, если бы смирился, прежде чем попытаться уйти от гибели (смирясь, я получаю слишком много шансов стать не только комично ничтожным, но еще и озлобленным, и мстительным [в смысле нищеанского рессентимента]: тогда моя негативность вновь нашла бы себе применение) [Олье 2004, с. 58].

Батай прямо ссылается на диалектику в «Ученике колдуна»:

Действия, предпринимаемые с какой-то рациональной целью, являются всего лишь ответом на неизбежность рабского подчинения. А вот действия, предпринимаемые в стремлении к увлекательному образу счастливого случая, только и способны соответствовать потребности жить по образу и подобию пламени. Дело в том, что гореть и изнурять себя до самоубийства за столом, где играют в баккара, – это по-человечески [Олье 2004, с. 211].

Использование диалектики Кожевым, в свою очередь, не имеет нужды в представлении, в его работах оно повсеместно.

Кроме того, оба автора проводят свое исследование на базе своеобразно понятой феноменологии.

Кожев занимается феноменологией, так как его прочтение Гегеля критически зависит от влияния Койре [Руткевич 2001, с. 25]. Что он понимал под феноменологическим анализом можно найти в его работе «Понятие власти» [Кожев 2006, с. 8–10]. Однако, как уже говорилось выше, его феноменология – это скорее сплав Гегеля и Хайдеггера, так как Гуссерль был ему хуже знаком.

Батай мог бы быть представлен как феноменолог в другом смысле:

Исключительно важное значение для Батая имеет тот факт, что эти феномены переживаются нами. Поэтому Батай отдает предпочтение феноменологии как технике описания этих переживаний перед социальной наукой, имеющей дело с объективными фактами [Олье 2004, с. 8].

По этой же причине после всех неудач построения «сообщества»⁶ в лице «Контратаки» или «Коллежа», Батай напишет «Внутренний опыт», что можно назвать своего рода феноменологическим поворотом в его творчестве⁷. Не зря в своей рецензии на эту работу Сартр,

⁶ Термин Батая.

⁷ Т. Вайзер пишет о том, что внутренний опыт возможен только как выходящий «за пределы конвенционального дискурсивного языка» [Вайзер 2013, с. 64].

имеющий в этом вопросе хорошее чутье, проговорится, обвинив Батая в том, что его проект – это просто плохая феноменология. Даже сомнительное, по его мнению, качество не остановило его от признания текста Батая феноменологическим⁸. Можно сказать, что Батай таким хитрым ходом «легализовал» свои контрабандные тексты и себя на территории феноменологии.

Принципиальным отличием феноменологии от предшествующих традиций и, в первую очередь, от кантианства является то, что она занимается вопросами *фактического*, а не *должного* устройства самосознания:

Если оставить все более или менее претенциозные интерпретации «Я мыслю», созданные посткантианцами, и если мы действительно хотим разрешить проблему фактического существования Я в сознании, мы встретим на своем пути феноменологию Гуссерля [Сартр 2011, с. 15].

В связи со всем вышеперечисленным нам кажется интересным сравнить проекты Кожева и Батая и рассмотреть их рецепцию диалектики раба и господина.

Мудрец и суверен

Рассмотрим сами проекты Кожева и Батая.

Кожев дуалист, допускающий, что человек не редуцируется к биологическому организму, обладая, помимо этого, дискурсивностью [Кожев 2003, с. 9, с. 602]. Однако, в его феноменологии, совмещающей Гегеля и Хайдеггера, человек – это не нововременная субстанция, а сама негативность действия, ничто становления [Kojève 1993, с. 36]. Но раз человек – это не простая субстанция бессмертной души, а смертное вожделение или желание конкретного тела, то он имеет определенную историю появления в качестве самосознания. И именно ее логический принцип диалектика раба и господина призвана продемонстрировать. Однако для Кожева она не более чем инструмент, который дает возможность ответить на его собственный философский вопрос, поставленный им в наброске главного труда – в тексте «Атеизм»: как возможен «идеал человека (философа), живущего “полной жизнью”»? [Кожев 2006, с. 174]. В качестве своего ответа на этот вопрос Кожев предлагает концепт «мудреца».

⁸ Однако в «Colleje» Батай порой резко отмежевывался от феноменологии, подразумевающей под ней, в первую очередь, Гегеля, а не Гуссерля: «бессознательное, по определению, располагается за пределами досягаемости феноменологической дескрипции» [Олье 2004, с. 54].

Кожев видит в фигуре философа раба истории, который, не имея навигации, остается все еще мудрецом-в-себе. Мудрец – фигура совершенного человека, который, оставаясь смертным, обладает абсолютным знанием и умеет отвечать на любые философские вопросы [Кожев 2021, с. 46]. Мудрец воплотил собой идеал «познания себя».

Однако такой концепции можно возразить: если самосознание – это продукт неудовлетворенности рабом своим положением, следствием расщепления, зазора между его бытием и знанием о себе, то не приведет ли решение в виде всезнающего мудреца как полноты самосознания к уничтожению самой его возможности обладать разумом и речью?⁹ Мудрец призван быть подлинным господином себя и мира, полностью удовлетворившим себя и «признанным». Однако гарантом достоверности его знания будет являться неуловимый конец истории, в силу чего любой аргумент мудреца сводится к формуле *sapienti sat* и на деле может оказаться каталогом недостоверных мнений¹⁰.

При помощи диалектики раба и господина Кожев пытается решить проблему гетерономии эго [Kojève 1993, с. 43–44], однако его решение опирается на предпосылку о необходимости пред-существования тотальности всего смысла [Кожев 2021, с. 54–55], который затем лишь раскрывается посредством истории и человеческого труда. Это ведет Кожева к тому, что «главный герой» его истории – это «смертный бог»: конечное существо, обладающее бесконечным знанием. Конечная цель человека для Кожева – добиться тотального «расколдовывания» и объяснения мира, потому что познание равнозначно подчинению, обретению автономии в своем способе существования. Но эта цель, так или иначе, целиком полагается на смысл, подчиняя негативное основание человека в конечном счете тому же гегелевскому разуму.

Этому решению можно противопоставить другое – батаевский концепт «суверенности». Для Батая свобода человеческого «Я» как ничто – это, в первую очередь, освобождение от смысла. Снятый раб Гегеля все еще остается рабом. Он раб замкнутого, тотального знания и смысла: системы, которая умеет только регистрировать, в том числе всякую ошибку, но не умеет забывать, в этом бдении много от злопамятности раба. Батай противопоставляет суверенность рабской погоны за полезностью, которая приводит к «овеществлению» и обесцениванию человека в качестве «разорванного»¹¹ субъекта, несводимого к

⁹ Это то же возражение, что мы приводили в цитате из письма Батая выше: «не исчезнет ли негативность того, кому “больше нечего делать”, или будет существовать в состоянии “негативности без применения”» [Олье 2004, с. 58].

¹⁰ См. подробнее: [Курилович 2019а].

¹¹ У Батая этот термин можно трактовать как минимум трояко: 1. Разорванность в смысле трансцендентности миру природы, животное – имманентно. 2. Разорванность во временной континуальности, его экстагичность: животное не знает прошлого и будущего. 3. Разорванность субъекта в смысле самопротиворечия, несамосовпадения, наличия бессознательного.

замкнутой тотальности разума. Под овеществлением здесь понимается не отношение господина к рабу в рамках социальных отношений, а исключительно феноменологический уровень индивида.

В вопросе определения сущности человека Батай следует за мыслью Кожева: она заключается в отрыве от природы и отрицании лично-данного. Это предполагает не только преобразование мира и участие в истории, но и – что намного больше интересует Батая – саморазрушительную направленность человека. Как таковой он становится возможен благодаря отрицанию своего первичного животного состояния¹². Это отрицание осуществляется через учреждение запрета: рационального закона, основанного на дискурсивности. Благодаря запрету человек утрачивает чувство растворенности в мире, вырывает себя из всеобщей естественной континуальности, становясь радикально дискретным существом. Именно этот разрыв позволяет человеку осознать возможность собственной смерти, что остается недоступным для животного.

Поскольку животное пребывает в мире «как вода в воде» [Батай 2006, с. 56], для него не существует понятия времени, а только непрерывно длящийся настоящий момент. Таким образом, только человеку присуще феноменологическое чувство времени:

В тревоге пребывает то существо, которое труд сделал сознательно индивидуальным. Человек всегда в той или иной степени находится в тревоге, потому что он всегда в ожидании – в ожидании, которое следует назвать ожиданием себя. Ибо ему приходится представлять себя в будущем, через предполагаемые результаты своей деятельности [Батай 2006, с. 56].

В таком положении, для человека не остается иного пути, кроме того, как прибегнуть к спасению в вещи¹³, поскольку именно в вещи или продукте труда человек усматривает способность сочетать дис-

¹² «Чтобы стать единственным, кто отрицает себя в качестве животного, это существо должно было прежде всего быть животным – которое вдруг по какой-то причине встало на задние ноги и заявило: “Я больше не животное”. В этом пункте Батай оказывается даже большим гегельянцем, чем Кожев. Что если то, что он, следуя логике Кожева, считает самым человеческим в человеке – негативность, – на самом деле принадлежит именно животному – как то предвкушение смысла, которое возникает в нем ретроактивным образом? <...> Животные не работают; по Батаю, они суверенны... У батаевских животных имеется опыт суверенности, о котором сами они не знают» [Тимофеева 2017].

¹³ Принципиальная разница между сувереном и «утилитарным человеком» для Батая состоит в решимости принять собственное ничто в настоящем моменте, а не прибегать, как к утешению, к труду, позволяющему утилитарному человеку временно отстраниться от трагичности собственного существования.

кретность и длительность. Вещь имеет смысл, поскольку она всегда направлена в будущее, полезна для будущего¹⁴.

Именно такая направленность в будущее, необходимым условием которой является отрицание настоящего – отказ желания в пользу требования Другого, по мнению Батая, – становится фатальным, но неизбежным и необратимым событием, приведшим человека к положению раба, в первую очередь перед самим собой.

Опыт примата настоящего момента над будущим временем, свойственный суверену, доступен имманентно каждому человеку. И поэтому Батай определяет суверенность как

...институт, поскольку ей не чужда и масса, поскольку умонастроение суверена-субъекта субъективно сообщается тем, чьим сувереном он является. Субъективность никогда, разве что косвенно, не бывает объектом дискурсивного познания, зато она сообщается от субъекта к субъекту при ощутимо-эмоциональном контакте [Батай 2006, с. 346].

Это тот опыт, который не может быть передан дискурсивно как информация при коммуникации, но может быть сообщен и прожит только как внутренний.

Суверенность всегда предполагает негативность и ускользание¹⁵. Поэтому суверенный опыт не может покрываться тождественным или сводиться к чему-то гомогенному. Такой опыт «знаменует собой скорее выскальзывание за рамки “я”, и в таком случае он оказывается сродни невозможному “опыту” смерти» [Евстопов 2011, с. 50].

Батаевский жест отказа от подчиненности рациональному смыслу обусловлен его принципиальной позицией в отношении необходимости гетерологии [Rabaté 2012, с. 63]. Истина коллективного постисторического субъекта Кожева предполагала бы абсолютную прозрачность дискурсивной коммуникации среди членов общества. То, что до конца истории было бессознательным и не могло быть прочитано другим, теперь прозрачно и осознаваемо для всех носителей дискурсивности. Это означает стирание всех внутренних индивидуальных различий, отказ от непередаваемых переживаний, с одной стороны, и с другой – предполагает слияние субъекта с мировой тотальностью,

¹⁴ «Животное желание живет настоящим, оно желает того, что есть в наличии, чем можно непосредственно завладеть, тогда как человеческие желания направлены в будущее, на то, чего еще нет, на несуществующие, сверхъестественные, фантазматические объекты. Более того, у человека желание само по себе становится объектом желания. Люди хотят быть желаемы другими людьми, быть признаны другими в своем человеческом достоинстве» [Тимофеева 2017].

¹⁵ Из цитаты Батая о Хайдеггере: «...страдание – это суверенный момент, в том отношении, что он ускользает от себя и является негативным...» [Borch-Jacobsen 1987, p. 743] (перевод наш. – А. К.).

замыкание мира подобно замыканию человеком самого себя. Проект Батая призван бороться со стремлением человека «стать всем» [Зенкин 2011, с. 52–53]. Возвращение в состояние полной имманентности миру – это возвращение к животному состоянию. В таком случае мы получаем картину, где конец истории означает возвращение к доисторическому состоянию животного [Тимофеева 2017]. Напротив, «Я» внутри истории расщеплено и бессознательно, но лишь в таком виде оно и возможно в принципе¹⁶. В рамках истории внутренний опыт никогда не может быть выведен в область интерсубъективности. Сама идея полноты дискурсивности грозит человеку превращением из негитивности в нейтральность.

Мудрец Кожева является однажды и навсегда вместе с концом истории. Для Батая появление истины в экстазе суверенности, наоборот, *мерцает*¹⁷, оно не имеет четко установленного алгоритма, который может стать предметом всеобщего знания. Стать сувереном раз и навсегда означает утратить страх смерти. Это ведет не только к асоциальности. Утрата страха перед смертью и полное устранение в человеке служения будущему приведет к смерти животного начала в человеке, то есть самой жизни: человек может начать рисковать бессмысленно, ведомый символическим признанием по ту сторону. Как только исчезнет животное бытие, исчезнет и человеческое, поскольку становление человека невозможно без отрицания в нем животного начала [Батай 1994, с. 257].

Человеческое дискурсивное сознание формируется лишь через рабство, в труде, подчиненном будущей цели, поэтому опыт, структурированный дискурсивностью, не может быть суверенным по определению. То, что подчиненное проекту всегда переводится в рабский модус. Мудрец не может не подчинить опыт смерти «цели Мудрости, предполагающей завершенность дискурса» [Батай 1994, с. 257]. Батай пишет, что мудрость могла бы быть суверенностью, если бы сам процесс отыскания мудрости был суверенным. Но этот поиск подчинен

¹⁶ В одной из своих статей С.Н. Зенкин обращает внимание на господствующую функцию батаевского внутреннего опыта – функцию компенсации человеческого стремления к самозавершению в качестве проекта, направленного в будущее. В этом смысле внутренний опыт – это «особый механизм самоликвидации, уничтожения самого опыта, не позволяющий ему спуститься до эссенциальной полноты» [Зенкин 2011, с. 61].

¹⁷ Ключевая особенность подхода Батая к этой проблеме состоит в том, что это различие – между рабом и господином – переводится из сферы внешнего, политического, социального в сферу «внутреннего». Из-за чего нет возможности сделать единократный переход через определенную черту или ограничение с опорой на «внешний», «объективный» источник: «...на самом деле суверенность никогда не бывает объективной, она, напротив, обозначает глубинную субъективность» [Батай 2006, с. 342].

только тотальному проекту мудрости. Таким образом, Кожев лишь мнимо приходит к подлинной суверенности, так как его отрицание раба так или иначе сохраняет его в себе. С точки зрения Батая переход от количественной прибавки в рабском знании к новому качеству суверенного бессмыслия никак не следует из системы абсолютного знания. Иными словами, для Батая является абсурдным тезис о том, что пребывание в постоянном рабстве в настоящем ради цели стать господином в будущем может однажды достигнуть этого будущего, то есть подлинной суверенности. Такая суверенность будет для мудреца не свободным экстазом, но «тяжким грузом» [Батай 1994, с. 257]:

Я считаю, что мы порабощены знанием, что рабство фундаментально для любого знания, принятия такого образа жизни, при котором каждый момент имеет смысл только ввиду другого или других моментов, которые последуют [Bataille 1986, p. 86] (перевод наш. – А. К.).

Активное негативирующее действие у Батая, как и у Кожева, всегда предшествует познанию, и в этом заключается еще одна причина, почему пассивный субъект конца истории навсегда лишается способности к познанию. Поэтому, когда знание становится конечной целью человеческого существования, оно вытесняет и в конечном счете уничтожает само начало движения человека, коим является незнание. Знание есть лишь средство¹⁸, потому оно и является уделом раба, за пределами которого человек продолжает стремиться к неизвестному, к неизвестному внутри самого себя, к зияющему ничто, которым обусловлена и организована сама возможность специфически человеческого рассудка.

Можно сказать, что в вопросе свободы субъекта Батай идет значительно дальше Кожева. Предлагая свой атеистический проект, Кожев полагал, что смог отыскать путь избавления от подчиненного состояния раба к статусу мудреца, ставшего смертным Богом. Тем самым Кожев полагал, что борется против несвободы, в то время как для Батая его жест привел к ровно противоположному результату. С точки зрения Батая, проблема философии Гегеля и Кожева состоит не в отсутствии свободы, но, напротив, в том, что ее оказывается слишком много¹⁹. В этом смысле Декарт, Гегель, Кожев оказываются

¹⁸ Область познанного является необходимым условием наличия области неизвестного в той же степени, в какой наличие реальной границы является необходимостью самой возможности трансгрессии.

¹⁹ «Краткое комическое резюме. – Воображаю себе, что Гегель дошел до крайности. Он был еще молод и подумал, что сходит с ума. Воображаю себе даже, что он разрабатывал систему, чтобы избежать этого (несомненно, что любой вид завоевания есть дело рук человека, бегущего от угрозы). Заканчивая,

теми мыслителями, разум которых – как и разум каждого конечного существа – неспособен вынести груза тотальной свободы случайного «Я», ничто, которое волей ничем не обусловленной удачей на какое-то время становится бытием, лишь с той целью, чтобы вновь вернуться к небытию. Для того чтобы преодолеть эту трагическую свободу, Декарт прибегает к Богу, Гегель – к системе и Абсолютному духу, а Кожев – к абсолютной мудрости атеиста, чтобы наделить субъекта опорой в виде разума и, наконец, телеологией. Все это дает успокоение человеку во время его пребывания в мире. Но Батай – это философ, который не хочет успокоения, он ищет бездны, безосновности, случайности. Как и всякий мыслитель, он готов посвящать свою жизнь неустанному познанию, но лишь на время, и лишь затем, чтобы в конечном счете знание обрушилось падением в бездну неизвестного опыта. Потому что, когда раб и господин вступают в первую борьбу, они вступают в борьбу не за объект, а за самого себя. Человеку свойственно желание бороться за самого себя, вопрошать к себе, к собственной негативности, а не к позитивному объекту, вглядываться в бездну, а не стремиться к полноте обладания сущим.

Заключение

В нашей статье мы рассмотрели примеры интерпретации диалектики раба и господина двумя авторами – Александром Кожевым и Жоржем Батаем. Оба автора пытаются при помощи этого инструмента дать свой ответ о смысле и назначении человеческого существования, его возможном идеале. Однако тезисы двух авторов расходятся.

Кожев видит конечное торжество истины на стороне раба, который должен сам стать в конце истории «смертным богом», присвоив все атрибуты Бога христианского, кроме бессмертия. Его негативная антропология демонстрирует рождение самосознания из желания признания, но при этом испытывает эпистемологические трудности с фигурой совершенного человека (мудреца), потому что всезнание несовместимо с самосознанием. Последнее оказывается разрывом, за-

Гегель доходит до удовлетворения, поворачивается спиной к крайности. Терзание умирает в нем. Если ищешь спасения, это еще ничего, но, если продолжаешь жить, нельзя быть уверенным, следует продолжать терзаться. Гегель при жизни выиграл спасение, но убил терзание, искалечил себя. От него осталось только топориче, современный человек. Но перед тем как искалечить себя, он, несомненно, дошел до крайности, познал терзание: память возвращает его к замеченной бездне – с тем, чтобы уничтожить ее. Система есть уничтожение» (цит. по: *Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века.* СПб.: Мифрил, 1994. С. 138).

зором между бытием и мыслью. Эти трудности не получают разрешения в его философском проекте.

Батай отказывается от самой диалектики раба через господина в пользу понятия суверенности. Самосознание, зараженное дискурсивностью, предполагает отчужденность в будущее, раб жертвует настоящим ради проекта будущего. Однако «операция суверенности» раскрывает истину человеческого существования во внедискурсивном. Можно было бы сказать, что суверен Батая по-кожевски «мыслит там, где не есть, и есть там, где не мыслит» [Кожев 2006, с. 48]. Он предпочитает верность бытийной истине рабству разумного. Самосознание может быть только рабским. Однако суверен в своей трате не растворяется, не теряет субъективность, он лишь присутствует *hic et nunc* и смотрит смерти в лицо.

Тезис нашей статьи опирается на представленное исследование и заключается в том, что самосознание невозможно с полнотой знания и его абсолютом. Незнание или неполное самопознание – это причина и условие существования инстанции «Я», разумности. Кроме того, субъект оказывается всегда-уже расщеплен даже в своем интимном феноменологическом опыте. Наш тезис имеет свои границы, так как предлагает ответить на эпистемологические проблемы самосознания исходя из концептуальной схемы представителей французского неогегельянства. Однако, на наш взгляд, приведенные аргументы дают оригинальную интерпретацию поставленной проблемы. В результате нашего исследования мы находим в философских проектах рассматриваемых авторов тезис о том, что самосознание, инстанция «Я» или разумность возможны только благодаря эпистемологическому зазору между бытием и мышлением.

Литература

- Батай 1994 – *Батай Ж.* Избранные тексты // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 223–269.
- Батай 2006 – *Батай Ж.* Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
- Вайзер 2013 – *Вайзер Т.В.* Воображая интерсубъективность в трансгрессивном сообществе Ж. Батая // *Артикульт.* 2013. № 2 (10). С. 63–74.
- Геруланос 2012 – *Геруланос С.* Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» // *Новое литературное обозрение.* 2012. № 4. С. 76–90.
- Деррида 2000 – *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. 432 с.

- Евстопов 2011 – *Евстопов М.Н.* Жорж Батай: опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 344. С. 50–56 [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zhorzh-bataj-opyt-bytiya-kak-kritika-ontologii> (дата обращения 05.11.2022).
- Зенкин 2011 – *Зенкин С.Н.* Жорж Батай: мистицизм без Бога // *Arbor mundi*. 2011. № 18. С. 51–63.
- Кожев 2003 – *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
- Кожев 2006 – *Кожев А.* Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. 512 с.
- Кожев 2021 – *Кожев А.* София, Философия и феноменология. М.: Праксис, 2021. 158 с.
- Курилович 2019а – *Курилович И.С.* Мышление бесконечного как эпистемологическая проблема философской системы А. Кожева // *Философский журнал*. 2019. Т. 12. № 3. С. 33–47.
- Курилович 2019б – *Курилович И.С.* Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля–Гуссерля–Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. 224 с.
- Олье 2004 – *Олье Д.* Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. 588 с.
- Руткевич 2001 – *Руткевич А.М.* Немецкая философия во Франции: Койре о Гегеле // *История философии*. 2001. № 8. С. 3–28.
- Сартр 2011 – *Сартр Ж.П.* Трансценденция эго. набросок феноменологического описания. М.: Модерн, 2011. 160 с.
- Тимофеева 2017 – *Тимофеева О.* Безработная животность // Тимофеева О.В. История животных. М.: НЛО, 2017. 208 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/T/timofeeva-oksana/istoriya-zhivotnih/9> (дата обращения 19.11.2022).
- Ямпольская 2011 – *Ямпольская А.* Эмманюэль Левинас. Философия и биография. Киев: Дух і літера, 2011. 376 с.
- Bataille 1986 – *Bataille G., Michelson A.* Un-Knowing and Rebellion // *October*. 1986. Vol. 36. P. 86–88.
- Borch-Jacobsen 1987 – *Borch-Jacobsen M.* The Laughter of Being // *MLN*. 1987. Vol. 102. № 4. P. 737–760.
- Kojève 1993 – *Kojève A.* Note sur Hegel et Heidegger // *Rue Descartes*. 1993. № 7. Logiques de l'éthique (Juin 1993). P. 35–46.
- Kojève 2016 – *Kojève A.* Hegel et Freud: essai d'une confrontation interprétative // *La Cause du Désir*. 2016. Vol. 93. № 2. P. 153–160.
- Rabaté 2012 – *Rabaté J.-M.* Bataille, Beckett, Blanchot: From the Impossible to the Unknowing // *Journal of Beckett Studies*. 2012. Vol. 21. № 1. P. 56–64.

УДК 141.45
ББК 86.7

М.Д. Голубов

Субъект атеистической философии Александра Кожева

Статья посвящена проблеме субъективности в перспективе атеистической философии Александра Кожева. Статья состоит из двух частей, в первой из которых будет рассмотрен проект атеистической философии Кожева, его основные цели и тезисы, а во второй – проект негативной антропологии, который, развиваясь параллельно, вступает в некоторых аспектах в противоречие с теорией атеизма. В первой части нами будет проанализирован идеал мудреца-богочеловека, появляющегося в конце Истории и олицетворяющего собой идеал свободного существа. Мы продемонстрируем каким образом Кожев проводит феноменологический анализ «основной атеистической интуиции» и обосновывает атеизм не как простое отрицание божественного, а как гегелевское снятие, которое подразумевает присвоение трансцендентального и божественного самому человеку. Во второй части статьи проект атеистической философии будет помещен в более общий контекст негативной антропологии Кожева, которая, развиваясь параллельно проекту атеизма, дает теоретический фундамент для обоснования сущности человека или самосознания как субъекта желания, а не разума. Негативная антропология Кожева, опираясь на феноменологию, сближающую Гегеля и Хайдеггера, дает основание для следующих практических выводов Кожева относительно Истории. Используя гегелевскую диалектику Раба и Господина, мы покажем, что необходимым условием самосознания является отчуждение от своего желания, которое создает эпистемологическую асимметрию: Рабу принадлежит знание, а Господину – истина. Исходя из выводов негативной антропологии, частью которой является диалектика Раба и Господина, в статье ставится под вопрос статус мудреца-богочеловека как свободного существа.

Ключевые слова: субъект, атеизм, негативная антропология, История, самосознание, желание, свобода

Статья посвящена проблеме *субъекта* атеистической философии Александра Кожева. Слово «субъект» неслучайно является центральным в названии. Оно позволяет поставить акцент и должным образом

© Голубов М.Д., 2023

В данной научной работе использованы результаты проекта № 73 «Развитие трансцендентализма в русской мысли: от классической к советской моделям описания», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2022 г.

сузить интересующую нас перспективу: позиционирование Кожевым его философии как атеистической становится возможным только благодаря центральной ее фигуре – человеческому субъекту.

Этот субъект обладает специфическим способом существования, радикально отличным от существования наличных вещей. Атеизм, к которому из всех существ оказывается способен один только человек благодаря уникальной способности (само)сознания, позволяет Кожеву дать ответ на вопрос об идеале человека, достигнушем в конце в диалектической истории абсолютной сознательности, к формированию которой и была призвана вся философия с самого начала¹. Для гарантии истинности своего знания атеисту не нужен трансцендентный Бог, над ним нет господина вовсе: он присваивает всю трансценденцию себе и становится *богочеловеком* – главной фигурой атеистической религии Кожева, – который обладает абсолютным знанием. Поэтому проблема атеизма для Кожева – это не только и не столько вопрос профессиональной принадлежности, но, в первую очередь, это проблема *экзистирования субъекта в качестве атеиста*. Кожеву приходится разработать свою собственную теорию субъектности, чтобы обосновать почему открытая в *Existenzphilosophie* значимость человеческой конечности неизбежно ведет субъекта к атеизму.

При этом было бы преувеличением сказать, что такой подход к теории субъекта был Кожевым полностью заимствован из тех философских проектов, под влиянием которых он находился (Хайдеггер) или которые он даже непосредственно комментировал (Гегель). Однако в то же время для выражения своих идей Кожев чаще пользуется чужими концептами: вкладывая свои идеи в уста персонажа Будды, вчитывая антропоцентризм в ранний текст Гегеля или развивая теорию атеистической религии при помощи хайдеггеровских экзистенциалов.

Наш исследовательский тезис, который мы отстаиваем в этой статье, заключается в том, что атеистический субъект, которого Александр Кожев описывает в своем тексте 1931 г. «Атеизм», задумывавшемся изначально в качестве предварительного наброска его так и не написанного *magnum opus*, должен быть рассмотрен через призму дальнейшего «перевода» философии Кожева на язык Гегеля, то есть через призму диалектики Раба и Господина. Эта оптика создает эпистемические трудности для богочеловека-атеиста Кожева, так как абсолютное знание должно быть достигнуто тем, чье самосознание только и становится возможным благодаря отчужденности от знания о себе.

¹ Сократическое «познай самого себя» как главный девиз философии, чрезвычайно прочно связывающий ее с практическим интересом: философия в первую очередь отвечает этике, а не метафизике. Схожее сближение онтологии и этики мы находим и у повлиявшего на Кожева Хайдеггера.

В нашей статье мы постараемся представить проект атеистической философии Кожева и показать какие цели он преследует. Во второй части статьи мы перейдем к вопросу негативной антропологии, которая лежит в основе теории субъекта Кожева, и рассмотрим трудности, которые создает его атеистической философии фундаментальное отчуждение, присущее самосознанию как таковому.

«Атеизм» – набросок будущего произведения, призванный стать главным трудом Кожева, – интересен в первую очередь тем, что он ставит своей задачей не критику доказательства бытия Бога, что было бы, безусловно, большой пошлостью, ведь подобной критике уже на тот момент был не один век. Напротив, его задача – показать, как возможны два полярных способа существования, тонуса или расположенности: атеистический и теистический. Для этого Кожев демонстрирует феноменологический анализ проблемы в духе экзистенциальной аналитики Хайдеггера. Основная атеистическая интуиция, по Кожеву, состоит в том, что человек в самосознании дан самому себе как «ничто», как «человек в мире», который принципиально отличается от ничто, от чуждости образа «человека вне мира», собственной неданности, которая дана его сознанию как факт собственной смертности.

Центральная проблема, сформулированная Кожевным в самом начале своего magnum opus, на которую последний призван ответить, – возможность существования «атеистической религии». На первый взгляд кажется, что само словосочетание парадоксально, ведь религия и атеизм – вещи невозможные. Но, по мнению Кожева, это мнимое противоречие, потому как существование буддизма само по себе доказывает возможность существования такой религии, если последнюю мы будем понимать достаточно широко, а атеизм – не как игнорирование религиозного вопроса, но более узким образом, как отрицание Бога. Таким образом, его произведение посвящено «основной атеистической интуиции» и представляет собой не спор о существовании Бога, несмотря на броское название, но феноменологический анализ двух разных способов человеческого экзистирования: атеистического и теистического.

Но что понимается под атеизмом как таковым? Атеизм для Кожева, как уже было сказано выше, это «отрицание Бога». Но какое это отрицание? Отрицая существование Бога в качестве некоей вещи «в мире», мы тем самым ни разу не поколеблем учения большинства религий, тем более тех, которые относятся к авраамическим, так как очевидно, что для религии божественное трансцендентно миру и недоступно в привычном для нас эмпирическом мире. Более того, если последовательно упорствовать в учении о трансцендентности Бога по отношению к миру, как это делает апофатическая теология, то мы неизбежно придем к выводу о том, что об этом сверхсущем нельзя даже высказать никакого утвердительного суждения, а сама его природа

доступна только для мистического экстаза. Однако для Кожева важно, что даже с учетом всех этих оговорок позиция, которую он называет теистической, настаивает на существовании некоего «нечто» вне мира: для теизма принципиально, что Бог, пускай он и радикально несхватываем ни одной рациональной процедурой, все же отличается от абсолютного отсутствия «ничто», он в каком-то смысле все-таки существует, даже если сам предикат существования ему приписать нельзя². Позиция атеиста, следовательно, совершенно противоположна: для него существует только он сам как нечто и мир вокруг него, а вне и помимо этого нет больше ничего, все остальное – «ничто»: «для атеиста вне мира – ничто, “ничто” не с большой, а с самой маленькой, лучше всего – если бы это было возможно – с никакой буквы, – nichts, weniger als nichts» [Кожев 2006, с. 148].

При этом следует различать два разных понимания атеиста: того, кто не ставит религиозный вопрос в принципе, и того, кто его ставит, но отвечает на него отрицательно. Первую позицию Кожев называет «наивным атеизмом», так как существование божественного здесь отрицается не осознанно и последовательно, а просто потому, что этот вопрос даже не был всерьез поставлен. С этой точки зрения камень, неспособный к дискурсивному вопрошанию, или недалекий человек, неспособный осознанно задаться вопросом о существовании Бога, занимают одинаковую позицию наивного атеизма. Ни один из них, несмотря на явную качественную разницу, не ставит вопроса об абсолюте, коим является Бог, способный ответить на все вопросы о мире и о существующих в нем людях и предметах. Поэтому такой «наивный атеист» неспособен стремиться к мудрости, которая, согласно более позднему труду Кожева, является способностью «уметь ответить на все вопросы, которые могут нам задать и которые мы сами можем себе задать относительно нашей жизни и наших действий» [Кожев 2021, с. 43]. По этой причине позиция «наивного атеиста» является логическим этапом, предшествующим теисту. Подлинный атеизм, который интересует Кожева, является своего рода «снятием» противоречия между «наивным атеистом» и теистом, так как требует еще одного логического такта, учитывающего позицию теиста, но отрицающего ее; даже в своей этимологии а-теист всегда сохраняет связь с тем, кто ему логически предшествует:

В целом позиция атеиста лишена непосредственности – атеист уже по одному только именованию вторичен. Атеист – тот, кто, услышав от теиста, что ничто принимают за нечто, реагирует на это своим утверждением, что ничто – это ничто и ничего больше [Курилович 2019, с. 139].

² Как показывает Платон в первой гипотезе «Парменида», о настоящем Едином нельзя даже сказать, что оно есть, ведь это уже подразумевало бы его двойственность, Единое должно было бы для этого сразу и быть единым, и существовать.

Таким образом, отрицание, которое производит атеист, структурно схоже с гегелевским *Aufhebung*: атеист отрицает абсолют в лице Бога не в качестве паразита, способного предложить лишь негативную программу отрицания чужих ценностей – Кожев читал Ницше и прекрасно знал, к чему ведет программа, построенная на реактивности и рессентиментном отрицании чужой силы, – но в качестве того, кто, отрицая Бога, тем самым утверждает свое собственное существование, переписывая отчужденный в область трансцендентного абсолют. Вместо того чтобы утверждать абсолютное знание по ту сторону мира, Кожев, напротив, утверждает «...идеал человека (философа), живущего полной жизнью и данного самому себе как атеист» [Кожев 2006, с. 174].

Такого рода атеизм напоминает, с одной стороны, известную аргументацию Фейербаха из «Сущности христианства», а с другой – большую традицию философии, построенную вокруг фигуры (постисторического) сверхчеловека, представленную такими важными для Кожева авторами, как Ницше или Соловьев. Атеизм Кожева, который в последствии добавит к своей аргументации с явно прослеживающимися хайдеггерианскими мотивами еще и гегелевский телеологизм истории, опирается, как было сказано выше, на идеал человека, который только должен явиться. Это подразумевает, что в своей истории человек качественно меняется, а потому мы вправе задаться вопросом о том, от чего и к чему мы собираемся в этом атеистическом проекте прийти?

Американский исследователь Стефанос Геруланос пишет в своей книге «Атеизм, который не является гуманистическим»:

Теантропия становится целью истории, результатом исторического возвращения Человека к самосознанию. Богочеловек идеален в познании самого себя и своей конечности, у него достаточно сил, чтобы приблизить конец истории, и – осененный мудростью – он признает этот конец [Геруланос, 2012].

Богочеловек идеален в познании самого себя, это означает, что он обладает абсолютным знанием. Произведение «Атеизм» исходит из феноменологического анализа «основной атеистической интуиции», но делает это как бы «изнутри» ситуации «человека в мире». Человеческое самосознание рассматривается здесь как данность факта:

Если «разница» [между бытием и ничто] есть сознание бытия, то данность «разницы» есть сознание этого сознания, т. е. самосознание. А так как сознание «человека в мире» есть тем самым его сознание себя, т. е. самосознание, то становится понятно, почему наличие «разницы» только *idealiter* отделимо от ее данности себя. «Человек в мире» дан себе «снаружи» в самосознании, а в самосознании он дан себе как свободный, или, вернее, самосознание и есть свобода [Кожев 2006, с. 174].

Человек в самосознании дан себе как свободный, или, вернее, самосознание и есть свобода³. Как Кожев приходит к такому выводу? Основания Кожева уходят корнями в его раннее увлечение восточной философией, из которой черпает свое основание его онтология субъекта, которую Стефанос Геруланос предлагает условно называть «негативной антропологией». Еще в самых ранних своих произведениях, например в «Декарте и Будде», Кожев описывает сущность человека не через позитивный атрибут того, что присуще человеку по природе (как было бы, скажи мы, например, что человек по природе разумен), а как действие или негативность. Человек – это не разум. Человек – это негативирующее ничто, действие по преобразованию мира и самого себя. Кожев описывает человека в духе антиэссенциализма, и, кажется, к его теории вполне применимы слова Сартра о том, что человек – это проект.

Свобода появляется благодаря тому, что, с одной стороны, человек осознает свою конечность и ограниченность, а с другой стороны, вся его природа состоит в том, чтобы преодолевать свою собственную природу как налично-данное. Однако в цитате, приведенной выше, для нас важны два момента.

Во-первых, самосознание здесь рассматривается как данность, происхождение которой не ставится под вопрос, а во-вторых, звучит тезис о том, что человек в самосознании дан себе как свободный, из чего Кожев заключает, что самосознание и есть свобода.

³ Абсолютное самопознание, которое развивается Кожевным на основе гегелевской философии и его истории, развитием которой становится присвоение ранее отчужденного признания Другим, и спор между атеистической и теистической философией являются двумя параллельными темами для Кожева. Например, на параллельное присутствие обеих тем в тексте Кожева указывает в предисловии к работе «София, Философия и феноменология» А. Руткевич: «Другой важной темой там является соотношение теистической и атеистической философской мысли. Философия начинается с максимы: “Познай самого себя”. Познание мира невозможно без самопознания и самознания» [Кожев 2021, с. 26].

Кроме того, параллелизм двух тем, обе из которых сосредоточены на осознании человеком своей смертности, заключается еще и в том, что интуиция о «ничто», упоминаемая Кожевным в «Атеизме», впоследствии появляется и в его интерпретации «Феноменологии духа»:

...если слушателям знаменитого курса позиция лектора на этот счет была не слишком ясна, кроме того, что представленный им Гегель был атеистом, то нам доступны размышления Кожева, которые он оставил в своей рукописи «Атеизм», на тот момент неопубликованной. В ней очевиден интуитивный характер «ничто», который философ вкладывает в основания собственных философских взглядов. Именно это «ничто» Кожев переносит из попытки построения своей философской системы (а именно таким видел себе «Атеизм» Кожев) в интерпретацию движения опыта сознания из гегелевской «Феноменологии духа» [Курилович 2015, с. 60].

К критике второго положения мы вернемся чуть ниже, а пока остановимся на первом. Дело в том, что для того чтобы сказать, *что* есть самосознание по своей природе и как оно устроено, нужно проделать предварительную работу и сказать, откуда происходит самосознание. Отметим, что это замечание принадлежит не нам, а самому Кожеву, он приводит его в своей критике субъекта непосредственного самосознания у Декарта в более поздней работе 1942 г. «София, философия, феноменология»:

Иначе говоря, он [Декарт] не только не ответил на вопрос о том, что такое, что такое это «я», о котором он говорит, что оно сомневается и мыслит, но он даже и не поставил себе этого вопроса. Он не спросил себя, почему он не только знает, что он мыслит, но и знает, что он мыслит; он поставил себе вопрос о том, почему он не только «сознание», но и «самосознание», не только «мысль», но и «я» и почему его Я мыслит. И тем самым он ясно показывает, что его «мудрость» еще не достигнута, несмотря на свои несомненные философские заслуги: его вопросы-ответы – не все возможные вопросы-ответы. Этот несомненный пробел в философии Декарта был впервые ясно осознан Гегелем, который начал свою философию именно с вопроса о том, откуда берется это декартовское мыслящее Я и почему оно мыслит, но этот пробел дает себя чувствовать уже для самого Декарта, искажая весь ход его дальнейшего философствования [Кожев 2021, с. 69].

Таким образом, Кожев начинает интерпретировать генезис самосознания через диалектику Раба и Господина, так как ее движущим элементом является то, что присуще человеческой природе *par excellence*: негативирующее отрицание. Именно благодаря хитрой диалектике этого отрицания и рождается впервые самосознание, способное опосредовать само себя в мысли. Выше мы говорили о том, что конец Истории подразумевает качественное развитие субъекта, которому суждено впоследствии стать Богочеловеком. И раз мы говорим о диалектике Раба и Господина, то резонно предположить, что диалектическая История – это история Раба и становления его самосознания.

И вот тут мы уже можем вернуться к озвученному выше выводу Кожева о том, что самосознание есть свобода по факту отрицания своей природы, и задать следующий вопрос: можем ли мы сказать о самосознании Раба как о свободном самосознании?

Вспомним, с чего начинается диалектика Раба с Господином. Она начинается с первичной и учреждающей асимметрии между выбором, который совершают Господин и Раб. Асимметрия их позиций может быть сформулирована при помощи лаконичного вопроса о выборе между свободой и жизнью? Именно этот вопрос встает пе-

ред двумя участниками борьбы за чистый престиж. Выбирая свободу, Господин идет в борьбе до конца, будучи способным поставить на кон даже собственную жизнь. Рабу тоже открывается перспектива свободы, однако он быстро замечает, что единственная доступная ему свобода – это смерть. И на нее он пойти не готов. Этот вопрос – свобода или жизнь? – при внимательном рассмотрении оказывается куда хитрей, чем может показаться на первый взгляд. Внешне выглядит так, будто бы нам предлагают два равных и независимых исхода: либо одно, либо другое, как если бы речь шла о выборе между кофе и чаем. На самом же деле отличие от обычной дизъюнкции здесь в том, что выбор поставлен негативным образом: перед Рабом стоит выбор не что приобрести, как в случае с чаем и кофе, а что потерять. Выбирая потерять свободу, Раб остается жить, но мы могли бы спросить, что это за жизнь без свободы, и, с другой стороны, выбирая потерять жизнь, Раб приходит к неутешительному выводу, что единственной свободой для него остается свобода умереть. Таким образом, в этом хитром вопросе нельзя выбрать потерять что-то одно, оставив второе невредимым. Жизнь, которую Раб сохраняет, остается принципиально покалеченной.

Потеря Рабом своей свободы в пользу Господина позволяет объяснить структуру специфического процесса, называемого отчуждением. Это отчуждение заключается в том, что Раб, потеряв свою свободу распоряжаться собой, становится зависим от своего Господина и выполняет его волю. От чего отчуждается Раб? От самого существенного, что в нем есть, от того, что составляет само его существо в качестве человека – он отчуждается от своего желания в пользу Другого. Если человек, по Кожеву, есть прежде всего действие, то иметь причину своего действия в Другом означает для Раба быть отчужденным в своем самосознании от своего существа, а значит и от своей истины.

Именно это отчуждение и порождает асимметрию, о которой мы говорили выше. Господин и Раб – это не только социальная иерархия, это еще и феноменологическая асимметрия.

Итак, на стороне Господина – истина (положения Раба), а на стороне Раба – знание, добытое им в результате труда, в том числе знание о самом себе. Господин неспособен на дальнейшее развитие и преодоление своей природы, поэтому мы оставим его фигуру в стороне, то, что нас действительно интересует, так это позиция Раба.

Знание Раба не подвешено в воздухе, оно тоже обеспечено истиной, только обещание последней гарантирует относительную достоверность его знания о самом себе, достоверность его самосознания. Но истина самого Раба – истина его положения, которое он учреждает своим трудом, своей деятельностью, – эта истина знанием, которое ему доступно, не покрывается. Между его знанием о самом себе, которое всегда опосредованно Другим в лице Господина, и его реальным

положением, тем, чем он является на самом деле, – есть неустранимый эпистемологический зазор, который постепенно устраняется с ходом Истории. Именно здесь есть качественная прибавка, которая изменяется по ходу Истории. Именно так и происходит развитие Истории: от наименьшего совпадения знания и истины до полного совпадения в конце Истории, когда Раб становится самождественным и исчезает в качестве исторического человека. Это же развитие совпадает с постепенной апроприацией Рабом признания со стороны Другого. В начале Истории Господин его не признает вовсе, потому что Раб еще ничего из себя не представляет, у него нет чувства достоинства, он согласен на все, чтобы выжить. Знание Раба о самом себе зависит от того, кем он себя признает во взгляде Другого.

Это рассуждение об асимметрии между позицией Раба и позицией Господина необходимо нам, чтобы продемонстрировать то первичное расщепление, которое относит на сторону Раба знание, а на сторону Господина – истину. Асимметрия заключается еще и в том, что в приращении знания в случае Раба можно упорствовать, чтобы попытаться этот зазор нивелировать, позиция Раба продуктивна, в то время как Господин, обладая изначально истиной, оказывается так и неспособен к полноценному самосознанию, ведь в приращении знания у него нет никакого резона.

Таким образом, мы соглашаемся, что самосознание Раба изначально покалечено, неполноценно, расщеплено благодаря отчуждению, которое он претерпевает в ходе поражения в борьбе за чистый престиж. И эта неполноценность не может быть понята как простая ошибка, заблуждение или неправильный исход. Напротив, эта неполноценность структурно необходима для его самосознания, она неустранима им до момента конца человеческой Истории. Между бытием и мышлением Раба нет совпадения, Раб не является парменидовской сферой, отрицающей существование ничто. Напротив, онтологически Раб, как деятельное существо, и является самим этим ничто, дырой желая, утверждающим себя через преобразование налично-данного.

Со стороны может показаться, будто наш аргумент был вчитан в тексты Кожева или что для своей аргументации мы взяли какие-то частные отрывки, не отражающие суть его проекта. Однако описанное выше самонесовпадение индивида, который, таким образом, теряет право называться индивидом, Кожев декларирует уже в раннем тексте «Декарт и Будда», где он, в пику картезианскому когито, отождествляющему субъекта мышления и субъекта существования, провозглашает логическое отрицание конъюнкции «мыслью и существою»: по всем законам логики когито превращается в «или не мыслью, или не существою»: там, где Раб себя осознает, он не есть, там же, где он есть, он себя не осознает.

Вернемся к цитате из «Атеизма». Кожев пишет, что человек дан себе в самосознании как свободный, или, вернее, самосознание и есть свобода. Однако из того факта, что Раб дан себе как свободный в своем самосознании, еще не следует, что самосознание и есть свобода. Ведь почему, в конце концов, не сказать, что его данность себе как свободного, это всего лишь иллюзия или абстрактная свобода в мысли, в то время как от своего желания, а значит и от своего существа, он все еще оказывается фундаментально отчужден. Действительно, если мы признаем, что самосознание возможно только путем опосредования через Другого, то приходится признать, что самосознание исторического человека и свобода принципиально несовместимы. С другой стороны, конец истории, подразумевающий полное самосовпадение, и человек – тоже несовместимы: как мы говорили вначале, для нас является большим вопросом, каким существом будет постисторический человек, которого человеком мы называем не совсем справедливо.

Подводя итог нашему рассуждению, имплицитное противоречие в текстах Кожева позволяет увидеть тонкую грань, отделяющую феноменологию, основанную на сближении Гегеля и Хайдеггера, от тех далекоидущих следствий в отношении самосознания, к которым придет в дальнейшем французская философия в рецепции так называемых философов подозрения – Маркса, Ницше и Фрейда, которые, опираясь на схожую эпистемологию, ставят под вопрос свободу самосознания и его разум. Разработки Кожева нам представляются лежащими на пересечении этих двух эпох.

Литература

- Геруланос 2012 – *Геруланос С.* Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» // Новое литературное обозрение. 2012. Т. 116. № 4. С. 76–90. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/4/aleksandr-kozhev-proishozhdenie-antigumanizma-ili-konecz-istorii.html> (дата обращения 14.05.2022).
- Кожев 2006 – *Кожев А.* Атеизм и другие работы. М.: Практис, 2006. 512 с.
- Кожев 2021 – *Кожев А.* София, Философия и феноменология. М.: Практис, 2021. 158 с.
- Курилович 2015 – *Курилович И.С.* Интерпретации «опыта сознания» во французском неогегельянстве. Статья вторая. Александр Кожев и Жан Ипполит // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2015. № 5 (148). С. 57–68.
- Курилович 2019 – *Курилович И.С.* Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля–Гуссерля–Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. 224 с.

А.А. Бардашев

Субъективность в философии религии Гегеля: взгляд через кенозис и теорию пластичности Катрин Малабу

В статье рассматривается понятие субъективности в философии религии Георга Гегеля. Автор основывается на работе «Будущее Гегеля» Катрин Малабу и разработанном ею концепте философской пластичности. Проведено исследование концепта пластичности, показана его применимость к «Лекциям по философии религии» Гегеля. В исследовании представлена рамка, при взгляде через которую открывается историчная природа субъективности в «Лекциях по философии религии» и три обособленных момента этой субъективности. Особый акцент сделан на связи субъективности и темпоральности. Отмечена также важность теологического понятия кенозиса для рассмотрения субъективности в Новое время.

Ключевые слова: философия религии, субъективность, историчность, теория пластичности, темпоральность, кенозис

«Лекции по философии религии» (далее – ЛФР) Георга Вильгельма Фридриха Гегеля – это обширный труд, в котором выводится картина движения духа через последовательность формообразований, представленных конкретными историческими религиями (в том виде, в котором они были известны в Германии первой половины XIX в., что, конечно, не совсем соответствует современным антропологическим и историко-религиозным данным). Понятие субъективности пронизывает ЛФР и потому мы рассмотрим их именно через призму этого понятия. В своей работе «Будущее Гегеля» (мы пользуемся авторизованным англоязычным изданием – “The Future of Hegel”, далее – FH) французская философия Катрин Малабу представляет систему гегелевской мысли как систему шагов, на которых «субъективность формирует саму себя» [Malabou 2009, p. 20]. Это формирование понимания как действие пластичности – взятого у Гегеля и развитого самой Малабу философского понятия. В данной работе действие пла-

стичности по формированию пластичности перенесены на ЛФР, что позволяет показать историчный характер субъективности у Гегеля.

О Катрин Малабу сложно сказать вкратце в силу широты ее философских интересов и большого количества написанных работ. Она начинает свой путь в философии с диссертации по Гегелю, которая позже будет издана как книга – именно эту книгу мы и рассматриваем наряду с ЛФР. Позже Малабу перейдет к рассмотрению связи современных философии и психоанализа с нейронауками, анализу работ важных философов прошлого столетия, таких как Хайдеггер и Деррида, исследованиям в области политической философии и так далее.

Тем не менее диссертация о Гегеле является ключом ко всем ее последующим работам, так как именно в ней обрисовывается важнейший концепт. Это концепт пластичности, больше всего проявляющийся у Гегеля в «Эстетике», но перенесенный Малабу в сердце его философии.

С точки зрения современного словоупотребления, Малабу выделяет три значения пластичности [Malabou 2009, p. 8]:

- 1) способность к приданию формы – как в пластической хирургии;
- 2) подверженность к изменению формы – как в пластичных искусствах, или же просто в пластилине;
- 3) способность к разрушению всякой формы – как в пластичной взрывчатке.

С точки зрения гегелевской философии выделяется еще три варианта словоупотребления [Malabou 2009, p. 9–10]:

1) пластичность в искусствах; в качестве главного пластического искусства выделяется античная статуя;

2) пластичная индивидуальность – личностная характеристика в античной Греции. Это характеристика богов и людей, показывающая, что они прошли путь саморазвития и обрели свою наилучшую форму. Таким богам и людям, воинам и философам, и устанавливаются статуи;

3) наконец, философская пластичность, заслуга в раскрытии которой принадлежит уже Малабу. По сути, это способ описания гегелевской диалектики. Малабу говорит, что «философская пластичность задает ритм, с которым разворачивается и представляется спекулятивное содержание».

В соединении этих двух точек зрения рождается мощный концепт, который, как показывают дальнейшие изыскания Малабу, потенциально применим к самым разным областям философии и науки. В ФН пластичность применяется к субстанции в ее связке с субъектом и показывает, как субстанция может формировать самое себя, а также подрывать себя, трансформируясь до неузнаваемости, чтобы обеспечить себе будущее [Malabou 2009, p. 192], – в этом и состоит один из смыслов названия.

Субъективность в рамках этого исследования следует понимать как отношение некоего субъекта к субстанции. Под влиянием пластичности субъективность разворачивается в истории, и возможно отследить три ее момента, три философских эпохи. Каждый из моментов характеризуется особенным отношением единичности, субъекта, к всеобщему, субстанции, а также своей темпоральностью, то есть отдельно взятая философская эпоха отмечена своим ходом времени, отличным от хода времени в другие эпохи.

Три модуса субъективности, соответствующие выделенным Малабу философским эпохам, соотносимы с тремя определенными моментами развития религии, которые выделяются в ЛФР. При таком соотнесении с необходимостью теряются из виду другие моменты развития религии. Однако мы не пытаемся сказать, что все, что описал Гегель, можно редуцировать к трем моментам. Важнее показать историчное движение, преобразование одной формы субъективности в другую, и эту картину при необходимости можно дополнять и другими, промежуточными, формами. По этой причине продельваемая операция не является неуместным упрощением гегелевской мысли.

Первый модус: античный. Он соотносится со вторым моментом религии духовной индивидуальности, а именно с религией красоты. Малабу в исследовании греческой субъективности опирается на раздел «Субъективный дух» третьего тома «Энциклопедии философских наук». Она показывает развитие духа на уровне субъекта как отталкивающееся от силы привычки. Привычка не только отупляет и останавливает развитие, она также является фактором, объединяющим тело и душу. В автоматизме привычки психическое переходит в телесное, эти два состояния перестают быть разделенными. Следовательно, человек к концу становится цельным носителем духа, а тело становится символом духа – своего рода пластичной скульптурой [Malabou 2009, p. 76]. По Гегелю, религия красоты, греческая религия, в общем определении есть «субъективность как сама себя определяющая сила». Эта религия «является религией человечности, то есть конкретный человек присутствует в своих богах со всем тем, что он есть». Боги и человек равны в том смысле, что и те и другие обладают одним содержанием. Будучи совершенными личностями, они в равной мере пластичны.

Из-за укорененности этого модуса в привычке, то есть в повторяемости, темпоральность этого момента циклична. Этой цикличностью задается ритм оттачивания в теле субъективного духа.

Второй модус: модерный. Соотносим с последним разделом ЛФР «Абсолютная религия». Здесь речь идет о субъективности самого Бога, причем подчеркивается смысл откровенности религии в первую очередь как, словами Гегеля, «религия, открывшая себя». В абсолютной религии Дух впервые обнаруживает самого себя. Божественная

субъективность вообще выражается в способности субъекта (в данном случае соответственно Бога) отличать себя от самого себя, быть своим собственным предметом. Одновременно этот предмет идентичен субъекту, и поэтому субъект – сам Дух. Дух есть процесс и в ходе движения он должен пройти три этапа, представ в конце как триединство. Сперва является на этой стадии как всеобщее, как абстрактная идея. Это, по Гегелю, Царство Отца, каким Бог пребывает до сотворения мира. Далее полагается инобытие Бога. Развитие Абсолютной идеи требует, чтобы это инобытие было отпущено как сущее и свободное. Это Царство Сына, и такое инобытие понимается как мир. Бытие мира стремится к снятию различия, к вступлению в отношение любви. Человек здесь отождествляется с миром, то есть с природным и конечным, противостоящим всеобщему, божественному.

Здесь следует остановиться на понятии кенозиса. Переводимый как опустошение, этот термин означает всецелое воплощение Бога в мире. Малабу подчеркивает отличие кенотического элемента в католичестве и в лютеранстве, к которому принадлежит Гегель [Malabou 2009, p. 93]. Если в католичестве «опустошается» предсущий Христу Логос и его человеческая природа воспринимается не более чем что-то внешнее, то в лютеранстве постановляется единство двух начал в фигуре Христа. В «Лекциях по философии религии» принципиальное значение имеет то, что инобытие Бога несет в себе одновременно всю полноту божественной природы. Момент смерти Христа знаменует собой подлинно религиозное в его личности, то, что отличает трагическую историю Христа-человека от внешне похожей на нее историю Сократа.

По Гегелю, кенозис понимается как отдаление, или, пользуясь гегельянскими терминами, отчуждение Бога от самого себя. Такая ситуация отчуждения немыслима для греков, и потому представляет собой абсолютно новую философскую ситуацию [Malabou 2009, p. 113]. Субъективность, которая рождается в этой ситуации, обусловлена отчуждением и стремлением Бога вернуться к себе. Темпоральность, которая этому сопутствует – это линейная темпоральность, берущая начало в рождении Сына божьего и должна закончиться в момент воссоединения Отца и Сына. Здесь вновь имеет место действие пластичности: ею описывается движение Бога от себя через другое к самому себе, постоянно предстоящему впереди. По достижении Богом самого себя, что логически происходит в момент распятия, пластичность завершает свое действие в этой эпохе, и происходит переход к новому модусу субъективности.

Третий модус: абсолютное знание. Соответствует заключительному разделу «Абсолютной религии» – «Идея в стихии общины, или Царство Духа». Читатель знакомится с эпохой, которая характеризуется сломом определенного вида времени – поэтому отдельные интер-

претаторы Гегеля говорят об этой эпохе как о «конце истории». Однако, согласно Малабу, речь идет не о сломе времени вообще, а лишь о сломе современной линейной темпоральности, о которой говорилось выше. Завершение Богом движения к самому себе открывает для него темпоральность циклическую – то есть абсолютное знание характеризуется синтезом греческой и современной темпоральностей [Malabou 2009, p. 133].

В этом случае Малабу говорит о субъективности самой субстанции. Гегель в финальной части «Абсолютной религии» говорит об общине как царстве Духа. Идея собирает индивидов в общину и предстает как их общее самосознание, а субъективность предстает как «поистине бесконечная и выступающая в себе и для себя».

Итак, мы показали путь субъективности через три момента: человек, Бог и субстанция. Вначале я сказал, что имеет смысл обсуждать субъективность в отношении субъекта к субстанции, и это действительно так. Сперва мы имеем дело с индивидуальным субъектом, имеющим значение именно в своей индивидуальности и извлеченности из всеобщего – это греческая пластическая личность. В конце мы имеем дело с общиной, то есть царством Духа, в котором субъекты объединены друг с другом и с всевышним общим самосознанием, то есть предстают как полностью субстанциальные. Средним между этими двумя моментами оказывается субъективность Бога и связанное с ней понятие кенозиса. Такая расстановка акцентов позволяет Малабу связать событие распятия с рождением современной философской эпохи, поскольку христианство становится «поворотной точкой» как для субъективности, так и для ее философского осмысления.

Литература

Malabou 2009 – *Malabou C. The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic / transl. by L. During. L.; NY.: Routledge, 2009. 343 p.*

Политическое внутри и снаружи

УДК 141.72
ББК 87.52

С.И. Порфирьева

Феминное поведение и женское тело: на пути к справедливому обществу

В статье обсуждается перспектива обращения к феминному поведению (на примере концепции М. Нуссбаум) и женской телесности (на примере работ А. Янг) как способ обнаружения несправедливости и как возможность ее преодоления. Нуссбаум видит способ достижения справедливости через культивирование расширенного сострадания и сочувствия, а также преодоления отвращения к телесности. Первое становится возможно через принятие паттерна феминного поведения; второе – через преодоление проецируемого отвращения к телам людей из стигматизированных групп. Янг обнаруживает структурную несправедливость через феноменологический анализ женской телесности, полагая, что «гендер» существует вне субъекта, но «прикреплен» к безличным структурам власти. Обе концепции ставят под вопрос само собой разумеющиеся социальные нормы угнетения, рассматривая субъекта угнетения (в частности женщину) как того, кто уже находится внутри этих норм. Следовательно, область воображаемого, или игра, таят в себе субверсивный потенциал, необходимый для преодоления социальной несправедливости на пути к справедливому обществу.

Ключевые слова: М. Нуссбаум, А. Янг, справедливость, феноменология женского тела, сочувствие, сострадание

Женское тело и женский телесный опыт занимают важное место в феминистском анализе – как в академической, так и в активистской среде. Как отмечает Е. Гольман, в большинстве современных *западных* обществе женские телесные практики относительно демократизированы [Гольман 2018, с. 130]. Однако женское тело все еще остается в маргинализованном положении по отношению к мужскому телу. Во многом причиной этого является патриархатный порядок, который – несмотря на все достижения феминистского движения – все

еще остается доминирующим в современном мире. Патриархатный порядок – это структурный и идеологический порядок, увековечивающий привилегированность маскулинности. Любая социальная система или институция может стать патриархатной. Однако, как справедливо отмечает С. Энло, ни один патриархатный порядок не является абсолютно маскулинным и не состоит только из мужчин:

Патриархатные системы столь устойчивы именно потому, что заставляли большинство женщин забывать о своем маргинальном положении и вместо этого чувствовать себя в безопасности [Enloe 2004, p. 5–6].

Более того, успешное функционирование такого порядка требует сложной концепции феминности или достаточного участия женщин в нем. Иначе говоря, маскулинное поведение нуждается в субъектах, выбирающих феминное поведение, за счет которого будет утверждаться доминирующее положение первого¹. В этой статье я предлагаю взглянуть на то, как обращение к феминному поведению и женской телесности может, во-первых, обнаружить социальную несправедливость, а во-вторых – наметить пути ее преодоления. Анализ феминного поведения будет представлен на примере работы Марты Нуссбаум «Политические эмоции»; женская телесность будет рассмотрена в рамках концепции Айрис Янг. И Янг, и Нуссбаум в своих философских построениях опираются на «Теорию справедливости» Дж. Ролза. Однако в отличие от Ролза они говорят не об уже достигших справедливости обществах, но об обществах, стремящихся к справедливости; и это приближает их концепции к реальному положению дел.

Феминный образ в проекте Марты Нуссбаум

В работе «Политические эмоции» Нуссбаум представляет довольно обширный проект, который, с одной стороны, опирается на принципы справедливого общества, описанные Ролзом, а с другой – дополняет их, особое внимание уделяя значению политических эмоций. Ее проект сосредоточен вокруг человека – его склонностей и уязвимостей. В анализе социальной несправедливости Нуссбаум прибегает не только к историческим событиям и персоналиям², но и к резуль-

¹ И как следствие утверждается бинарная оппозиция феминное – маскулинное, маргинализирующая иные идентичности.

² Прежде всего Нуссбаум интересуется историей США и Индии, поэтому главными историческими «персонажами» ее книги становятся А. Линкольн, Ф.Д. Рузвельт, М.Л. Кинг мл., Махатма Ганди, Джавахарлал Неру и Рабиндранат Тагор.

татам антропологических исследований [Nussbaum 2013, p. 137–160]. Последние дают основания полагать, что склонность к выстраиванию пагубных иерархий и дискриминации укоренена в человеческой природе, однако у нас есть все шансы преодолеть эти склонности путем культивирования расширенного сочувствия.

Любая политическая система, пишет Нуссбаум, не обходится без базовых эмоций – сострадания, страха, зависти, стыда, отвращения и любви. В зависимости от типа общества содержательно эти эмоции могут отличаться, также может отличаться объект, на который они направлены. Например, в расистском обществе отвращение направлено на тела людей, отличных от тел доминирующего большинства (примером культивирования такого отвращения являются законы Джима Кроу). В обществе, стремящемся к справедливости, отвращение будет скорее направлено на сам расизм или любые другие несправедливо дискриминирующие практики. Лейтмотивом проекта Нуссбаум становится опера «Женитьба Фигаро» Моцарта и да Понте: она несколько смещает фокус с классической интерпретации борьбы графа и Фигаро как борьбы старого и нового режимов, выводя на первый план фигуру Керубино. В ее анализе граф и Фигаро оказываются по одну сторону, олицетворяя *ancien régime* – патриархальный и маскулинный порядок, где прежде всего стоит вопрос доминирования и подчинения, стыда и чести. Р. Коннелл в работе «Гендер и власть» пишет о том, что в физическом смысле мужественность довольно комплексна: она включает в себя привычные позы и жесты, наличие определенных физических навыков, а главное – способ, которым мужественное тело предоставляется другим телам и как другие тела отвечают ему [Connell 1987, p. 84]. Однако я полагаю, что у Нуссбаум маскулинный паттерн поведения не связан с полом или гендером: поведение некоторых женщин в опере также может быть описано в этих терминах. Феминное поведение всегда остается невидимым, вынесенным за скобки (как справедливо отмечает Нуссбаум, в своих ариях Фигаро и граф поют прежде всего о себе, а затем о своем противнике, но молчат о самой Сюзанне, за любовь которой и ведется борьба³).

Керубино чужд паттерн маскулинного поведения: он ищет благо вне себя [Nussbaum 2013, p. 40]. Его *завораживает* абсолютная красота объекта его любви, его любопытство движимо этим восхищением. Для Марты Нуссбаум он становится прототипом гражданина ее проекта, стремящегося к справедливости общества. Задача такого гражданина культивировать в себе расширенное сочувствие к своим согражданам (а затем – к гражданам и других наций), сострадание и преодоление отвращения. Хотя сама Нуссбаум не делает эксплицит-

³ Подробнее о сексуальных стратегиях при утверждении мужской субъективности см.: [Ваньке 2018. С. 94–103].

ного акцента на проблеме телесности – эта проблема все же присутствует. (Ее примеры во многом иллюстрируют то, как эмоции могут культивироваться в связке с отношением одной группы людей к другой; или как эмоции могут проявляться через телесность: стыд, страх или, наоборот, – принятие и инклюзивность.) Культивирование этих эмоций требует от человека преодоления прежде всего отвращения к телу (своему телу и другому телу). На протяжении человеческой истории доминирующая группа проецировала отвращение⁴ на меньшинства, или стигматизированные группы – евреев, женщин, гомосексуалов, неприкасаемых, людей из низшего класса. Однако, как отмечает Нуссбаум, *locus classicus* проецируемого отвращения было и остается женское тело [Nussbaum 2009, p. 111]. Женское тело (в силу его потенциальной возможности быть оплодотворенным и родить ребенка) в свете *male gaze* представляется мягким, липким, текучим и дурнопахнущим. Причем такой взгляд на женское тело остается даже внутри уже стигматизированных групп. Проецированное отвращение к женскому телу становится средством выражения мужского отвращения к физическому и потенциально разлагающемуся (и, как следствие, приводит к отрицанию своего животного начала).

Нуссбаум полагает, что принятие тела другого начинается с принятия своего тела⁵. Керубино принимает свое тело, позволяя себе испытывать вожделение, переодеваться в женскую одежду и вести себя феминно, тем самым создавая пространство как для себя, так и для других. Я полагаю, что в понимании Нуссбаум феминность не терпит гомогенности, но всячески поощряет многообразие, игру и инакомыслие. Причем в ее концепции принятие феминности не означает последующее перманентное пребывание в ней: принятие (примерка) на себя феминного поведения – это способ преодоления гетеронормативной бинарности. Это в том числе способ принятия перспективы другого, что является важным элементом сострадания. Человек, испытывающий сострадание, часто полагает, что он тоже может оказаться в бед-

⁴ При этом доминирующая группа приписывает стигматизированной группе телесные качества, которыми сама бы не хотела обладать – слизистость, липкость, неприятный запах, разложение. Иными словами, доминирующая группа таким образом пытается отказаться от своей животности (то, что Франс де Вааль назвал «антроподенией»).

⁵ В колонке на “The New Republic” Марта Нуссбаум описывает свой опыт отказа от сессии во время колоноскопии: «...я как обычно отказалась от сессии и испытала огромное волнение от встречи с теми частями моего тела, которые ежедневно являются неотъемлемой частью меня, но о которых я в действительности же ничего не знаю» (см.: [Nussbaum 2014]). Мне кажется, что в этом описании Нуссбаум близка к феноменологическому анализу телесности, эксплицитно представленному Айрис Янг, о котором речь пойдет далее.

ственном положении страдающего [Nussbaum 2013, p. 144]⁶. Подход через перспективы относительно несложный, но он подводит к более комплексному элементу сострадания – тому, что Нуссбаум называет эвдемонистической мыслью. Благодаря эвдемонистическому суждению страдающий человек делает страдающего человека (или людей) важной частью своей жизни [Nussbaum 2013, p. 144–145].

С. Энло, которую я уже упоминала, пишет, что наше отсутствие любопытства к тому, как устроен мир, всегда служит чьим-то политическим целям [Enloe 2004, p. 3]. Гражданин стремящегося к справедливости общества должен испытывать любопытство или заинтересованность в чем-либо или ком-либо вне себя. Такое любопытство в том числе заставляет усомниться в само собой разумеющихся властных структурах, в которых человек себя обнаруживает⁷. Феминистская методология предлагает возможности для мышления и чувствования за пределами того, что уже известно и принято [Åhäll 2018, p. 45]. Исходя из неидеального общества с существующими гетеронормативностью и бинарной оппозицией, Нуссбаум предлагает преодолеть их посредством одного из элементов этой оппозиции (феминности) и культивирования расширенного сочувствия и сострадания. Инструментами достижения этого является искусство в самых разных его проявлениях: от стихотворений до городской архитектуры.

Женская телесность как способ преодоления структурной несправедливости

Несмотря на довольно интересный подход, предложенный Нуссбаум, необходимо отметить, что в своей работе она говорит о телесности лишь в общих чертах, хотя и подчеркивает концептуальную важность преодоления телесного отвращения в достижении справедливости. Айрис Марион Янг, коллега Нуссбаум по Чикагскому университету,

⁶ Следует отметить, что этот элемент сострадания Нуссбаум считает важным, но необходимым. С одной стороны, мысль о вероятности самому страдать так, как страдает другой, может помочь устранить социально сформированные препятствия для сострадания; с другой стороны, мы можем испытывать сострадание, например, к нечеловеческим животным. Для того чтобы чувствовать к ним сострадания, нам достаточно понимать, что причина их страдания – это что-то плохое.

⁷ Сара Ахмед, говоря о принятии феминистской оптики, делает важное замечание: «Чтобы стать феминисткой или феминистом, нужно в том числе пойти против всего мира... Феминизм сенсационен. Мы называем что-то сенсационным, когда это вызывает восторг и интерес» [Ahmed 2017, p. 19–21]. Так, феминистское любопытство очень близко к удивлению (θαυμάζειν), с которого начинается философия. И в этом смысле феминистская оптика позволяет вывернуть мир наизнанку.

известна, прежде всего, своими работами в рамках феноменологии женского тела. Однако ее исследования в области политической философии также представляют интерес. Более того, я полагаю, что ее феноменологические наработки, возможно, обогащают и дополняют наброски о роли телесности в достижении справедливого общества Нуссбаум.

Классический подход в феноменологии тела рассматривал тело как нечто универсальное, определяя женские или мужские тела как нечто идентичное или же подводя их под общий знаменатель нейтральности⁸. Янг предлагает рассматривать тело совершенно иначе. В своих ключевых работах она представила феноменологический анализ женского тела в различных состояниях, которые сопряжены с социальными нормами, регулирующими способ передвижения тела и его взаимодействия с другими объектами и субъектами в пространстве [Young 2005]. И что особенно интересно, Янг рассматривает концепцию «гендера» в феноменологической перспективе как «средство теоретизирования, скорее, структур, а не субъекта» [Young 2005, p. 22].

Тем не менее ее понимание гендера в социальных структурах⁹ парадоксально. Обладать гендерной определенностью (to be *gendered*), пишет Янг, значит обнаружить себя пассивно собранным в соответствии с уже заданными структурными отношениями. Иначе говоря, Янг полагает, что гендер занимает внешнюю позицию в отношении субъекта и буквально крепится (*fastens*) к безличным структурам власти. Она отмечает опасность превращения субъекта в безличный (даже побочный) продукт социальной структуры или политических сил. Отсюда возникает вопрос – как гендер, будучи «безличной» структурой, воплощается в конкретном теле (в частности в женском теле).

В определении отношения субъекта к миру Янг опирается на концепции М. Мерло-Понти и С. де Бовуар и, в частности, использует понятие *ситуации*. Ситуация – это определенное совпадение пространственных, исторических, социальных и других факторов среды, в которых укоренен индивид. Мерло-Понти подчеркивает, что особую значимость приобретает временная структура опыта [Мерло-Понти 1999, с. 104]¹⁰. Бовуар под «ситуацией» подразумевает, что женщина

⁸ Нейтральность в отношении биологического различия тел привела к игнорированию характеристик, свойственных женскому телу: менструация, потенциальная возможность забеременеть, родить, кормить грудью [Bartky 2009, p. 41].

⁹ Янг под социальными структурами понимает «крупномасштабные системные последствия деятельности различных институций, которые... определенным образом ограничивают людей, одновременно давая возможности другим» [Young 2005, p. 20].

¹⁰ Вслед за Мерло-Понти Янг пишет, что «это обычная целенаправленная ориентация тела [в пространстве. – примеч. С. П.] на окружающие вещи, изначально определяющая отношение субъекта к его миру» [Young 2005, p. 30].

обнаруживает себя в заданных обстоятельствах, которые принуждают ее соответствовать установленным нормам (ср., например, [Young 2005, p. 25])¹¹. Янг дополняет эти определения, утверждая, что у человека есть онтологическая свобода конструировать себя в отношении к этой заданности. У человека «есть определенные проекты, задачи, которые необходимо завершить, способы выражения себя, которые оставляют его след в мире, трансформируя окружение и отношения» [Young 2005, p. 415].

Разрешение вышеозначенного парадокса было предложено Бонни Манн. Она определяет гендер как эстетическое отношение¹² субъекта к миру (к социальным структурам) [Mann 2009, p. 82]. Это отношение играет ключевую роль в том, как мы воспринимаем окружающие нас объекты и субъекты, и в том, как мы определяем себя. Хотя сама Янг не писала об этом отношении, ее описание женского опыта раскрывает область воображаемого, которая является «местом встречи» нашего проживаемого гендера и гендера в более широком социальном и политическом смысле. Понятие «воображаемого» использовалось и в экзистенциальной традиции (как способность человека жить с надеждой на будущее, которого еще не существует), так и в психоаналитической традиции (сила образа индивидуума в отражении или в глазах других, которая позволяет ему вообразить себя как единственное и единое «я»). Но воображаемое также можно понять в более широком смысле как структуру социальности. Иначе говоря, воображаемое позволяет нам представить себя по отношению к другим, которых мы никогда не встречали, но с которыми так или иначе связаны. (Это очень похоже на то, что Нуссбаум называет расширенным состраданием или сочувствием.)

Однако область воображаемого может быть ограничена. Так, Янг пишет о том, что движения женщины в пространстве, ее действия, одновременно направлены на совершение намеченной цели, определяемой «я могу», и ограничены навязанной самой себе¹³ установкой «я не могу» [Young 2005, p. 36]. При этом движения мужчины в пространстве отличны, поскольку они организуют мир как единое поле «я могу» [Young 2005, p. 37]. Более того, сама по себе феминность (в условиях патриархатного общества) требует от женщин усвоения мужского взгляда. Иначе говоря, их область воображаемого (и как следствие – пространство их действий) определяется извне. Феноме-

¹¹ Янг полагала, что структуры предшествуют субъекту, они «даны исторически и обуславливают действия и сознания отдельных людей».

¹² Под эстетическим отношением Манн понимает отношение, которое является чувственным и сенсорным, аффективным и перцептивным, прежде чем оно будет тщательно отрефлексировано.

¹³ Сформированной в том числе историческим и социальным контекстом.

нологический подход, представленный Янг, обнаруживает структурную несправедливость через исследование женского телесного опыта. И не обязательно эта несправедливость должна быть явной, поскольку – по очень точному замечанию Манн – такая несправедливость *паразитирует* на области воображаемого [Mann 2009, p. 90]¹⁴.

Заключение

Подходы М. Нуссбаум и А. Янг различны, однако они помогают с разных сторон взглянуть на проблему несправедливости с фокусом на феминном поведении и женской телесности. В первом случае принятие (или хотя бы равное признание) феминного поведения дает возможность гражданину принять перспективу другого и таким образом расширить сочувствие или сострадание. Возможность этого принятия кроется в преодолении отвращения прежде всего к своему телу, а затем – к телу другого. Как отмечает Нуссбаум, во всех обществах главным объектом проецируемого отвращения было (и, к сожалению, остается) женское тело. Однако в своем рассмотрении она не углубляется в подробное исследование женской телесности (впрочем, такой задачи Нуссбаум перед собой и не ставит). В то же время становится очевидно, что – будучи «универсальным» объектом отвращения – женский телесный опыт нуждается в более подробном рассмотрении. А. Янг обнаруживает структурную несправедливость через феноменологический анализ телесного опыта женщины. Заимствуя у С. де Бовуар понятие «ситуация», она рассматривает женщину как уже находящуюся в ситуации несправедливости. Далее в анализе она обнаруживает то, что можно назвать областью воображаемого. С одной стороны, воображаемое дает человеку *пространство* для движения (я могу); с другой – оно может также ограничивать его (я не могу). Воображаемое, связанное с потенциальной возможностью, близко к понятию «игра», которое использует Нуссбаум. И здесь возникает интересный парадокс: с одной стороны, *ancien régime* не допускает игры в рамках маскулинного поведения; с другой стороны, при таком порядке феминное поведение (жесты и действия) ограничено в пространстве навязанными социальными нормами, но оно допускает игру. Впрочем, даже область воображаемого женщин, как отмечает Янг, не остается безопасной зоной, поскольку так или иначе принимает мужской

¹⁴ «Как самый эффективный паразит начинает менять биологическое тело, в котором он поселился, чтобы сделать свое пребывание более комфортным – так и структурная несправедливость изменяет область воображаемого, питаюсь ею и часто привнося туда то, что ей [несправедливости] необходимо для комфортного существования» [Mann 2009, p. 90].

взгляд. Подход Янг дополняет концепцию Нуссбаум, ставя под вопрос неравенство как нечто само собой разумеющееся, обнажая в феноменологическом смысле его условность. Феминная игра и область воображаемого создают своего рода утопию¹⁵ (поскольку не занимают никакого места в условиях патриархатного режима), имеющую субверсивный потенциал, о котором пишет Марта Нуссбаум.

Литература

- Ваньке 2018 – *Ваньке А.* Мужские тела, сексуальность и субъективность // Логос. 2018. № 4. С. 85–108.
- Гольман 2018 – *Гольман Е.* Телесные практики женщин в зеркале феминистской дискуссии // Логос. 2018. № 4. С. 129–156.
- Мерло-Понти 1999 – *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 608 с.
- Åhäll 2018 – *Åhäll L.* Affect as Methodology: Feminism and the Politics of Emotion // *International Political Sociology*. 2018. № 12. P. 36–52.
- Ahmed 2017 – *Ahmed S.* Living a Feminist Life. Durham, NC: Duke University Press, 2017. 312 p.
- Bartky 2009 – *Bartky S.L.* Iris Young and the Gendering of Phenomenology // *Dancing with Iris: The Philosophy of Iris Marion Young* / Ed. Ferguson A. and Nagel M. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 41–52.
- Connell 1987 – *Connell R.W.* Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics. Cambridge: Polity, 2009. 334 p.
- Enloe 2004 – *Enloe C.* The Curious Feminist: Searching for Women in a New Age of Empire. London: University of California Press, 2004. 367 p.
- Mann 2009 – Iris Marion Young: Between Phenomenology and Structural Injustice // *Dancing with Iris: The Philosophy of Iris Marion Young* / Ed. Ferguson A. and Nagel M. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 79–94.
- Nussbaum 2009 – *Nussbaum M.C.* Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009. 432 p.
- Nussbaum 2013 – *Nussbaum M.C.* Political Emotions: Why Love Matters for Justice. London, Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press, 2013. 457 p.
- Nussbaum 2014 – *Nussbaum M.C.* It's Time to Take Back Our Aging, Smelly Bodies // *The New Republic*. 2014 [Электронный ресурс]. URL: <https://newrepublic.com/article/119581/against-sedation-and-general-anesthesia-time-take-back-our-bodies> (дата обращения 10.06.2022).
- Young 2005 – *Young I.* On Female Body Experience: “Throwing like a girl” and Other Essays. Oxford: Oxford University Press, 2005. 192 p.

¹⁵ За эту интуицию я благодарна моей коллеге Марии Стениной, любезно позволившей мне ознакомиться с ее еще не опубликованной работой.

М.А. Израелов

Единство и исключение:
холокост и реконцептуализация «политического»

В статье на основании описаний и интерпретаций холокоста, данных Примо Леви, делаются политико-философские и антропологические выводы о единстве и исключении. Рассматриваются концепции естественного состояния Гоббса и Руссо и их влияние на политический язык тоталитарных режимов. Проводится типологическая параллель между светскими политическими теориями Нового времени и мышлением античного тирана. Предлагается альтернатива в виде либеральных и христианских теорий естественного права.

Ключевые слова: холокост, единство, суверенитет, естественное право, общественный договор

Данный текст мы хотели бы начать с описаний дегуманизирующих практик холокоста и их интерпретаций, взятых у Примо Леви. В 1944 г. он оказался в Освенциме, где провел 11 месяцев. Об этом опыте Леви написал несколько книг, среди которых особенно выделяются «Человек ли это?» и «Канувшие и спасенные». У них принципиально отличаются форматы. «Человек ли это?» – сборник свидетельств, объединенных намерением рассказать о зверствах и ужасах, вышедших за этические рамки западного человека, а «Канувшие и спасенные», развивая тему, заданную свидетельством, становится концептуализацией опыта, его трактовкой. Мы будем использовать фрагменты из обеих работ, чтобы показать, каким образом нацистский режим утверждал свою власть с помощью системы лагерей.

Буквально в нескольких словах опишем те зверства, которые применяли нацисты к заключенным, чтобы сломить их и дегуманизировать. Хорошим примером будет служить рассказ Леви о пути в лагерь:

Мы страдали от жажды и холода. На каждой остановке люди громко просили дать им воды или, по крайней мере, пригоршню снега, но их некому было услышать: конвой отгонял от состава всех, кто пытался к нему приблизиться [Леви 2010, с. 19].

В данной цитате Леви прямо указывает на бесчеловечные условия содержания, представшие перед ним еще до прибытия. Интересно, что конвоиры не только сами игнорировали просьбы о помощи, но и отгоняли гражданских лиц, пытавшихся проявить человечность. Служащие лагерной системы не видели в страданиях заключенных ничего возмутительного и ужасного. Поезда, в которых перевозили людей, всегда были пустыми: вода, еда или теплая одежда не предусматривались. Зато перед депортацией сообщалось, что будущим заключенным лагеря необходимо взять с собой «все ценное, в первую очередь золото, деньги, драгоценности, меховые шубы, а в некоторых случаях (например, при транспортировке крестьян-евреев из Венгрии и Словакии) даже мелкий скот» [Леви 2010, с. 103]. По приезде в лагерь все имущество конфисковывалось. Таким образом, лагерь был еще и экономическим предприятием, позволявшим без лишней бюрократической работы перевозить материальные ценности в рейх. Экономическое отношение надзирателей проявлялось в самых разных случаях и свидетельствует о дегуманизации, превращении в ресурс тех, кого и так готовили к смерти.

Лагерная жизнь не просто радикально отличается от привычной. Даже в тюрьме биологическая жизнь ценится, поддерживается, а смысл тюрьмы – в исправлении души преступника. Лагерь уничтожения, каким был Освенцим, несет в себе принципиально другое содержание. В тюрьме заключенный отбывает наказание, однако у него остаются имя, достоинство, язык и идентичность, а по окончании срока он может рассчитывать на освобождение, тогда как обитатель лагеря навсегда переносится в новое для себя антропологическое состояние, он лишь пронумерованное тело, в зависимости от ситуации расположенное на разных ступенях дегуманизации. Его ждет только страшная смерть в состоянии «мусульманина». «Мусульманин» – это особый антропологический статус, который характеризуется потерей всяческой человечности. «Мусульманин» не обладает волей (к жизни, сопротивлению), языком, личными границами. В таком состоянии уже нет доступа к любви, ненависти, сексуальности, мудрости, памяти, нет чувства приватного.

Голый человек – человек с оголенными нервами; он – беззащитная жертва. Даже выдаваемая нам грязная одежда и сабо на деревянной подошве служили слабой, но бесспорной защитой. Тот, у кого и этого не было, даже сам себя не мог воспринимать как человеческое существо: в собственных глазах он был червяком – голым, беззащитным, презренным, которого можно взять и в любой момент раздавить [Леви 2010, с. 108].

В этой цитате Примо Леви утверждает спасительную для человеческого достоинства функцию одежды, недоступную для заключенного Освенцима, вынужденного постоянно оголять свое тело и справлять нужду в тех местах, где тайна этого процесса не могла быть соблюдена. Таким образом уничтожался стыд как человеческое чувство. В глазах надзирателей заключенный Освенцима – животное, а животные не стыдятся. Оно может быть только полезным ресурсом. Человека с историей, памятью, идентичностью и чувствами убить очень сложно и нацистская система лагерей делала все, чтобы морально облегчить этот процесс:

Иными словами: прежде чем убить, жертву надо было довести до полной деградации, чтобы убийца меньше ощущал груз вины [Леви 2010, с. 122].

Те самые отцы семейств, о которых в своей статье «Организованная вина» писала Ханна Арендт, не смогли бы убивать, если бы лагерная инфраструктура не превращала людей с именами в пронумерованные тела, безвольно ковеляющие по лагерю. Именно «мусульманин» являлся антропологическим результатом работы лагерной системы, ее целью. Если человек действительно является единственным существом, обладающим речью, позволяющей выражать «что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо»¹, то «мусульманин» – уже не человек. Вот как его описывает Примо Леви:

Жизнь их коротка, а количество неисчислимо, это они – Muselmanner, доходяги, канувшие – нерв лагеря; это они, каждый раз другие и всегда одни и те же, бредут в молчании безымянной толпой, с трудом передвигая ноги; это они, уже не люди, с потухшим внутренним светом, слишком опустошенные, чтобы испытывать страдание. Трудно назвать их живыми, трудно назвать смертью их смерть, перед лицом которой они не испытывают страха, потому что слишком устали, чтобы ее осознать [Леви 2001, с. 108].

Держа в уме это душераздирающее описание, мы обратимся к свидетельству об отношениях между обитателями Освенцима. Эти отношения Примо Леви обозвал «серой зоной». Серая зона – это зона «серой морали», где добро и зло как бы размываются, а очевидные жертвы все больше перенимают модели поведения своих мучителей. Примо Леви приводит много примеров поступков из серой зоны. Мы же остановимся на тех цитатах, где он концептуализирует само понятие. «Привилегированные заключенные составляли меньшинство среди лагерного населения, но подавляющее большинство среди вы-

¹ Аристотель. Политика / Пер. с древнегреч. С.А. Жебелева. М.: РИПОЛ классик, 2018. С. 143.

живших» [Леви 2010, с. 29]. Привилегии могли быть разными. Кто-то знал немецкий, кто-то (сам Леви этому пример) обладал нужной для производства профессией (не стоит забывать, что Освенцим должен был производить синтетический каучук), кто-то добивался расположения внутрилагерной иерархии (был «Капо» или «Придурком»). Так или иначе, но сотрудничество с мучителями помогало сохранить свою жизнь, а о других никто и не думал. Мучения множились и распределялись сверху вниз, а наградой мучителям было спасение жизни (нижняя часть иерархии) или привилегии (верхняя). Чтобы избежать голодной смерти, нужно было

...дополнительное питание, получить которое можно было, лишь став в большей или в меньшей степени привилегированным, иными словами – любыми правдами и неправдами, хитростью или жестокостью выделившись из общей массы [Леви 2010, с. 29].

Лагерь – концентрированная миниатюра тоталитаризма, где опустошение состоит в дегуманизации, а мобилизация целого – в распределении привилегий и власти сверху. Мобилизация была механической, ибо «лагерное мироздание населяли тысячи отдельных монад, которые постоянно вели между собой скрытую отчаянную борьбу» [Леви 2010, с. 27]. Лагерь совершает то, что можно называть «санкционированным возвращением в естественное состояние». Лагерная жизнь – это «жизнь по Гоббсу, нескончаемая война всех против всех» [Леви 2010, с. 130]. Здесь Примо Леви как будто дает нам крайне важную подсказку: чтобы немного приблизиться к тайне Освенцима, нужно вернуться к политическим теориям Нового времени, ведь именно тогда и возникла конструкция нововременного Государства.

Чтобы расшифровать эту конструкцию, рассмотрим описания естественного состояния и общественного договора у трех главных политических философов Нового времени: Гоббса, Локка и Руссо. Начать следует с Гоббса и его «Левиафана», так как именно его образ оказывается самой влиятельной трактовкой только появившегося феномена государства.

В «Левиафане» естественное состояние – это состояние войны всех против всех.

Отсюда очевидно, что, пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. Ибо война не есть только сражение или акт битвы, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения².

² Гоббс Т. Левиафан / Пер. с англ. А. Гутермана; вступ. ст. А. Филиппова. М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 134.

Итак, если люди живут без держащей их в страхе общей власти, то они воюют. Такое состояние Гоббс объясняет, во-первых, равенством способностей всех людей, а значит их надежд и страстей, что приводит к вражде (два человека не могут одновременно владеть одной вещью), во-вторых, тем, что можно назвать «порочностью человеческой природы». В природе человека заложены соперничество, недоверие, любовь к славе. Такой порочный человек будет жить в порочном естественном состоянии, где «вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, зверина и кратковременна»³. В этом состоянии нет справедливости, потому что справедливость производна от закона, а закон – от общей власти. До рождения Левиафана человек не знает мира и безопасности, он не может быть ни в чем уверен, живет в постоянном страхе потерять то, что успел добыть. Интересно, что после заключения общественного договора и образования государства самым действенным средством для консолидации по-прежнему является именно страх перед скоплением всех сил общества, сосредоточенных в руках суверена. Гоббс пишет:

Вот почему, прежде чем слова справедливое и несправедливое могут иметь место, должна быть какая-нибудь принудительная власть, которая угрозой наказания, перемешивающего благо, ожидаемое людьми от нарушения ими своего соглашения, принуждала бы в одинаковой мере людей к выполнению их соглашений⁴.

Таким образом, естественное состояние по Гоббсу – это состояние постоянной войны, которое нельзя окончательно преодолеть, так как суверен для учреждения порядка продолжает использовать страх, чувство, приведшее к его появлению.

Проблему страха решает Руссо. Если опираться на его наиболее рационалистический политический трактат «Об общественном договоре, или Принципы политического права», то можно обнаружить как явные сходства, так и различия с концепцией Гоббса. Для Руссо моментом образования единого политического организма является момент становления народа самим собой. Политическое единодушие – основа для доминирования целого над частями, а значит – выборы короля уже являются не рождением Левиафана, который будет охранять порядок, держа подданных в страхе, но лишь простым назначением. «Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераз-

³ Гоббс Т. Левиафан. С. 135.

⁴ Там же. С. 148.

дельную часть целого»⁵, – таково основное положение общественного договора. Общая воля – очень важная конструкция, так как именно ею оправдываются, например, такие положения:

Если кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принужден всем Организмом, а это означает не что иное, как то, что его силою принудят быть свободным⁶.

Именно общая воля есть воля суверена, активного состояния политического организма. Тот, кто выбивается из этого единства, автоматически становится врагом, которого нужно уничтожить. С другой стороны, если суверен потребует от индивида смерти за общую волю, то тот должен подчиниться, потому что

...только при этом условии он жил до сих пор в безопасности и потому что его жизнь не только благоденствие природы, но и дар, полученный им на определенных условиях от Государства⁷.

Так ради чего предлагается умирать? Руссо дает достаточно интересный ответ. Именно с общественным договором рождается человечность:

Этот переход от состояния естественного к состоянию гражданскому производит в человеке весьма приметную перемену, заменяя в его поведении инстинкт справедливостью и придавая его действиям тот нравственный характер, которого они ранее были лишены⁸.

Согласно Руссо, «плотские побуждения» и «желания» должны заменяться разумом и долгом. В этом заключен смысл «антропологического перехода», в рамках которого мы обретаем настоящих себя. Даже свобода больше не детерминирована желаниями, а выводится из республиканского подчинения нами же установленному закону.

Благодаря антропологическому переходу Руссо решает проблему механического единства: страх подменяется общей волей, а подчинение законам уже не кажется таким насильственным процессом, потому что сопрягается с самым важным долгом гражданина, а именно с политическим участием. Если у Гоббса человек с рождением Левиафана не меняется, то Руссо создает нового человека, тем самым подменяя

⁵ Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. А.Д. Хаютин. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. С. 208.

⁶ Там же. С. 211.

⁷ Там же. С. 225.

⁸ Там же. С. 212.

механическое единство органическим. В данном тексте Руссо предстает не певцом естественности, а, напротив, рационалистом, который идет гораздо дальше Гоббса, навсегда разделив естественное состояние и общественный договор как порочное состояние и благодатное. Если Гоббс предельно дедивинизировал мир, погрузив его во мрак, то Руссо создал нового бога – суверенитет, основанный на общей воле, которому нужен новый человек. Проблема такого единства состоит в том, что оно существует только как концепт. В политической практике убежденность суверена в том, что он представляет из себя целое, подавляющее части, приведет к постоянному переучреждению путем исключения. Сходство же состоит в том, что и для первого, и для второго естественное состояние – это хаос, состояние войны, тогда как общественный договор создает единство, водворяющее порядок и безопасность.

Но исключать кого-то из целого не придется, если порядок будет выведен из дел человеческих. Чтобы суверен не обретал облик нового бога, достаточно вернуть в политическую философию бога старого. Такую метафизическую операцию производит Джон Локк. Это видно по описанию естественного состояния, состояния

...полной свободы в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя в границах закона природы, не испрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли⁹.

Обратим внимание на появление границ закона природы. До общественного договора уже присутствуют какие-то законы, ограничивающие произвол, божьи законы.

В этой конструкции естественное состояние – это состояние равенства, в этом Джон Локк схож с Руссо и Гоббсом. Однако в локковской политической философии равенство – это основание миролюбия и дружбы, а не войны. Локк цитирует Гукера, утверждающего, что

...если я творю зло, то я должен приготовиться к страданиям, поскольку нет никакого основания, чтобы другие люди проявили в отношении меня большую любовь, нежели я в отношении их; следовательно, мое желание любви настолько возможно более сильной со стороны равных мне по природе налагает на меня естественную обязанность питать в отношении их подобное же по силе чувство¹⁰.

⁹ Гоббс Т. Левиафан / Пер. с англ. А. Гутермана; вступ. ст. А. Филиппова. М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 263.

¹⁰ Там же. С. 264.

В данном контексте также важно уточнить определение естественного состояния как состояния свободы, но не своеволия, которое дает Локк:

Естественное состояние имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который является этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что, поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого; ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом¹¹.

Уже в естественном состоянии человек благодатен, потому что его природа как божественного творения такова. Он подчиняется в первую очередь закону природы, а значит справедливость и долг существуют задолго до заключения общественного договора. Более того, общественный договор и гражданские законы справедливы постольку, поскольку основываются на естественном праве. Порядок существует до человеческих ассоциаций, а не создается в момент учреждения суверенной власти.

Такая разница в описаниях естественного состояния сразу бросается в глаза. Попробуем ее объяснить через концепты классической политической философии. Фигура тирана, на наш взгляд, показательна с точки зрения «рычагов» поддержания народного единства и политической власти. Как известно, тиран – это политический актор, который, придя к власти, правит незаконно и ради своей частной выгоды, в противовес общей пользе. Аристотель пишет: «Тирания – монархическая власть, имеющая в виду выгоды одного правителя»¹². И далее:

Тиран же, как неоднократно указывалось, не обращает никакого внимания на общественные интересы, разве что ради собственной выгоды. Цель тирана – приятное, цель царя – прекрасное¹³.

Как тиран может этого достичь? Аристотель дает несколько ответов. Тиран хочет, во-первых, вселить в граждан малодушие, чтобы они не составляли против него заговоры, во-вторых, заставить их не доверять друг другу, в-третьих, лишить их политической энергии. Есть у тирана и другая возможность сохранить власть. В политиче-

¹¹ Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3 / Пер. с англ. и лат. Ю.М. Давидсона, Е.С. Лагутина, Ю.В. Семенова, Н.А. Федорова и др. М.: Мысль, 1988. С. 264–265.

¹² Аристотель. Политика / Пер. с древнегреч. С.А. Жебелева. М.: РИПОЛ классик, 2018. С. 243.

¹³ Там же. С. 370.

ской философии Аристотеля разные государственные устройства могут перетекать друг в друга. Чтобы царская власть рухнула, ей нужно принять тиранические черты. Соответственно, чтобы тирания сохранилась, тирану нужно походить на царя. При этом он должен сохранять в своих руках силу, ведь сколько бы он ни притворялся царем, в основе его власти лежит тирания.

В диалоге Ксенофонта «Гиерон» тиран сам признает, что нет участи хуже, чем быть тираном. Гиерон вынужден жить в постоянном страхе, он не имеет доступа к любви подданных, потому что правит при помощи страха. Все ему пытаются угодить, чтобы получить доступ к благам, и даже настоящая любовь недоступна тирану, потому что страх стирает различие между удовольствием и насилием. Гиерон никому не доверяет. В конце диалога мудрец Симонид, с которым Гиерон ведет диалог, рекомендует тирану принять ряд мер, смягчающих страх (например, использовать наемников для охраны граждан, а не тирана) и создающих видимость царства, однако тирания остается тиранией.

Гораздо позже, уже в эпоху Ренессанса, Никколо Макиавелли в 17 главе «Государя» напишет, что лучше править при помощи страха, однако делать это необходимо благоразумно, чтобы не навлекать ненависть подданных:

Итак, возвращаясь к спору о том, что лучше: чтобы государя любили или чтобы его боялись, скажу, что любят государей по собственному усмотрению, а боятся – по усмотрению государей, поэтому мудрому правителю лучше рассчитывать на то, что зависит от него, а не от кого-то другого; важно лишь ни в коем случае не навлекать на себя ненависти подданных, как о том сказано выше¹⁴.

Интересно, что именно в этой главе Макиавелли тоже исходил из порочной человеческой природы: лицемерной, коварной, безжалостной и неблагодарной. Данный тезис Макиавелли многократно подтверждается в других главах. Италия Ренессанса раздроблена, разорена, терзаема тиранами и наемниками. Чтобы сделать итальянский народ сильным и единым, нужно было извлечь уроки из сложившейся ситуации, в том числе и из поведения наиболее успешных и умелых тиранов.

Макиавелли хотел видеть свою родину процветающей. С его точки зрения этой цели нельзя было достичь с помощью христианской морали, поэтому он создает то, что можно с осторожностью, следуя Исае Берлину и Максу Веберу, назвать «политической моралью», которая, конечно же, расходится с христианской. Макиавелли тоже ре-

¹⁴ Макиавелли Н. Государь / Пер. Г. Муравьева, М. Юсим. М.: АСТ, 2011. С. 62.

комендует тирану вести себя так, словно он царь, но нужно это для преодоления хаоса политического краха Италии. Возможно, Макиавелли и Гоббс создали светскую политическую теорию, которая с необходимостью зависела от образа естественного состояния как хаоса, которым нужно управлять, и предлагала перенимать модель поведения тирана, видящего вокруг врагов. Именно эта светская теория, которую можно назвать теорией суверенитета, и стала основанием тоталитарного тупика. Когда мир вступил в эпоху абсолютной вражды, тоталитаризм стал ответом на тоску о единстве.

Тоталитаризм – это предельная мобилизация, реактуализация утраченного единства, но также это механическая конструкция, объединяющая часто пассивные монады. Пьер Розанвалон определяет ее истоки следующим образом:

За первым потрясением 1880–1890-х годов с их чередой антипарламентской лихорадки и реакции испуга последовали, через несколько десятилетий, времена более резких и прямых вопросов. Последние в конце концов стали питательной средой для бурно развивавшегося смертоносного тоталитарного фантома, принудительного возврата к миру единогласия, восстанавливая в обществе индивидов старые представления о целостном обществе¹⁵.

Важной составляющей тоталитарного мифа оказывается враг, ненависть к которому абсолютна и пощады он не заслуживает. Тоталитаризм задействует в борьбе все силы общества, а там, где он обнаружит сопротивление мобилизации, прольется кровь. Любой, кто отличается от единой политической силы, будет исключен и уничтожен. Именно поэтому нацизм так старался уничтожить еврейство, которое издавна претендовало на роль богоизбранного народа. Оружием борьбы против евреев был Освенцим, все практики которого дегуманизировали и стирали всякую идентичность. Ярким примером служит татуировка с номером. Прямо Леви приводит ее как издевательство над ортодоксальным иудаизмом:

Кроме того, это был возврат к варварству, особенно мучительный для ортодоксальных евреев: ведь именно ради отличия евреев от «варваров» татуировка была запрещена Законом (Леви 19: 28) [Леви 2010, с. 106].

Чтобы описать политико-антропологические тупики тоталитаризма, мы воспользуемся понятием «политическое» Карла Шмитта. Лео Штраус интерпретировал шмиттовское «политическое» как *status naturalis*:

¹⁵ Розанваллон П. Демократическая легитимность / Пер. с фр. Н. Богдановой. М.: Московская школа гражданского просвещения, 2015. С. 42.

В терминологии Шмитта это означает: *status naturalis* является собственно *политическим* состоянием; ибо согласно Шмитту, «политическое заключается... *не в самой борьбе...* но в отношении, определяемом этой реальной *возможностью...*» [Майер 2012, с. 120].

Узнается формулировка Гоббса о состоянии войны. Отличие состоит в том, что у Гоббса воюют индивиды, а у Шмитта – группы. Враг всегда публичен и ненависть к нему мы испытываем тоже публичную:

Итак, враг – не конкурент и не противник в общем смысле. Враг – также и не приватный противник, ненавидимый в силу чувства антипатии. Враг есть только некая, по меньшей мере, эвентуально, т. е. по реальной возможности, борющаяся совокупность людей, противостоящая точно такой же совокупности. Враг есть только публичный враг, ибо все, что соотносено с такой совокупностью людей, в особенности с целым народом, становится поэтому публичным [Шмитт 2016, с. 304].

Теперь борющиеся в естественном состоянии монады – это тоталитарные режимы, мобилизованные ради вражды.

Шмитт отмечает, что эпоха ограниченного либерального государства закончилась и теперь (в начале XX в.) демократия сметет все различия между государством и обществом:

Демократия должна снять все типичные для либерального XIX в. различия и деполитизации и, противопоставляя «государство» «обществу» (то есть «политическое» «социальному»), устранить также все оппозиции и разделения, соответствующие ситуации XIX в. [Шмитт 2016, с. 298].

Больше нет различия между политическим и полицейским, потому что нет различия между административным управлением и политикой. Тоталитаризм политизирует все, чтобы консолидировать силы общества и направить их на борьбу с врагом. Шмитт делает упор на вражду, а не на дружбу, хотя его описание политических отношений упоминает еще и друга (друг-враг). Возможно, это связано с тем, что подлинно политическими теориями он называет как раз те, в которых человек признается изначально порочным (то есть опасным) и эту проблему надо как-то решить:

Соответственно, сохраняет свою силу то примечательное и весьма беспокоящее многих утверждение, что во всех политических теориях человек предполагается «злым» существом, т. е. никоим образом не рассматривается как неproblemатический, но считается «опасным» и динамическим [Шмитт 2016, с. 338].

Собственно, Шмитту и принадлежит мысль о связи между политическими теориями и антропологическими представлениями, которой мы пользовались:

Все теории государства и политические идеи можно проверить насчет их антропологии и затем подразделить в зависимости от того, предполагают ли они, сознательно или бессознательно, «по природе злого» или «по природе доброго» человека [Шмитт 2016, с. 335].

В качестве противовеса подобному взгляду на «политическое» мы можем рассматривать либеральную и христианскую теорию естественного права. В данном тексте мы коротко изложили концепцию естественного состояния Джона Локка, противопоставив ее Гоббсу и Руссо. В отличие от них Локк не решает проблему хаоса, т. к. не признает ее. Ему не нужен суверен-тиран или суверен-новый бог, потому что мир, по Локку, находится в согласии с божественным замыслом. Обращение к божественному порядку или благу ради спасения от тирании и земного божества – давно изведенная политико-философская тропа: Лео Штраус, Эрик Фегелин и Жак Маритен критиковали тоталитарные идеологии, обращаясь к христианству и естественному праву. Для спасения политической философии и естественного права Штраусу и Фегелину были нужны Платон и Августин, а Маритен отсылал к Аквинату. Эти авторы помогают нам вспомнить, чем была политическая философия до Нового времени, и дают нам инструменты для ее реактуализации, столь необходимой после антропологической катастрофы тоталитаризма. Но именно Карл Шмитт лучше других выразил тенденцию демократии к уничтожению самой себя. Продолжая Руссо, он показал, как политические единства, уже не связанные рационализмом государства Нового времени, претендующие на органичность, вступают в эпоху абсолютной вражды, где уже нет никаких ограничений и разделений. Из политической философии Нового времени мы знаем, что суверены находятся между собой в естественном состоянии. Когда же суверенитет стал принадлежать народам, они сами вступили в это естественное состояние, которое Шмитт назвал «политическим». После холокоста Шмитт читается как философ, описавший суть тоталитаризма, предельную форму которого мы наблюдаем в описании лагеря, данного у Примо Леви.

Литература

- Леви 2010 – *Леви П.* Канувшие и спасенные / Пер. с итал. Е.Е. Дмитриева. М.: Новое издательство, 2010. 196 с.
- Майер 2012 – *Майер Х.* Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих / Пер. с нем. Ю.Ю. Коринца. М.: Скимень, 2012. 192 с.
- Шмитт 2016 – *Шмитт К.* Понятие политического / Пер. с нем. под ред. А.Ф. Филиппова. СПб.: Наука, 2016. 564 с.

УДК 111:32
ББК 66.0

Я.А. Мишенков

Трактовка идеологии и утопии в политической философии К. Маннгейма

Немецкий и британский политический философ, социолог, основатель направления социологии знания К. Маннгейм является одним из известных ученых, принесших вклад в развитие политической науки. Применяя социологическую науку в изучении духовных основ и культуры человеческого познания, ученый исследовал функционирование политической жизни общества. Основываясь на социологии мышления, К. Маннгейм анализирует актуальные политические проблемы в Веймарской Германии акцентируя внимание на единстве поколений, преимуществ и недостатков партийной конкуренции, популярности консервативных и левых течений. На основе разработанной им методики он написал знаменитый труд «Идеология и утопия», ставший фундаментом его политической философии. В этой книге автор выявил новые подходы к пониманию научного знания, трактующие социально-исторические механизмы с помощью понятий «идеология» и «утопия». Как они формируют и оказывают влияние на развитие политического бытия, составляет актуальность работы К. Маннгейма.

Ключевые слова: идеология и утопия, К. Маннгейм, социология сознания, политическое бытие, общественное бытие, коллективное бессознательное

В своей философско-политической работе «Идеология и утопия», написанной в 1929 г., К. Маннгейм пишет о сущности идеологии и утопического сознания как главных элементов политического бытия социологии сознания. Для автора процесс понимания социологии сознания очень важен, так как он объясняет законы и нормы участия в политической жизни независимых личностей. Развивая термин «социология знания», ученый подчеркивал, что любое мышление формируется в социальной атмосфере, где задачей социологии знания является соотношение идейно-духовных принципов с социальными позициями носителей общества. Часто такое мышление сформировано бессознательно. К. Маннгейм пишет: «Индивид сам создает тип

языка и мышления, который мы связываем с ним. Он говорит языком своей группы, мыслит в формах своей группы» [Маннгейм 2010, с. 7]. Приведенная мысль исследователя означает важность от этих значений находить свою составляющую в конкретном сообществе. Поэтому, чтобы знать социальную природу человека, потребуется изучить способ мышления. Для этого следует обратить внимание на первое предложение труда: «Задача данной книги показать, как люди действительно мыслят», где такой тезис выражает основную проблему для написания произведения «Идеология и утопия». Данная проблема через идеологию и утопию объясняет, как размышляют люди о политических отношениях и политике в целом.

По мнению немецкого исследователя, именно идеология и утопия формируют социальный образ мышления индивида, по которому он умеет мыслить. Определение понятия «идеология» у К. Маннгейма созвучно с определением другого немецкого ученого К. Маркса, где любая общественно-политическая идея является искусственной и скрывает реальное экономическое положение в пользу правящего класса. Но в отличие от марксистского определения у ученого общественное сознание и бытие не могут относиться только к экономическим отношениям производства, так как они зависят от конкретной исторической эпохи. Например, в Средние века они были тесно взаимосвязаны с религиозными догмами. В этом смысле большую роль играют властвующие социально-классовые группировки и силы, исторически сложившиеся в разных государствах. Изучая марксистское понимание понятия «идеология», К. Маннгейм отмечает два главных критерия, отображающих истинное значение данного слова. Такими критериями являются ее явное искажение общественного бытия в пользу интересов определенных групп и отображение структуры сознания личности, класса, народа, исторической эпохи. Ученый называет их «частичная» идеология и «тотальная» идеология.

При первом виде идеологии в обществе наблюдается более или менее осознанное искажение тех или иных фактов. Подобное искажение есть социальная норма, которая признается большинством и которая поддерживает социальный порядок. Безусловно, искажение фактов происходит в интересах субъекта власти, который и отвечает за создание и поддержание общественного порядка и стабильности. Во втором же случае, при господстве тотальной идеологии, наблюдается жесткая диктовка взглядов, фактов, которые должны разделяться всеми членами общества, и которые так же призваны поддерживать социальный порядок [Манцева 2016, с. 4].

Основываясь на этих пунктах, она опирается на социальное бытие, которое играет огромную роль в объединении экономических, религиозных, культурных, политических и других факторов, чтобы

оказывать влияние на общественно-политическую жизнь. В этом заключается принципиальное отличие определения понятия «идеология» К. Маннгеймом от марксистского значения. К. Маркс понимал идеологию только с точки зрения экономики, а К. Маннгейм с точки зрения социологии знания.

Если понимать подход К. Маннгейма к определению «идеология», то каждый индивид относится к той или иной идеологии в соответствии со своим образом мышления, с собственной системой предубеждений к остальным идеологиям. В этом случае идеология становится тотальной. Она единственно объяснимая, которая верно преподносит истину происходящих явлений и событий. Все остальные объясняют картину мира неверно и пытаются доказать, что истина на их стороне. Ученый показывает это на примерах доктрин политической философии, на основе которых были сформированы современные идеологии и политические движения XIX–XX вв. К примерам он отнесил мышление исторического и бюрократического консерватизма, буржуазной либеральной демократии, фашизма, социализма и коммунизма. Они все повлияли на ход мировой истории, так как для каждой из них был характерен особый стиль мышления, что превращало их в идеологию. Содержание в идеологии всех накопленных мыслей человечества мгновенно превращало ее в инструмент воздействия на сознание масс, благодаря которому стремящиеся к власти группы интересов по своим понятиям формируют политическое бытие.

Политическое значение идеологии заключается не только в убеждении индивидов в правильности прописанного бытия, но и в осуществлении конкуренции за аргументированность той или иной истины, способствующей развитию демократии. Различие идеологий содействует политической борьбе, где приверженцы различных идеологических течений в бескомпромиссных политических дискуссиях стремятся выявить мотивы убеждений и действий идейного противника, чтобы переубедить его и доказать его неправоту. Обычно такие споры, по мысли ученого, основываются не на теоретических аргументах, а проявляются бессознательной коллективной мотивацией как господствующих, так и угнетенных групп, скрывающей подлинное состояние сообщества. Правящие группы неспособны увидеть ряд факторов, которые поставили бы под вопрос существование их властного положения и подорвали уверенность элиты в этом. Потому что идеология правящей группы основывается на теоретических концепциях, они уверены в правильности проводимого политического курса. Система идей доказывается опытом нахождения у власти и способностью ею распорядиться. Любая идеология значит нечто большее, чем простое утверждение или отрицание фактов. Она означает сформированное мировоззрение, проявляющееся в стремлении

политиков убедить массы в этом идеологическом мышлении. При этом это вовсе не означает, что такое бытие является верной трактовкой социальной реальности.

В кризисные моменты мировой и европейской истории наблюдается своеобразная когнитивная неадекватность правящих социальных групп, которые «просто не в состоянии увидеть ряд фактов, которые могли бы подорвать их уверенность в своем господстве» [Маннгейм 1994, с. 700]. Оторвавшись от реальности и погрузившись в мир Игры, эти элитные группы могут потерять власть, но для этого необходимо, чтобы сформировалась более адекватная контрэлита, способная эффективно влиять на интеллигенцию и осуществлять мобилизацию масс [Трунов 2020, с. 711–718].

Идеологическое знание, как и любое знание, относительное, которому найдется альтернативное мнение. Под этим мнением ученый подразумевает утопию. В связи с этим основной темой книги «Идеология и утопия» является противопоставление утопии идеологии.

С точки зрения К. Маннгейма идеология и утопия отображают разные коллективные представления о политической действительности. Идеология воспроизводит сознание господствующих социальных групп, имеющих власть над другими членами общества, а утопия передает мышление оппозиционных слоев, противостоящее своим угнетателям. Утопия всегда будет нацелена на радикальное разрушение существующего порядка или изменение конкретных элементов общественной жизни, тогда как идеология стремится к сохранению настоящего образа жизни, стабилизируя его. По определению утопия схожа с идеологией, но порождена противниками властвующих политических элит. Утописты заинтересованы в освобождении своего состояния от политической зависимости и видят только то, что соответствует их настроениям. Они отказываются принимать все, что может сломить их веру, и желают изменить положение дел. Их ориентированность на занятие доминантной позиции в обществе может стать перспективным шансом прийти к власти на фоне ослабления позиций правящей политической элиты. «Утопия и идеология взаимобратимы, изменение социальных условий меняет их местами, превращает утопию в идеологию» [Кириленко, Шевцов 2010, с. 212–213]. С приходом утопических групп во власть они получают правящий статус и их утопия становится идеологией, так как их идеи смогут реализоваться на практике. Постепенно утописты, как и идеологи, стремятся выдать свою одностороннюю правоту за абсолютную истину. В дальнейшем им начинают противостоять другие утопические силы, в число которых могут входить представители бывшей власти, отколовшиеся политические соратники или новые оппозиционные

группы. Следовательно, противостояние идеологии и утопии определяет социальные взаимодействия и баланс политической борьбы различных сил и движений. Однако после написания труда «Идеология и утопия» К. Маннгейм высказывал свои опасения по поводу дуализма общественно-политического бытия от идеологии и утопии. Приход нацистов к власти в Германии в 1933 г. убедил автора в этом прогнозе, что отобразилось в его дальнейших работах во время эмиграции в Великобританию.

Находясь в английской эмиграции, К. Маннгейм высказывал, что предметом социологии знания являются идеология и утопия, конечная задача которой заключается в сохранении демократии в эпоху «массовых обществ», подверженных установлению тоталитарных режимов. Из-за кризиса западных демократических ценностей не нашлось ей альтернативы, кроме тоталитарной системы, отвергающей смену идеологий на утопии. Этой проблематикой должны заниматься интеллектуалы, не зависящие от позиций групп интересов и находящиеся не над классами, а между ними. Исследователь замечает, что интеллигенция как определенный слой в социуме занимает доминирующую роль в составлении идеологии, ее поддержании и реализации на практике.

В каждом обществе есть социальные группы, главная задача которых заключается в том, чтобы создавать для данного общества интерпретацию мира. Мы называем эти группы «интеллигенцией». Чем статичнее общество, тем более вероятно, что этот слой обретет в нем определенный статус, превратится в касту [Маннгейм 1994, с. 14–15].

Тем самым только интеллигенция способна через критические работы по раскрытию идеологических противоречий находить компромисс между интересами различных политических сил. Для этого у нее есть образование, привилегированность, чтобы разбираться в общественных проблемах, имея способность прогнозировать будущее развитие общества и пути достижения его благополучия.

В заключительных работах К. Маннгейм приходит к выводу, что идеологии и утопии противоположны официальной науке, хотя являются образами мышления. Так как научно мыслить могут только интеллектуалы, которые не относят себя ни к какой группе, могут быть свободными от коллективного бессознательного и им легче принимать на себя любые идеологические пристрастия. Потому что нет истинной идеологии, любой ее тезис попадает под опровержение, созданный для сокрытия от правящих групп и классов действительного положения дел в обществе, для стабилизации их самих. Несмотря на это, идеология необходима в любом обществе, так как больше нацелена на настоящее время, чем утопия. Но в отсутствие идеологии

К. Маннгейм писал, что лучше уж пусть будет утопия, чем вовсе ничего, ибо обществу необходим как социальный контроль, так и то, что будет спланировать его коллективное сознание.

Таким образом, К. Маннгейм считает, что идеология и утопия осуществляют и определяют общественно-политическое бытие, зависящее от социального положения групп в том или ином историческом периоде времени. Они формируют мировоззрение человека, его представление о тех или иных социальных явлениях. Основная суть идеологии состоит из совокупности знаний, норм, ценностей и традиций, направляющие вектор развития внутри сообщества для обеспечения социального контроля и порядка в нем. Благодаря идеологии поддерживается коллективное сознание и знание, необходимое для накопления опыта будущим поколениям. Обратной стороной идеологии является ее тотальная сущность. Если она содержит агрессивные, деструктивные и негативные черты, то ее утверждение во властных верхах приведет к тяжелым последствиям как для общества, так и для государства. В частности, об этом беспокоился К. Маннгейм, когда видел популярность национал-социализма у немецких масс на фоне падения доверия к институтам демократического парламентаризма в Веймарской Германии. В свою очередь утопия подобна мифологии, которая из-за отсутствия конкретики в реализации своих идей не может гарантировать улучшения потребностей человека и уверенности в завтрашнем дне, хотя она очень привлекательна и быстро приживается в общественном сознании. Она, как и идеология, обладает коллективным сознанием, в чем заключается ее преимущество обещать лучшую жизнь в будущем, чем есть на самом деле, а также заранее не отвечать за последствия своих принимаемых решений в случае прихода к власти. Утописты формируют картину мира, где лежат мифы, иллюзии, заблуждения, но они предлагают альтернативу в случае неэффективности идеологических доктрин. В этой ситуации конфликт между идеологиями и утопиями неизбежен, он выступает неотъемлемой частью социальной реальности. Поэтому идеология и утопия служат инструментами социального контроля и сплочения коллективного сознания, что очень важно для развития социума и познания общественно-политического бытия.

Литература

- Кириленко, Шевцов 2010 – *Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В.* Краткий философский словарь. М.: АСТ, 2010. 479 с.
- Маннгейм 1994 – *Маннгейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. 700 с.

- Маннгейм 2010 – *Маннгейм К.* Избранное: Диагноз нашего времени. М.: РАО Говорящая книга, 2010. 744 с.
- Манцева 2016 – *Манцева Е.Р.* Социология знания в учениях Карла Маннгейма // Научные идеи, прикладные исследования и проекты стратегий эффективного развития российской экономики. М.: Аудитор, 2016. С. 119–125.
- Трунов 2020 – *Трунов А.А.* Интеллигенция, идеология и утопия в эпистемологическом проекте К. Маннгейма // *НОМОТНЕТІКА: Философия. Социология. Право.* 2020. № 45 (4). С. 711–718.

С.Г. Луковенков

Социальная «прозрачность»: от политического изобретения к техногенной реальности

Состояние «прозрачности» перед взглядом государства, корпораций и других людей – одно из характерных проявлений социокультурных особенностей современности, построенных на зависимости от информационно-цифровых устройств и произведенного ими пространства сетевой индивидуальной и коллективной деятельности разного характера. В подобных условиях процесс отчуждения опыта или частей личностной целостности индивида, в целях последующей объективации и применения этого исчислимого «ресурса», приобрел ведущее управленческое положение и значение в качестве особой логики поведения. Ж. Бодрийяр в заключение работы «Общество потребления» обратился к вопросу возможности информационного отчуждения как симптому товарной логики потребления. Но мыслить настоящее и будущее этого состояния или феномена «прозрачности» жизни индивида в обществе можно не только в контексте и дискурсе потребления и массовой культуры. Использование приемов насильственной или добровольной визуализации подвластного не является уникальным продуктом современной информационной и сетевой технологической культуры. В статье предпринимается попытка раскрытия социальной и политической роли механизма «прозрачности» способа власти через преобладание знания и введения субъектов в состояние визуально-познавательной открытости. Утверждается, что для иерархических систем власти стремление к организованному применению «прозрачности» есть важный инструмент как для поддержки дисциплинирования общества, так и для противостояния другим системам. При этом именно противостояние оказывается своеобразным двигателем на пути технологического развития надзорно-контрольных практик, к числу которых производство состояния «прозрачности» относится. Указывается, что процесс технологизации и постепенного развития привел к тому, что иерархические инструменты «прозрачности» стали основанием для формирования особой техногенной области «прозрачности»: плоскости горизонтального опыта социального действия – уникального аспекта современной массовой цифровой культуры.

Ключевые слова: «прозрачность», надзор, контроль, цифровизация, отчуждение

Настороженность и опасения, связанные с потенциалом техники перекраивать традиционные социальные конструкции, – это такие темы, которые давно находятся в зоне интереса философского и критического мышления. В начале прошлого столетия началась интенсификация технологизации окружающей среды и попыток осмысления специфического пути развития цивилизации, которая в своем историческом движении ведет к увеличению сложности мира и глобальных рисков. Далеко не последнюю роль в этом сыграло развитие коммуникационных и визуальных технологий на рубеже XIX–XX вв. Так как тема технологического, как всепроникающей особенности жизни человека и общества, многогранна, остановимся на одном конкретном аспекте, который связан на практике с доступностью надзора, контроля и их влиянием на жизненный мир.

Немецкий философ и культурный теоретик М. Стейнвег утверждал, что каждый тоталитарный режим основан на мифологии «всевидящего ока» [Steinweg 2017, p. 37], т. е. функции, которая действует на всех включенных (индивидов или групп). С данным утверждением можно согласиться, сделав поправку, что не только тоталитарные, но и демократические режимы в создании собственных смысловых и символических опор, образно выражаясь, делают ставку на «фоновые» программы, имеющие целью как тело, так и ментальность индивидов для наиболее эффективного и полного (в пределах возможностей) контроля процессов внутри и за пределами системы.

Чем совершенней становятся подобные программы (в технологическом смысле и социальном принятии), тем комплексней оказываются вопросы автономии индивида и агентности. Как кажется, подобные вопросы могут быть осмыслены, в том числе, в процессе постепенного размывания и слияния границ личного и публичного в связи с технологизацией практик надзора/контроля и увеличения проникающей способности эффекта «прозрачности». Так, отталкиваясь от примера институционализированного механизма «фонового» надзора – Паноптикона, рассмотрим, что представляет собой «прозрачность» и как в технологическом развитии данный феномен проходит путь от инструмента к сегменту опыта, меняющего правила социального поведения.

План паноптической архитектуры представляет собой любопытное воплощение модернистского социально-исторического миропонимания. Дело в том, что, несмотря на гуманистические идеалы и реформаторские задачи, заложенные в проект братьями Бентам, Паноптикон был механизмом классической картины устройства социальности и мира, в которой не предполагалось, что «однажды все люди могут стать материально обеспеченными, а привилегии навсегда исчезнут» [Валлерстайн 2004, с. 189]. Паноптическая архитектура образована как телеологический инструмент и механизм: посредством

рационализации к преодолению закоряченных устоев, идеалов и понятий настоящего для осуществления прогресса в грядущем. Впрочем, функционирование на практике Паноптикона возможно исключительно в условиях наличия диспропорции знания. Эффективные паноптические, – а шире, всякие дисциплинарные – надзорные и контрольные методы, в сущности, основаны на неравноправности и равноудаленности власти и ее подчиненного субъекта. Невозможность локализации власти, связанная с пространственно-познавательными ограничениями подвластного, приводит к наличию предпосылок «бесперебойной» работы машины контроля. М. Фуко схватил значимость паноптической идеи, определив проект как «важный механизм, ведь он автоматизирует власть и лишает ее индивидуальности» [Фуко 1999, с. 295]. В целом модернистские подходы к логике надзора и контроля можно выразить как стремление к созданию неравноправной «прозрачности» субъектов перед взглядом власти для направления их к тем или иным установленным целям. Попытаемся определить смысл «прозрачности» и как подобный надзорно-контрольный принцип подвергся эволюционному развитию от положения системно-иерархического инструмента к формированию сегмента опыта и действия человека, без которого невозможно наше современное – постмодернистское – глобальное общество.

Начнем с небольшого анализа кино. В заключение «Общества потребления» Ж. Бодрийяр рассмотрел произведение «Пражский студент» 1935 г. Философа привлекла история протагониста кинофильма: студент продает таинственной персоне зеркальное отражение в обмен на получение желанных им социальных благ (и примечательно, что в ранних версиях (1913/1926 гг.) герой буквально видит, как в момент свершения сделки зеркальный образ обретает жизнь в движении). Испытав небольшое волнение в момент, когда двойник и незнакомец удаляются из его комнаты в неизвестном направлении, герой быстро переходит к наслаждению плодами торга. Конечно, жизнь в обществе стала сложнее, поскольку герой больше не отражался в зеркалах, но с этим можно было смириться, тогда как встреча на светском приеме с двойником раскрыла события в их предельной трагичности, обнажив бессилие героя перед отчужденной и объективированной кем-то частью собственной самости. Так, зеркальный образ начал преследовать героя, действовать вместо и от его имени: словно он сам. И как отметил Ж. Бодрийяр, в результате продажи, последующей потери зеркального отражения «нет больше приемлемого тождества: я становлюсь для себя самого другим, я *отчужден*» [Бодрийяр 2021, с. 357].

Не удивляет, что была выбрана конкретно эта историю и именно киноистория, а не текст и неподвижное изображение для раскрытия процессов отчуждения в ситуации информационной гиперциркуляции и товарной динамики. Такие типы отчуждения, как радикальное

разделение личности и объективированного в процессе опыта, связаны с практиками экстракции информации, превращения ее в «подвижный» инструмент или капитал – плоды информационно-цифровой депривации. Первичными страхами героя кинокартины была, в сущности, угроза принудительной визуализации: «прозрачности» перед сторонним взглядом и следующим подчиненным, уязвимым положением перед узнавшими тайны. Ведь необходимость избегать зеркал была тяготой, которую можно принять бременем, поскольку все, что требовалось – незначительная модификация поведения, не производящая высокого риска разрушения привычной повседневности и статуса в социальной среде. Но встреча с двойником, напротив, оказалась источником экзистенциального ужаса, фактором потери ориентации. Причина разницы восприятия в степени (ощущении) контроля и прорастающей из нее иллюзии целостности, власти над самопрезентацией, возможности установления границы того, что в пределах моей индивидуальной целостности является «моим», а что – «общим». Так, в переживании столкновения с воплощенной отчужденностью, мир героя – и подобный фиктивный опыт приложим, как будет показано, к возможному опыту человека цифровой эпохи – стремительно усложнился в контакте с тем, что или никак, или с трудом может быть контролируемо, но, как ни парадоксально, является при этом «тобой».

Появление в поле возможного опыта человека встречи с действием зеркального образа – симптом нарушения или трансформации (в зависимости от стороны оценки) иерархически фундированных путей подвижности функционального знания. Несмотря на то, что рассмотренная Ж. Бодрийяром картина представляет индивидуальный опыт студента, предполагается, что в подобной ситуации мог быть любой человек любого социального положения. Так, в рамках «классического» и до-информационного мира спонтанное появление двойника, который бы действовал вне распоряжений власти или индивида-источника, было возможным, но отличие современной – «неклассической» – ситуации в массовости и технологической простоте «сотворения» объективированной и отчужденной сущности. Простота действия в пространстве цифро-информационной жизни – фактор, который позволил существенно расширить структуры социальности и способов проявления власти, в том числе в надзорно-контрольных возможностях.

В «Эре пустоты» Ж. Липовецки отметил, что

...каждому поколению свойственно находить соответствие в том или ином мифологическом или легендарном персонаже, который рассматривается с точки зрения проблем сегодняшнего дня... Настоящее время, по мнению многих исследователей, главным образом американских, символизирует Нарцисс [Липовецки 2001, с. 78].

Но не только персонажи могут быть знаками эпох, но и сферы опыта, в которые вовлечен человек. И реальность, с которой столкнулся персонаж фильма, может претендовать на такой символический статус: так, если нарциссизм описывает индивидуалистическое настроение культуры потребления и массмедиа, т. е. этап когда «самосознание замещает классовое сознание» [Липовецки 2001, с. 87], то столкновение с двойником – следствие логики поведения и условий возможности фиксации для субъекта на самом себе и использовании для достижения целей информационного «ресурса» самого себя и перевода его в категорию товара.

Впрочем, использование визуальности, как политического инструмента власти над знанием и правом распределением, не является особенностью современности и продуктом цифровизации реальности. Возможность создания пространства видимости и распределения в нем субъектов, в согласии с установленными правилами, – это один из базовых социально-политических инструментов и методов управления. Например, в «Книге правителя области Шан» среди положительных черт правителей встречается, в числе прочего, «прозорливость», так как, по замечанию автора, «[у таких правителей] многочисленные сановники не осмеливаются совершать преступления, а простой люд – творить дурные дела» [Шан Ян 1993, с. 214]. Немногим далее предлагается инструмент достижения такой «прозорливости» – коллективную ответственность, круговую поруку. В данном случае визуализация и «прозрачность», – как свойство *познавательной доступности*, – имеет целью не только контроль над физическими аспектами жизни, но и преимущественно сознанием и мировосприятием субъектов. Также инструменты «прозрачности» могут быть направлены на структуризацию окружающего мира, имея ощутимый социальный эффект. Так, механизмы структурирования могут служить к усилению «прозрачности» человека перед распорядителями в поведенческой «обнаженности». Например, Ж.-Ф. Миле, комментируя Фуко, так писал о социально-политическом значении расписания календаря и времени: «Календарь манифестирует время, делит его на фазы и датирует его, распределяя его для дел, предписанных режимом» [Миле 1996, с. 112].

Различные инструменты прозрачности, в том числе не связанные напрямую с политической деятельностью, имели и имеют множество конфигураций, но общим для них оказывается стремление раскрыть субъекта перед властью в процессе отчуждения информации через бюрократический аппарат или же внедрение в жизнь компонентов и практик, которые программируют поведение, отказ от которых ведет к невозможности *нормального* включения в социальные отношения. Иначе, они нацелены на проведение некоторой поведенческой интервенции для формирования габитуса на том или ином участке социальной деятельности (ученика, солдата, рабочего, гражданина).

Практики прозрачности – в паноптической функции – определяют границы действия и мысли субъекта-поднадзорного и власти в общем пространстве взаимодействия.

В отличие от случая киноперсонажа приведенные примеры имеют закрепление в иерархических структурах: спонтанности противопоставляется порядок. Регуляция насилия и нормирования является ключевым фактором, который формирует и в то же время исходит из авторитета власти, способной не только принуждать к «прозрачной» жизни, но способствовать добровольной вовлеченности, ведь власть, по замечанию А. Кожева, «может иметь своим фундаментом только Авторитет» [Кожев 2006, с. 97]. Попадающие с ними в общую категорию механизмы или практики могут быть названы «инструментальными изобретениями» в силу следующих признаков:

1) «нисходящий» принцип распределения в соответствии с установленными на дискурсивном уровне правилами и алгоритмами действия;

2) возможность распорядителей избегать одинакового с подчиненными уровня познавательной и в широком смысле визуальной доступности.

Например, в случае установления календаря речь идет о власти над регуляцией *чужого* времени (скажем, в расписании жизненных циклов или сезонов). В отношении распорядителей субъект оказывается «прозрачным» и вкупе с процессами регистраций действий происходит не только моделирование его поведения, но также и своеобразное инфоотчуждение. Социальная «прозрачность», как приобретенное свойство субъекта в отношении с миром, производится из комбинации регуляции опыта (в пространстве времени, надзора, работы, коммуникации и т. д.) и фиксации действий, переставших быть *собственностью* производящих, получающих отдельное существование в виде архивных данных, формуляров и административных единиц знания-информации.

Инструментам социальной «прозрачности» свойственна особая управленческая театральность. Это значит, что на условной «сцене» показывается лишь то, что должно быть показано в согласии с планами. Во-вторых, показанное должно ориентироваться на способность зрителя воспринять показанное и, что более значимо, желание увидеть и включить в себя нечто поставляемое. Например, описывая закат публичных казней, М. Фуко пишет:

Наказание постепенно перестает быть театром. И все, что остается в нем от зрелища, отныне воспринимается отрицательно [Фуко 1999, с. 15].

Иначе, публичные казни перестали соответствовать чувствам и мировосприятию аудитории, на которую были направлены в каче-

стве дисциплинарного инструмента. Механизмам прозрачности необходима нужная ментальность субъекта в готовности воспринимать и участвовать. Так, Э. Бернейс в 1928 г. писал, что

...триада индустриальной революции – паровой двигатель, печатные органы и государственные школы – лишили королей власти, передав ее людям» [Бернейс 2010, с. 13].

Отмечается, что потребность меньшинства в механизмах массового контроля и надзора никуда не пропала: изменились подходы воздействия на субъекта, ведь

...оказалось, что можно формировать мнение масс таким образом, чтобы направить свежесобранные ими силы на строго заданные цели [Бернейс 2010, с. 14].

Внимания заслуживают «свежесобранные силы». Так, их можно трактовать в смысле утраты монопольной власти над инструментами познавательной визуализации и права создания смылосимволических систем. Пресса, как и школьное образование, – предтечи современной информационно-цифровой цивилизации и культуры. Даже не столько в техническом, сколько в содержательном отношении. Наличие прессы как альтернативы официальным дискурсам, поставляемым картинам мира, и образование как открытие широкому населению возможности участия в социальной физике через понимание работы механизмов контроля – это те новые силы человека, позволяющие разделить «до» и «после» в вопросе «прозрачности» и истории надзора. Так, апофеоз театрализованной властной визуализации – планы паноптических институтов братьев Бенхам – способен действовать, как утверждалось выше, в условиях диспропорции знания, так как к производству ощущения, что именно *ты* находишься в интересе наблюдателя, разработан план Паноптикона. И конечно, такого эффекта можно достичь только тогда, когда поднадзорный не знает принципов функционирования всевидящего места и тем самым неспособен обратить ситуацию к собственной пользе. Социальный мир, параллельно распространению технологий и роста автономности, становился сложнее с увеличением количества/качества акторов, действующих в условиях «прозрачности» и способных в полноте видеть структурные процессы, понимать и включаться в них – не пассивно, а деятельно.

Первая половина XX в. – ключевой период, в котором изобретения социальной «прозрачности» вошли в позицию некоего *самопревосходства*, определяющую образ текущей инфоцентричной социальности. Так, развитие визуально-коммуникационных технологий (например, кинематографа, вычислительных машин и прототипов мировой сети)

выступило окном возможности для формирования и роста влияния социальной «прозрачности», но не как инструмента для выстраивания системы подчинения, а как порожденной технологиями зоны опыта, существующей вне зависимости от желаний отдельных индивидов и организаций, в том числе создающих ее инфраструктурный «скелет».

В последнее десятилетие человечество могло сполна ощутить, что значит жить в цивилизации, где как «сильным мира сего», традиционно имевшим пути отступления из сферы прозрачности, так и простым людям приходится программировать поведение не только с оглядкой на системные требования, но и на децентрализованный сегмент политической, экономической, личной жизни – новый цифровой «природный» мир и порожденную культуру. Во всяком случае, необходимость такой оглядки стала почти обязательным требованием современного *здорового смысла*.

Во многом это результат, как ни странно, противостояний – борьбы или войны – как внутри, так и на межсистемном уровне – двигателя динамики в поле властных отношений, т. к. без динамики не может быть самой структуры власти:

Власть имеется только там, где есть движение, изменение, действие...
Власть по сути своей активна, а не пассивна [Кожев 2006, с. 15].

Противостояние систем – государств, как яркого примера, – в той же мере зависимо от возможности иметь преобладание знания, в какой зависимо, например, от военной способности. Неспроста именно в заключении «Искусства войны» Сунь-Цзы отведено место размышлениям о применении шпионов или роли знаний:

Поэтому просвещенные государи и мудрые полководцы двигались и побеждали, совершали подвиги, превосходя всех других, потому что все знали наперед [Сунь-Цзы 2018, с. 98].

И чтобы знать лучше, чем оппонент, чтобы познавательнo визуализировать его, избегая ответной «прозрачности», требуется, помимо прочего, и технологическое превосходство.

Как представляется, по причине потребности в новых эффективных средствах противостояний, во второй половине XX в. началось зарождение современной сети Интернет как реакции на возможный ядерный конфликт США и СССР. Так, ключевая идея новой технологии состояла в том, что «если нет центральных командных пунктов, то и не может быть центральных целей» [Galloway 2004, р. 29], т. е. рассредоточения центров информационной власти, что должно было, в задумке, укрепить устойчивость государственной конструкции перед

лицом новых вызовов. И таким образом, сетевые каналы были разработаны, чтобы не дать возможности разрушить информационные блоки, связывающие воедино географически удаленные точки связи, и не позволить «ослепить» систему, оставив в «непрозрачности» относительно самой себя и внешней среды.

Параллельно происходили не менее значимые для общего понимания того, как «прозрачность» стала отдельной средой реальности, процессы развития индустрии и искусства кинематографа. В этих процессах важно следующее: тиражирование срезов реальности постепенно обрело большое распространение в обществе. Движущиеся изображения захватили все внимание человека, открыв ему для активного познания и понимания целый новый мир. Кинохроники позволили увидеть то, что ранее никак не могло быть доступно человеку (королевские церемонии, хроники войны, изобретения и дальние страны). Кроме того, как оказалось, человеку потребно не только видеть, но и показывать другим себя, разделять уникальность, т. е. получать признание, используя информационный ресурс самообъективации в активности перевода личного опыта в потребляемый другими товар или своеобразное информационное топливо (например, в случае цифровой бюрократии). Вероятно, корни постмодернизма и логики массового человека тесным образом связаны с выходом прозрачности, как пространства действия и мышления, в горизонтальное положение как общее:

...модернистская эпоха связана с проблемами производства и революции; постмодернистский век – с потребностью в информации и самовыражении [Липовецки 2001, с. 30].

Названные тенденции открыли процесс радикальной социальной перестройки и революции, зафиксированной в настоящей привязке практически всех областей жизни к возможности действия в информационно-цифровом пространстве. И несмотря на то что попытка «оцифровки» далеко не нова в массовой включенности, возможности для большинства эксплуатировать «прозрачность», как и отчужденные информационные дубликаты людей и организаций, стали обыденностью “fake news”, информационные войны и поражающие масштабами киберпреступления, связанные с использованием, вспоминаемая упомянутый фильм, зеркального образа человека, – кражей идентичности в мире, где цифровой дубликат может действовать вопреки воле «оригинала».

В подобных культурных условиях, конечно, не мог снова не возникнуть запрос, который был сформулирован Э. Бернейсом: упорядочивание хаоса окружающего мира. Так, «прозрачная» реальность вступает порой в противостояние с надындивидуальной природой

человека, стремящегося к единству, общности и организующей безопасности окружающего мира, в том числе и информационно-цифрового региона, и пространство информационно-цифровой активности дает возможности не только для расширения на уровне субъекта осведомленности, но и выстраивания символическо-смысловых монад и кластеров, которые служат разделению и разобщению куда эффективней, чем стены или какие-либо иные физические барьеры через намеренное исключение/присутствие Другого, вынесенного за пределы намеренно непроницаемой «прозрачности».

Литература

- Бернейс 2010 – *Бернейс Э.* Пропаганда / Пер. с англ. И. Ющенко. М.: Hippo Publishing, 2010. 176 с.
- Бодрийяр 2021 – *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. М.: АСТ, 2021. 384 с.
- Валлерстайн 2004 – *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира: Социология XXI века. М.: Логос, 2004. 368 с.
- Кожев 2006 – *Кожев А.* Понятие власти. М.: Праксис, 2006. 192 с.
- Липовецки 2001 – *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб.: Владимир Даль, 2001. 332 с.
- Миле 1996 – *Миле Ж.-Ф.* Опыт как само-техника (читая Фуко) // S/Λ. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской академии наук. М.: Ин-т эксперимент. социологии, 1996. С. 98–121.
- Сунь-Цзы 2018 – *Сунь-Цзы.* Искусство войны / [Пер. с древнекит. Н. Конрада]. М.: АСТ, 2018. 192 с.
- Фуко 1999 – *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
- Шан Ян 1993 – *Шан Ян.* Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу) / Пер., предисл. и коммент. Л.С. Переломова. М.: Ладомир, 1993. 392 с.
- Galloway 2004 – *Galloway A.R.* Protocol. How Control Exists after Decentralization. The MIT Press, 2004. 288 p.
- Steinweg 2017 – *Steinweg M.* The Terror of Evidence. The MIT Press, 2017. 176 p.

Язык после монолога

УДК 81'27
ББК 81.0

Е.К. Карпицкая

Языковые игры через призму взглядов Л. Витгенштейна и Ж.-Ф. Лиотара

В статье рассматривается интерпретация теории языковых игр представителя неопозитивизма Л. Витгенштейна (позднего) в классическом ее понимании. Проводится анализ теории языковых игр, представляющий собой поле коммуникации и включенных в него правил употребления и определенного дискурса, заданного самой языковой игрой. Демонстрируется попытка преодоления классической теории языковых игр через призму постмодерна на примере Ж.-Ф. Лиотара; происходит отказ от универсальных установок в пользу плюралистических моделей.

Ключевые слова: коммуникация, языковые игры, постмодерн, язык, нарратив, метанарратив, коммуникативное пространство

К XX веку можно отметить, что мы перешли от гносеологических установок, характерных для прошлых веков классической философии, и совершили «лингвистический поворот». Л. Витгенштейна можно считать по праву одним из тех, кто стоял у истоков лингвистического поворота. В настоящей статье мы предлагаем обратиться к исследованию нарративности языковых моделей в философии «позднего» Л. Витгенштейна, которая тесно сопрягается с его концепцией языковых игр. «Поздний» Л. Витгенштейн отходит от теории логического атомизма, обращаясь к языку как к чему-то нестатичному. Для того чтобы прояснить, как изменились взгляды «позднего» Л. Витгенштейна, нужно выявить отношение к языку согласно его представлениям. Логический атомизм Л. Витгенштейна представляет собой совокупность фактов, а не вещей, которые наполняют наш мир [Витгенштейн 1994b, с. 6]. Факт случается и выражается в нашем языке, поэтому язык – это способ того, как существует факт. Важно отметить,

что высказывание и предложение, по-другому, представляются как *логическая «фотография» фактов* (курсив мой. – Е. К.). Структура высказывания и структура факта тождественны друг другу. Знать действительность – это понимать предложения, в которых представлены факты. Высказывание – есть точный образ мира. К миру нет доступа, но мы всякий раз имеем дело с образом, который представлен в нашем языке. Посему мы можем сказать, что язык у «раннего» Л. Витгенштейна онтологизирован. Здесь мы проводим тождество между структурой факта и структурой высказывания. Таким образом, язык представляет собой систему для выражения фактов, то есть логической картины мира, поскольку задача предложения, имеющее смысл, состоит в том, чтобы изобразить положение дел или, соответственно, атомарный факт. Для «позднего» Л. Витгенштейна характерен сдвиг от застоялого традиционализма в области использования языка к более подвижным моделям [Витгенштейн 1994а, с. 92]. В этом смысле мы можем сказать, что предметом рассмотрения становится именно обыденный язык. Структура и система обыденного языка не является точной и к тому же однозначной, посему нельзя подразумевать ее полную систематизацию исчислений [Витгенштейн 1994а, с. 111–112]. Мы не имеем возможности полностью «логизировать» язык, ввиду этого нам следует отойти от такой установки, которая предполагала рассматривать язык, указывающий на факты вообще. Логический язык завязан именно на форме, на самой структуре, в противовес этому, обыденный язык – это не нечто данное раз и навсегда, не нечто неизменное, это живой язык, способный к изменению. Оговоримся, что язык у «позднего» Л. Витгенштейна не является средством для выражения фактов, так как мы можем его использовать для выражения угроз, команд и т. п. Язык – это вид человеческой деятельности, способный принимать произвольные формы. Появление понятия языковых игр Л. Витгенштейна связано с новой теорией значения, где значение не может быть точно определено в метаязыковой системе. Из-за того, что существует бесчисленное множество типов предложений, мы не можем дать точное определение значению того или иного предложения. Наличие этой самой множественности не предполагает чего-то устойчивого и неизменного, поскольку у нас постоянно возникают новые языковые игры. Поле языковых игр зависит от заданного контекста, от установок самого актора коммуникации, который делает возможным само поле языковых игр. Поле языковой игры напрямую зависит от актора, который конституирует эту игру. По нашему мнению, принципиальное значение здесь имеет именно направленность на самого актора, поскольку без обращения к кому-то языковая игра не будет существовать. Языковая игра напрямую зависит от лингвистического сообщества (акторы коммуникации), именно они являются той самой возможностью, благодаря которой мы говорим о существовании языковых игр.

Основным источником рассуждений будет служить работа «Философские исследования», опубликованная в 1945 г. [Витгенштейн 1994а, с. 75–319]. Базовые культурные формы, включенные в концепцию Л. Витгенштейна, являются важным источником для человека в области изучения языка и социализации его в обществе. Теория языковых игр напоминает нам то, как ребенок в процессе игры обучается новым значениям слов. В таком случае слова будут отражать тот контекст, который был задан полем языковой игры. Саму же речь мы можем рассматривать тоже как форму языковых игр. Речь существует в структуре употребления языка. Другими словами, язык – это игра, где слова напрямую зависят от контекста ситуации. Если же все зависит от контекста ситуации, то отдельно взятое слово не может существовать, поскольку не заданы условия его применимости.

Каждую языковую игру можно рассматривать как некоторую форму жизни, поэтому модель логического атомизма, предложенная в «Логико-философском трактате», способна успешно функционировать в обществе [Витгенштейн 1994, с. 293]. Поскольку значение слова, согласно логическому атомизму, отсылает нас к объекту, которое слово обозначает и репрезентирует, что в конечном счете является неверным, согласно воззрениям «позднего» Л. Витгенштейна. Мы можем сказать, что, когда актер говорит на языке, он совершает деятельность, то есть это некоторая форма жизни [Витгенштейн 1994а, с. 90]. Основной посыл «позднего» Л. Витгенштейна заключается в том, что значение слова есть его употребление в языковой игре [Витгенштейн 1994а, с. 110]. Языковые игры – это не просто набор речевых актов, это акты, сопряженные с правилами употребления самим дискурсом игры. Игра – это, отнюдь, не нечто негативное, она дает возможность из всего многообразия вообще сотворить некоторый порядок, без которого она не может существовать. Здесь можно сослаться на современного исследователя теории языковых игр в постмодерне Й. Хейзинга: «...игра творит порядок, она сама есть порядок» [Хейзинга 1992, с. 21]. Чем больше языковых игр, в которых мы участвуем, тем больше свободы нам доступно, поскольку сами акторы являются носителями определенных правил, они же (акторы) конституируют языковые игры. Свобода отмерена актерами коммуникации, поскольку в игре мы можем рассматриваться как носители и создатели правил, по которым разворачиваются языковые игры. Мы способны создавать языковые игры, участвовать в них, предлагать свои правила, по которым будет выстроен дальнейший ход игры.

Можно посмотреть на языковые игры и с другой стороны. Например, несмотря на то что мы являемся создателями некоторой языковой игры с ее индивидуальными правилами, мы обязаны их соблюдать, а они же будут и ограничивать нашу деятельность. Правомерно задаться вопросом: может ли языковая игра в таком случае ограни-

чивать актора, который ее создал? Фактически правила, включенные в игру, и есть то, что будет ограничивать субъекта. Когда мы говорим о языковой игре, мы должны подразумевать ее базовые компоненты, поскольку это является ее «каркасом». Если же мы постараемся обойти правила, на которых строится сама языковая игра, то языковая игра не состоится [Витгенштейн 1994а, с. 111]. Соблюдение правил игры говорит о том, что акторы коммуникации пришли к некоторому согласию, поэтому она существует. Правила в таком случае будут легитимировать игру. Это приводит нас к следующему вопросу: какие компоненты будут давать возможность существования языковой игре? Без языкового сообщества игра не сможет существовать. Для того чтобы добросовестная коммуникация состоялась, члены коммуникации должны придерживаться правил употребления слов, это касается и самого актора и на кого этот акт будет направлен. Понимание того, что правила могут нарушаться, дает право другим членам сообщества осуждать такие действия. Мы исходим из той установки, что актер имеет возможность осуждать такие действия, но прежде всего конструктивно, только в таком случае это дает право на внесение некоторых коррективов со стороны членов сообщества в конкретное поле языковых игр. Конструктивная критика может быть дана только постольку, поскольку члены сообщества понимают предметность той языковой игры, которую они намереваются осуждать и т. п. Такие условия необходимы для того, чтобы языковая игра существовала и функционировала в обществе.

Нужно оговориться, что языковых игр много, но вот сами правила эту игру не исчерпывают, здесь существует свободное поле для творчества. Поэтому, на наш взгляд, нельзя говорить о языковой игре как об исчислении правил значения, так как структура языка достаточно изменчива. Действительно, сами правила являются важным компонентом в языковых играх, но мы должны также подразумевать прагматический аспект, который отсутствует в логизированном языке. Логизированный язык занимается семантикой, а не прагматизмом. Прагматизм заточен под объяснение и раскрытие семантики языковых выражений в рамках коммуникации. Прагматический аспект подразумевается и вкладывается самим актором коммуникации. Правила, предписываемые самой игрой, не с необходимостью ведут к тому, что другой актер поймет их таким же образом, как можем понять их мы.

Что дает нам языковая игра? Языковая игра призвана расширить возможности языка (с прагматической стороны), которые жестко очерчены рамками регламентации языка. Если говорить на языке – это некоторая деятельность и форма жизни, то, по нашему мнению, это дает возможность говорить о расширении прагматики языка, поскольку она не ограничивается своими же структурами, и она связана

с формой деятельности и ею же обосновывается. Под деятельностью мы понимаем набор действий самого обычного человека, способного отдавать команды и т. п. Язык понимается не как статичная структура, как это делали структуралисты, а как то, что в процессе времени как средство коммуникации изменяется. Изменение дает нам новое употребление слов и их значение. Смыслы, вкладываемые в языковые игры, могут детерминироваться социокультурным контекстом, где мы должны исходить из того, что смысл не полностью зависит от этого, но эти изменения должны быть понятны и считаны другими индивидами. Значение еще не есть объект, который обозначается словом; значение также не является и ментальным образом. Только в соответствии с правилами, принятыми лингвистическим сообществом, использование слов в определенной языковой игре придает значение самим словам.

Философский концепт теории языковых игр Л. Витгенштейна получает дальнейшее развитие в эпоху постмодернизма. Именно языковая игра является здесь основанием, в котором читатель становится носителем смыслов. Триада (текст, читатель и автор) представляют собой неограниченное поле для самой игры.

Последователем теории языковых игр в постмодернизме можно считать Ж.-Ф. Лиотара. Общество постмодерна характеризуется, по Лиотару, гетерогенностью правил, где происходит постепенный отход от универсальных установок [Каримов 2018, с. 10]. Такое понимание правил отображается в языковых играх, которые предлагает Лиотар. По мере того как мы начинаем входить в постмодернистское состояние, информационное поле значительно расширяется и происходит перенасыщение информацией, из-за этого статус знания также меняется.

Каков статус нового знания? Классическое знание, согласно Лиотару, отсылает нас к одному типу языковой игры, задача ее состоит в том, чтобы отослать к истине, но в современной науке критерием знания не должна быть истина, мы должны отталкиваться от практической пользы и эффективности. Такое понимание (классического знания) приводит к тому, что такой тип языковой игры достаточно изолирован от других языковых игр. Знание тесно сопрягается с обществом, и в этом смысле требует институционализации и легитимации знания. Лиотар отмечает, что ситуация постмодернизма характеризуется отказом от универсального метаязыка, на который ориентировалась классическая наука и традиционная легитимация знания. Поэтому Лиотар нас отсылает к новому знанию как языковой игре, которая представляется в виде множества языковых игр. Если мы говорим, что изменение знания сопрягается с множественностью языковых игр, то правомерно задать вопрос: каков статус нового знания? Языковая игра включает в себя денотативные высказывания

(на этом этапе возникает фиксация), прескриптивные (предписание в виде действия актерам коммуникации), перформативные (оказывает влияние на некоторый референт, совпадающий с его высказыванием). Игра для Лиотара разворачивается в форме борьбы и противоборства: игра легитимна, поскольку актеры игры находятся в состоянии борьбы (агонистика акторов). Важным оказывается то, что борьба не обязательно понимается в терминах «победа» или «власть». Агонистика, предполагаемая актерами коммуникации, выводит нас на новое понимание многообразия языковых игр, где рождаются новые высказывания и идеи. В этом и состоит различие между взглядом Л. Витгенштейна и Лиотара. Л. Витгенштейн ничего не говорит про состояние борьбы между языковыми играми. В его случае агонистика не будет тем самым компонентом, от которого рождаются и зависят новые языковые игры. Под агонистикой мы понимаем «бесперывное выдумывание оборотов, слов, смыслов» [Лиотар 1998, с. 33]. Все это приводит к развитию языка. Правила языковой игры не говорят о легитимации в отличие от Л. Витгенштейна, но они являются «почвой» для консенсуса между актерами (не обязательно явного), но это вовсе не является основанием считать, что последние выдумывают правила. Отсутствие правил отсылает к невозможности игры, а изменение правил приводит к изменению ее природы и характера. Языковая игра принципиально не завершена, она открыта ко встрече с «другим». В языковой игре мы не можем больше говорить о языке-объекте. В ней существуют правила (метапрескрипции). Они задают правила, по которым дальше должна быть выстроена языковая игра, чтобы она была допустимой.

Таким образом, мы видим, что языковые акты – это знания, существующие в социуме, они же будут конституировать связь в обществе. Знание связано посредством языковых игр и нарративов и входит в пространство социума. Наша социальная связь, прежде всего, представляется в виде языковой связи, куда входит неограниченное число языковых игр со своими индивидуальными правилами. Актеры – это «атомы», наполняющие пространство социума, со своими прагматическими установками. Коммуникация в игре, по Лиотару, включает в себя: установки акторов, борьбу, некоторый консенсус, переходящий в противоположное состояние дисконсенсуса. Речевое противоборство, включенное в языковую игру, не может сниматься как диалектическое противоречие. В тот момент, когда мы хотим прийти к более высокому синтезу, мы стремимся отказаться от противоречий, это отсылает нас к образу мыслей, характерному для модерна, где мы нацелены на универсализацию категорий и структур. Постмодернистский дискурс о культуре предполагает различные и индивидуальные языковые игры со своими уникальными правилами. Актеры, участвующие в ней, должны стремиться быть как можно более свободными [Лиотар 1998, с. 15].

Перед нами открывается некоторая двойственность (парадокс языковых игр). Согласно Лиотару, паралогизм утверждает, что языковая игра живет по своим правилам, в свою очередь эти правила создаются самими участниками языковой игры. Нет ли в этом противоречия? Если же языковая игра ориентируется на множественность и многообразие вообще, то в таком случае мы не можем построить метаязык. Прийти к какому-либо консенсусу вне поля языковой игры также становится невозможным. Для постмодерна характерна ситуация, когда в условиях множества несоизмеримых между собой языковых игр у нас может возникнуть спор, который должен решаться на языке одной из сторон. В этом смысле мы можем сказать, что вторая сторона, которая участвует в споре, будет лишена возможности аргументировать свое мнение. Такой спор не имеет справедливого разрешения, поскольку у нас нет единого закона, который бы подходил к обоим вариантам аргументации. Нет таких объективных и универсальных критериев, которые бы помогли решить спор, но в нашей реальной жизни они могут быть вполне себе решены, поэтому мы можем говорить о проигравших или побежденных. Лиотар подчеркивает, что если мы хотим избежать подавления хотя бы одной стороны, мы должны перестать универсализировать и абсолютизировать что-либо, переходя к плюралистической модели. Эпоха постмодерна предполагает увеличение многообразия языковых игр, важен компонент разногласия. Актеры языковой игры должны брать на себя ответственность за установленные правила и результат. Высказывания, наполняющие языковые игры, определяются правилами, которые задают способы употребления данных высказываний.

Современная наука не должна включать в себя только денотативные высказывания, поскольку это привело бы к отсутствию включения прагматического аспекта, а этот аспект достаточно важен для эпохи постмодерна, согласно Лиотару. Денотативные высказывания должны согласовываться с правилами, а они в свою очередь предполагают и соблюдение прескриптивных высказываний. Это как раз и реализуется в форме агонистики мнений, научных парадигм, которые осуществляются в ключе паралогии. Задача паралогии состоит в том, что она легитимирует высказывания науки и разрушает прежние высказывания вместе с правилами языковой игры и генерирует новые языковые игры. На смену научному знанию приходят агонистические модели языковых игр, в которых дисконсенсус не является чем-то негативным, а, наоборот, приводит к творчеству и развитию (со стороны акторов) новых высказываний и идей. Традиционная односторонность научной эпохи разрешается с помощью отклонения от науки знания (паралогия). Множественность языковых игр зависит от паралогии, поскольку мы переходим от установки владения целым

(единым), где разрушается универсальный язык. Легитимность информации не должна оцениваться по критериям истинности и ложности. Согласно Лиотару, информация оценивается с точки зрения ее эффективности.

Заключение

Таким образом, отказ от какого-либо компонента коммуникации приведет к статичному, мертвому языку, неспособному успешно функционировать в обществе. Актеры коммуникации могут рассчитывать на добросовестное сообщение, если будут соблюдены правила, которые предписывают функции и значения слов в конкретной языковой игре. Все же не вся речь будет являться языковой игрой, но только та, которая будет направлена на «другого». Так, не каждое действие или слово с необходимостью является языковой игрой. Важна именно способность направить свой акт на другого субъекта коммуникации. Языковая игра представляется некоторой формой коммуникации, наполняющей пространство социума со своими индивидуальными правилами. Существующее множество языковых игр, которые по своему дискурсу несоизмеримы друг с другом, приводят к тому, что согласие между актерами коммуникации невозможно. В эпоху постмодерна язык становится одним из основных предметов рассмотрения и анализа. Таким образом, в культуре постмодерна любое высказывание становится игрой. Игра – это процесс борьбы, дисконсенсус. Высказывание, произведенное актором, рассматривается как ход в игре. Существующие социальные связи наполнены различными ходами субъектов коммуникации. Постмодерн характеризуется тем, что в качестве своей установки он использует языковые игры. Однако не все социальные связи очерчиваются полем языковых игр. Не совсем верно признавать языковые игры в качестве единственно возможной основы социальных отношений. Что является тем самым минимумом для условия возможности коммуникации – этот вопрос остается открытым и порождает дополнительное поле для рассуждений. Но можно сказать, на наш взгляд, что наличие акторов и их языковые игры являются тем самым минимальным условием для возможности коммуникации в обществе вообще.

Литература

Витгенштейн 1994а – *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы: В 2 ч. / Пер. с нем. М.С. Козлова, Ю.А. Асева. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 75–320.

Витгенштейн 1994b – *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы: В 2 ч. Ч. 1. М., 1994.

Каримов 2018 – *Каримов Р.Н.* Трансформация гиперреальности: от общества производящего к обществу деконструирующему // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия». 2018. Вып. 8. С. 1–21.

Лиотар 1998 – *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.

Хейзинга 1992 – *Хейзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс Академия, 1992. 458 с.

Издательский портфель

УДК 111(091)
ББК 87.3

Ф.И. Евлампиев

Диалектика единого и многого в философии Николая Кузанского: от бытия и ничто к действительному и возможному

Статья посвящена проблеме соотношения единого и многого в философии Николая Кузанского. Рассматриваются общие истоки этой проблемы и влияния, определившие подход к ней Николая. Формулируются две модели, которые помогают понять как Кузанец решал эту проблему в разные периоды его творчества, и производится их сравнение. Автор делает вывод, что более поздняя модель является новаторской и в целом более совершенной, чем первая. Изначально Николай исходил из того, что множество возникает из-за того, что единое взаимодействует с небытием, которое выступает в качестве разделителя для вещей. Позднее он пересматривает свою модель, объясняя множественность через понятия действительного и возможного. В качестве главного отличия двух моделей выделяется то, что в первой в качестве разделителя для множества вещей выступает пространство, в то время как во второй оно не играет существенной роли.

Ключевые слова: единое, многое, небытие, потенциальное, актуальное, Николай Кузанский

Проблема единого и многого является одной из фундаментальных проблем онтологии. Ее решение крайне важно для всех сфер философии; от того, как она разрешалась, во многом зависел философский облик каждой конкретной эпохи в истории. Существует две противоположных тенденции в осмыслении этой проблемы: в первой приоритет и первенство отдаются единому, во второй – многому. В Античности и Средневековье превалировала первая тенденция, в то время как в Новое время с развитием эмпиризма стала преобладать вторая. Тем не менее в истории философии с самой древности существовало

стремление объединить эти позиции и представить мир таким, что в нем может существовать полноценная множественность, не разрушающая, однако, его всеобщего единства. Наиболее оригинальную и яркую модель такого рода создал Николай Кузанский.

В своем труде «Об ученом незнании» Николай Кузанский на первый взгляд просто развивает идею единого как основания бытия, характерную для платоновской традиции; в этом смысле Николая совершенно справедливо называют возрожденческим неоплатоником [Лосев 1978, с. 191–316]. В то же время он вводит важное новшество при определении единого, он называет его *абсолютным максимумом*, подразумевая под ним «то, больше чего ничего не может быть»¹. Это понятие указывает на важное качество в понимании единого философом – собственно максимальность как *совпадение всех противоположностей*. Это свойство важно тем, что изначально предполагает существование многого, так как если максимум есть совокупность всех вещей, то эти самые вещи должны существовать одновременно с ним, а не после него. Это означает, что, говоря о единстве противоположностей, Кузанец мыслит в максимуме (в едином) все возможные противоречия, то время как, например, Парменид считал единое существующим вне любой разнородности, а значит и противоречия (т. е. только единым). В этом смысле единое Николая есть максимум, т. е. полнота, в то время как у Парменида единое оказывается в некотором смысле просто «минимумом». Еще заметнее эта своеобразная минимальность единого проступает у Платона, который в диалоге «Парменид» в одном из восьми рассуждений о едином пишет, что единое не существует, так как «существование» и «единое» – это уже *два* понятия, т. е. это уже множественность². Но если единое не может существовать и вообще иметь какие-либо определения кроме, собственно, «единое», то его можно определить как «минимум».

Тем не менее в целом Платон пошел дальше Парменида и попытался дать модель синтеза единого и многого. В диалоге «Парменид» он описывает эту модель, рассматривая различные возможные соотношения единого и иного³. В своих ранних работах Николай Кузанский во многом идет по этому же пути, уточняя определенные моменты платоновской модели. Так он пишет, что мир вещей возникает в результате «пребывания Бога в ничто»:

Остается разве сказать, что множество вещей возникает благодаря пребыванию Бога в ничто: отними Бога от творения – и останется ничто⁴.

¹ Кузанский Н. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 54.

² Платон. Парменид // Платон. Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 368–369.

³ Там же. С. 395–401.

⁴ Кузанский Н. Об ученом незнании... С. 105.

Здесь ничто играет роль «иноного», а Бог это и есть единое. В поздних работах Николай по-другому определяет их отношение и создает новую и оригинальную модель диалектической связи единого и многого: ничто само по себе существует не наравне с максимумом, а после него. Он наиболее явно утверждает это в работе «О возможности-бытии»:

Иоанн. Я так понимаю, что предполагаемое отрицанием бытие предшествует небытию, так как в противном случае вообще ничего не существовало бы⁵.

Небытие должно сначала произойти из Бога, и уже после этого стать причиной появления вещей. Такое необычное представление описано в трактате «О возможности-бытии», одной из поздних работ мыслителя, в то время как в трактате «Об ученом незнании» ничто представляется существующим самостоятельно. В результате можно сформулировать две модели решения проблемы единого и многого в философии Николая; обе дают новое развитие принципам платонизма и обе важны для понимания последующего развития философии. Мы рассмотрим последовательно обе модели.

В первой модели Николай считал ничто чем-то вроде идеального пространства, обеспечивающего конкретное существование вещей. В ней важно увидеть элементы, резко отличающие ее от модели Платона. Платон описывает только общую связь единого и многого, а Николай *пытается описать связь с единым каждой отдельной вещи*. Он утверждает, что любая вещь должна происходить из абсолютно-го максимума (единого, Бога) через его пребывание в ничто. Кузанец описывает это так:

Кто может понять это – что все вещи суть образ единой бесконечной формы и разнообразны только от того, что так их определил случай⁶.

При этом процесс творения вещей у Николая оказывается *случайным*, что явно противоречит богословской концепции Бога и творения. В этой концепции Бог свободно творит вещи из небытия, в то время как у Кузанца вещи появляются в результате ограничения Бога небытием, и именно поэтому они являются «образами бесконечной формы» – в том смысле, что они и есть эта форма, но случайно ограниченная небытием. Николай в трактате «Об ученом незнании» описывает эту модель следующим образом:

⁵ Кузанский Н. О возможности-бытии // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 177.

⁶ Кузанский Н. Об ученом незнании... С. 102.

И поскольку Бог сообщает его [бытие] без пристрастия и зависти, а принимается оно так, как иначе и выше не дают принять обстоятельства, в которых случается вещь (contingentia), то всякое сотворенное бытие покоится в своем совершенстве, изобильно получаемом от божественного бытия, не стремиться быть никаким другим творением ради большего совершенства...⁷

Во второй более поздней модели Николай Кузанский еще более подробно описывает отношение Абсолюта (Бога, единого) и конкретной вещи. Как было сказано выше, все свое положительное содержание конечная вещь получает исключительно от Бога, а если отнять его от вещи, то останется только ничто. Теперь же Кузанец добавляет, что Бог в каждую вещь вкладывает все свое бытие, из чего следует, что каждая вещь должна была бы быть Богом, если бы ее не ограничивало небытие. Из-за этого ограничения вещь реализует в себе лишь ту часть максимума, которую она смогла принять. Но ведь Николай пишет, что Бог дает каждой вещи *все* свое бытие, но она принимает лишь *часть* [Сото-Бруна 2010]. Что же происходит с тем бытием, которое «не поместилось» в вещь? Кузанец отвечает на этот вопрос через различие двух уровней существования каждого творения – актуального (действительного) и потенциального (возможного). По мысли Николая, *актуальность каждой вещи, ее сущность, основание, есть Бог, неполно по своему содержанию принятый вещью*. Остаток же бытия конституирует сферу потенциального. Получается, что каждая вещь совпадает с Богом актуально только в малой степени, хотя при этом полностью совпадает с Богом в своей потенциальности. Это ведет к тому, что каждая вещь актуально есть лишь то, что она есть, но потенциально она может быть любой другой вещью, так как в этом модусе она совпадает с максимумом, который есть сущность всех вещей. Каждая вещь, таким образом, выражает собой всего Бога, который пребывает в ней потенциально целиком:

...в каждом творении Вселенная пребывает в качестве этого творения и так каждое вбирает все вещи, становящиеся в нем конкретно им самим: не имея возможности из-за своей конкретной определенности быть актуально всем, каждое конкретизирует собой все, определяя все в себя самого⁸.

В этом и заключается совершенно новый подход к описанию диалектики единого и многого Николаем Кузанским – вещи оказываются едины в своей *потенциальности*, так как там они совпадают, будучи

⁷ Там же. С. 103.

⁸ Кузанский Н. Об ученом незнании... С. 110.

различными ограничениями Бога, но в то же время они множественны *актуально*, так как из-за своей ограниченности не могут вместить в себя все его бытие. Получается, что в своей потенциальной полноте все вещи на самом деле есть одно, они все есть Бог, но в отношении каждой из них случайное ограничение произошло по-разному вследствие разных условий их существования, что и породило их множественность.

В результате для каждой вещи различие потенциальности и актуальности (возможности и действительности) принципиально для ее определения как конечной. А Бог отличается от творений тем, что в нем они совпадают. В трактате «О возможности-бытии» Николай Кузанский описывает Бога как актуальное бытие каждой возможности:

Поэтому, когда Бог хотел вначале открыть понятие о себе, он говорил: «Я Бог всемогущий», то есть «действительное бытие каждой возможности». <...> Ведь он есть форма бытия или форма всякой могущей получить форму формы. Творение же, которое не есть то, чем оно может быть, не обладает просто бытием⁹.

В сфере потенциальности каждая вещь есть Бог, но одновременно Николай утверждает, что и вся Вселенная есть Бог. Тем не менее он проводит четкое различие между собственно Богом, или абсолютным максимумом, и миром конечных вещей, Вселенной:

Если мы с тщательным вниманием разовьем открытое нам выше ученым незнанием, то уже из одной той истины, что все есть или абсолютный максимум, или существует от него, нам может проясниться многое о мире, или Вселенной, которую я считаю максимумом, только конкретно определившимся¹⁰.

Из этого следует, что в себе Бог является *неопределенным*, в нем нет полноценных качеств различия и множественности, которые становятся реальными только в своем «развертывании» в форму Вселенной, состоящей из вещей. Кузанец пишет об этом как о *разворачивании и сворачивании* вещей Богом [Альфсвог 2011]:

В максимальном единстве свернуто не только число, как в единице, но все вообще: как в развертывающем единицу числе нет ничего, кроме этой единицы, так и в существующем мы не находим ничего, кроме максимума¹¹.

⁹ Кузанский Н. О возможности-бытии // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 145.

¹⁰ Кузанский Н. Об ученом незнании... С. 102.

¹¹ Кузанский Н. Об ученом незнании... С. 103.

Максимум представляет собой единство и неразличенность, в нем все вещи есть одно, и только при его разворачивании во Вселенную они становятся различными. В этом смысле можно сказать, что Бог (максимум) для Николая Кузанского представляет собой своеобразную «идею мира» [Ватман 2010, с. 329], вечную и неизменную саму по себе, но по-разному проявляющуюся в конечных вещах. Это напоминает систему Платона, за тем существенным исключением, что у Николая все вещи имеют одну общую идею, а у Платона идеей существует множество. Впрочем, у Николая можно найти некий аналог отдельных платоновских идей, но он понимал их не как Платон, в виде реально существующих совершенных форм, а совсем иначе. В работе «Простец об уме» он пишет так:

Поэтому как в отношении Бога множественность вещей существует от божественного ума, так в отношении нас множественность вещей существует от нашего ума. <...> В самом деле, потому что он мыслит одно и то же единственно и единично, – и таковым мы это видим... Но когда ум мыслит одно в виде множества отдельных вещей, мы считаем, что вещей много...¹²

В том же самом месте уточняется, что множественность вещей произошла оттого, что «Бог одно понимает так, а другое – иначе»¹³. Конечные вещи, по мнению Кузанца, еще до конкретизации во Вселенной, существуют в уме Бога как его мысли. В этом смысле Бог предстает как «идея всех идей» [Ватман 2010, с. 332], от которой зависят все остальные. И в силу того что сам Бог бесконечен, этих идей может появиться бесконечно много, что объясняет бесконечное многообразие ограниченных вещей. Собственно, именно это Кузанец понимает под творением – Бог внутри себя мыслит нечто различное, что затем конкретизируется во Вселенной. Здесь можно увидеть элемент новизны, отличающий систему Николая Кузанского от системы Платона. Он заключается в том, что вся полнота бесконечного содержания идей не предсуществует в Боге, а динамически возникает в процессе его мышления.

Таким образом, Николай Кузанский создает модель бытия, в которой и единое и множественность оказываются в равной степени реальными, причем не только в смысле платоновской онтологии (в которой реальным можно признать любую возможность, заданную идеей), но и в новоевропейском смысле, как непосредственно верифицируемые человеком в своем познании. Более того, многое рассматривается им

¹² Кузанский. Простец об уме // Николай Кузанский. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1980. С. 407.

¹³ Там же.

как происходящее из Абсолюта в результате его внутреннего различения. До Кузанца множественность обычно понималась как разделение бытия небытием (например, у Парменида, считавшего, что это невозможно и потому есть лишь единое, и Демокрита, утверждавшего, что это возможно). Николай в ранних работах, в рамках первой модели соотношения единого и многого, придерживался того же мнения, но позже обратил внимание на противоречивость этой модели: ведь в ней фактически предполагается наличие двух начал и тем самым единое лишается своей уникальности, т. е. статуса единого (так как небытие и бытие – это уже двойка). Николай попытался найти иное объяснение; результатом стала модель, в которой множественность обеспечивается различием двух уровней бытия – актуального и потенциального. Вещи различны в своей ограниченной действительности (в актуальном существовании), но едины в бесконечной области возможности (в сфере потенциальности). Единство вещей происходит из того, что они по-разному конкретизируют Бога, но и различие вещей также коренится в Боге, а именно в его уме, который мыслит вещи различными. В трактате «Об ученом незнании» Николай формулирует основной принцип своей модели множественности как «все во всем и каждое в каждом»¹⁴, подразумевая этим, что в каждой конкретной вещи потенциально присутствуют все остальные, ибо каждая вещь есть потенциально Бог, а Бог есть сущность всех вещей.

В системе Платона также каждая вещь есть воплощение идеи и через нее единого, но там это отношение статично и неизменно. В системе Николая появляется элемент динамики, стремление всех конечных вещей так или иначе превратить всю свою потенциальность в актуальность и совпасть с абсолютным максимумом. В «Диалоге о становлении» он так пишет об этом (с помощью термина «**то же**» Николай обозначает единое, максимум):

Когда для яснейшего воспроизведения недосыгаемости, которая совпадает с абсолютным **тем же**, сущее соревнуется в уподоблении **тому же** путем отождествления себя с самим собой и, значит, резкого расподобления с каждым другим, так что бесконечность, или недосыгаемость, развертывается в максимально доступной для природы приобщающихся яркости этого расподобления, то получается, что приобщение к одной и той же сущности развивает у них противонаправленность сил¹⁵.

Каждое конечное творение стремится достичь максимальности, и поскольку каждая вещь имеет всю свою сущность от Бога, то она

¹⁴ Кузанский Н. Об ученом незнании... С. 110.

¹⁵ Кузанский Н. Диалог о становлении // Николай Кузанский. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1980. С. 341.

начинает искать его в самой себе, обращаясь к своей сущности. Кажется бы, это должно привести к сближению вещей в Боге, но на деле ведет только к увеличению различия – вещь конечна, а значит, она не может вместить в себя Абсолют, и из-за того, что тот проявляется в разных вещах по-разному, обращение к своей сущности, вроде бы единой у всего, приводит вещи к еще большему различию. В силу конечности одно творение не может актуально стать другим, что приводит их к своеобразному «соперничеству» в стремлении к единому, когда каждая вещь стремится стать единственной и вместить в себе все остальные, что, конечно, невозможно. С помощью этой модели Кузанец вводит яркий элемент динамизма в понимание бытия вещей в их неразрывной связи с Абсолютом.

Тем не менее, по мнению Николая, одно из творений все же способно приблизиться к максимальности – это человек. Главной его особенностью среди других творений является его «срединная природа». Вообще вся Вселенная, по мнению Николая, устроена в соответствии с определенным порядком и имеет строгую иерархию, место творения в которой зависит от его близости к максимуму:

...поскольку порядок вещей непременно требует, чтобы какие-то вещи были ниже по природе в сравнении с другими (например, безжизненные и бессознательные создания), какие-то выше по природе (например, интеллигенции), а какие-то располагались посреди, то ясно – раз абсолютная максимальность есть универсальное бытие, принадлежащее одной вещи не в большей мере, чем любой другой, – что к максимуму ближе всего сущее, у которого больше всего общности с универсальной совокупностью вещей¹⁶.

Человек находится посередине между высшими и низшими вещами, и поэтому и те и другие свертываются в нем, как Вселенная свертывается в Боге. Человек становится своеобразной точкой схождения всех творений, через которую они возвращаются к изначальному единству. В то же время уже было сказано, что в системе Кузанца ни одно творение достичь Абсолюта не может из-за неразмножимости последнего. Недоступно это и конечным людям. Стать максимумом может только своеобразная *идея человека*, охватывающая все человечество и проявляющаяся в отдельных индивидуумах только частично. Парадокс сферы человеческого бытия заключается в том, что в ней даже идея человека, согласно Кузанцу, существует не абстрактно, а конкретно – в единстве с конкретными индивидуумами. Именно в этом смысле нужно понимать важный тезис, который на первый

¹⁶ Кузанский Н. Об ученом незнании... С. 112.

взгляд противоречит высказанному утверждению о недостижимости Абсолюта для конечного человека:

С другой стороны, человек существует только конкретно, поэтому подняться до соединения с максимумом было бы возможно только одному, воплотившему в себе всю истину человека¹⁷.

Иисус Христос и выступает конкретным и полным воплощением идеи человека. Кузанец описывает Христа как идеал человека, относящийся к конкретным индивидуумам, как Вселенная в качестве конкретного максимума относится к вещам вообще: «Благодаря максимальности своей человеческой природы Христос совершеннейшим образом соединяется с каждым человеком, прилепившимся к нему любящей верой, и становится самим этим человеком с сохранением индивидуальности каждого»¹⁸. Христос присутствует в каждом человеке как его сущность и каждый человек присутствует во Христе как его часть, и поэтому Иисус есть максимум человеческой природы, что обеспечивает его соединение с абсолютным максимумом. При этом как все вещи стремятся к максимуму, так и человек стремится к Христу как своему максимуму посредством интеллекта, который позволяет ему расширять область своей актуальности за счет познания все новых и новых вещей: «Интеллект у всех людей потенциально всеобъемлющ и возрастает из потенции в акт постепенно, умаляясь в своей потенциальности»¹⁹. Именно интеллект является тем, что дает человеку выходить за пределы своего ограниченного бытия, постепенно становясь не только тем, что он есть, но и тем, что он пока не есть. Итогом этого процесса Николай Кузанский считает превращение человека в конкретный максимум, то есть совпадение со Вселенной.

Николай Кузанский создал систему, в которой многое и единое оказываются сосуществующими. До него такие попытки также предпринимались, в частности Платоном в его диалоге «Парменид», но именно Николай подробно описал механизм этого сосуществования через понятия актуального и потенциального бытия. Эта его мысль оказала значительное влияние на позднейшие формы решения проблемы единого и многого, в частности оригинальное развитие этой модели дал Лейбниц (влияние Кузанца на Лейбница отмечают многие исследователи [Аляев 2013, с. 221–221; Бибахин 1998, с. 120–121, 146]).

Николай Кузанский одним из первых постулировал автономию гносеологии – как от Откровения, так и от других областей философии. Для доказательства способности человека познавать истину, он

¹⁷ Кузанский. Об ученом незнании... С. 151.

¹⁸ Там же. С. 161.

¹⁹ Там же. С. 155.

прибегает к диалектике, так же как и античные мыслители, но для него цель – не убедиться в единственной истине, а показать принципиальную возможность познания, возможность эту истину схватить. В дальнейшем эта тенденция завершится идеей *mathesis universalis* Лейбница как универсальной *формы* познания, способной принять любое содержание. Также в философии Кузанца антиномии предстают как неустранимые из познания, необходимо присутствующие в нашем осмыслении мира, в отличие от Античности, где они трактовались как риторические уловки, а их возникновение в ходе рассуждения считалось ошибкой. В целом Николай Кузанский стал одним из основателей науки Нового времени и гносеологии как ее философского осмысления.

Литература

- Альфсвог 2011 – *Альфсвог К.* Explicatio и complicatio Dei в понимании Кузанским отношения между Богом и миром // Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли: Альманах / Под ред. О.Э. Душина, М.В. Семиколенных. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 14–163. (Verbum. Вып. 13)
- Аляев 2013 – *Аляев Г.Е.* Богословско-космологические идеи Николая Кузанского в историко-философском контексте // *Philosophy and Cosmology*. 2013. Vol. 12. P. 221–236.
- Бибихин 1998 – *Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. 577 с.
- Лосев 1978 – *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
- Ватман 2010 – *Ватман А.С.* Две вариации на тему платонизма: «Единое» в философии Николая Кузанского и Владимира Соловьева // *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву* / Отв. ред. О.Э. Душин. СПб.: Алетейя, 2010. С. 328–338.
- Сото-Бруна 2010 – *Сото-Бруна М.-Х.* Конечное как «манифестация» абсолютного тождества в *De visione Dei* // *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву* / Отв. ред. О.Э. Душин. СПб.: Алетейя, 2010. С. 297–316.

УДК 1:001
ББК 87.25

И.Н. Филимонов

«Доказательства и опровержения.
Как доказываются теоремы» И. Лакатоса:
зачем науке нужна история?

Данная работа рассматривает труд И. Лакатоса «Доказательства и опровержения. Как доказываются теоремы» в контексте вопроса об относительности и конструируемости научного знания. В своей работе И. Лакатос поднимает вопросы о корнях формализма математических исследований и ореола непреложности их конструкций, о достижении ощущения истинности и правдоподобности в научном знании. При этом тактики ученых, описанные им, дают нам возможность изучить и воспринять академические модели поведения. Теоретические построения И. Лакатоса могут послужить основой рефлексии ученых с целью осознания собственных возможностей и границ своих исследований в условиях современности, помочь оценить важность истории науки для проведения дальнейших исследований.

Ключевые слова: Имре Лакатос, постпозитивизм, история науки

Имре Лакатос, как ученик и продолжатель дела Карла Поппера, примыкает к корпусу ученых-постпозитивистов. Основой деятельности постпозитивистов, в том числе, была защита объективности знания и обоснование познавательных возможностей науки через смещение фокуса с исследуемого на исследующего, превращая само научное сообщество в объект исследования. Это был не поиск «докантовской» научной истины, а форма дрейфа, перемещения в сторону того поля исследования, которое предположительно можно было охватить, представить себе его целостность. В случае постпозитивистов это было поле науки о науке: истории науки и сообщества, теории науки и методов научного познания. Также эта система взглядов предвещала определенный энтузиазм новой научной значимости знания. В сопоставимый промежуток времени набирают популярность струк-

турализм и постструктурализм, сочетаясь с классиками постпозитивизма, одним из которых является Имре Лакатос¹.

Термином «позитивизм» К.А. де Сен-Симон обозначил метод науки. О. Конт популяризировал данный термин, распространив его на общее гуманитарное знание. Дальнейшее развитие данной философии приобрело многочисленных последователей и критиков, иногда не поддающихся четкому выделению общих черт.

В исторической науке, когда приходится говорить о развитии позитивизма и современном состоянии этого явления, речь может идти о неопозитивизме, а не о постпозитивизме.

Неопозитивизм зародился внутри интеллектуальных полей Венского кружка в начале XX в. В некоторых случаях наследие неопозитивизма помогает историкам попытаться возвыситься над исключительным по стилю позитивистским историческим исследованием, над сопоставлением нескольких позитивистских работ на схожие темы. Речь идет о ситуациях, когда исследователь, в силу определенных обстоятельств, вынужден применить один из принципов теоремы Геделя, а именно: система апеллирует к системе более высокого уровня за описанием своих аксиоматических ценностей/полей. Столкнувшись с этим вопросом, исследователю, при прочих равных, можно закрыть его, сославшись на неуполномоченность исторической науки разрешать споры при каждом столкновении двух несогласных друг с другом историков или иных ученых [Быстров 1998, с. 90–91]. Подобным теоремам, которые ученый-историк может применить для решения вопросов своего исследования нарративно, мы обязаны неопозитивизму.

Неопозитивизм и постпозитивизм, как научные общности, характеризуют скорее этап в развитии философии науки, нежели конкретные школы. Однако если неопозитивисты обращали основное внимание на анализ структуры научного знания и его содержания, то постпозитивисты направили свои усилия на исследование механизмов науки и истории знания. В 1934 г. работа “*Logik der Forschung*” Карла Поппера дала старт новой, постпозитивистской повестке, а в 1959 году, с публикацией работы на английском языке, вопросы, задаваемые постпозитивистами, приобрели всемирную известность. В отрыве от исторической науки и гуманитарных наук в целом, в поле естественнонаучного и формального знания, имело место стремление к пониманию того, каким образом возможно прийти к определенным результатам деятельности, кто к ним приходит и как. Имре Лакатос, апеллируя к истории науки и философии знания, пытается ответить на эти вопросы.

¹ Меркулов И.П. Имре Лакатос // Современная западная философия: Словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М.: ТОН – Остожье, 1998. С. 212–214.

Лакатос, с точки зрения истории и социологии знания, является критиком Карла Поппера и Томаса Куна. Несмотря на некоторые расхождения во времени и предмете исследований этих авторов, они говорят о науке как продукте научного сообщества и о возможностях этого сообщества [Порус 2008, с. 9–24]. Каждого из них можно рассматривать как критика для остальных, но только Имре Лакатос дает полноценное право историку называться ученым, а истории наукой, говоря о пустоте философии науки без собственной истории².

Одной из центральных работ И. Лакатоса является «Доказательства и опровержения. Как доказываются теоремы», которая представляет собой логическое продолжение работ Дьердя Пойа (Георг Поля, Джордж Поля). Пойа, будучи математиком и популяризатором науки, не переходил на философию и историю науки, ограничиваясь демонстрацией математических реалий, таких как «доказательство одноцветности всех лошадей». Сама постановка вопроса Пойа уже говорит о невозможности такого варианта развития событий для людей, которые видели двух лошадей разного цвета в своей жизни. Изначально вопрос и вовсе шел об одинаковом цвете глаз у всех девушек. Заданные параметры парадокса заканчиваются следующей фразой: «Объясните парадокс. Можете испытать экспериментальный подход, посмотрите в глаза нескольким девушкам» [Пойа 1975, с. 140].

По мнению историка науки И.Н. Веселовского, Имре Лакатос видит в построениях Пойа [Лакатос 1967, с. 3–4] возможность перейти к вопросу о том, на каких основаниях зиждется математика, на чем основана ее непреложность. Начиная деструкцию современной ему математической науки, он дает ей наименование «формалистская». Формалистская математика стремится к абстракциям. Истории математики в этих условиях не существует, так как развития по существу возникшего вопроса нет. Существует только очищенная «от всего земного» математика, выраженная в формулах, суждениях и ни к чему не привязанных абстракциях. В этом отношении формалистская математика, как замечает Лакатос, является крепостью позитивизма. Такая наука не обременена, с первого взгляда, ни своей историей, ни моментом, и даже автор, казалось бы, у произвольной статьи может быть любой [Лакатос 1967, с. 5–8].

Но что тогда остается такой математике? По мнению Лакатоса, это открытие решения задач менее энергозатратными методами, чем ЭВМ; и апробация формул без установленного окончательного решения. Первый вариант в условиях XXI в. выглядит как форма некой эрудиции. В условиях современного состояния вычислительных устройств говорить о сравнительной энергозатратности чаще всего не приходится. Второй вариант говорит нам о том, что существует нечто, что

² Меркулов И.П. Указ. соч.

мы не в состоянии изначально просчитать, или просто не знаем каким образом это изначально проверить. В данном вопросе, говорит Имре Лакатос, ученый руководствуется «только “методом” неуправляемой интуиции и удачи» [Лакатос 1967, с. 9].

Казалось бы, что «крепость позитивизма» в лице математики, исходя из вышесказанного, даже не построена. Математика, следовательно, как и гуманитарные науки, зиждется на кропотливом труде, истории развития, толике интуиции и удачи. Однако нет, не только. Каким же образом математика приобрела свой высокий уровень воодушевления исследовательского потенциала и ореол «царицы всех наук»?

Математика, цитирует Имре Лакатос Томаса Гоббса, – «это единственная наука, которую Бог захотел дать человеку» [Лакатос 1967, с. 10]. Именно в отрешении от истории и постулировании этого факта, должно быть, кроется загадка ореола математики. В демонстрируемом положении вещей, когда все твое настоящее является результатом накопления, монотонного возрастания знания, математическая наука выглядит как «подъем по лестнице». Каждая новая ступень этой лестницы – открытие и развитие. Однако история математики, как и история гуманитарных наук, зиждется на истории концепций, их улучшений и опровержений. История современной математики, как представляется Лакатосу, это «дистиллированная» история. То есть история открытий, которые строятся на открытиях и являются причинами новых открытий. Если сравнивать это с исторической наукой, то, не будучи «бастионом позитивизма», отдельно взятый историк может построить концепцию события «вопреки». Вопреки чьим-то интересам, вопреки сопротивлению и так далее. Математика в этом плане старается очиститься от таких альтернатив поступательному движению [Евельсон 2016, с. 139–165].

Далее Лакатос проводит подробный анализ одной из задач, на которую в свое время обратил внимание математик Леонард Эйлер. При помощи ролевого разыгрывания ситуации автор показывает развитие одной идеи, демонстрирует создание множества вопросов из одного ответа. Сами же ответы как таковые не вполне ответы. Они не являются конечными ответами, за которыми бы следовал переход к другим вопросам для производства новых ответов. Лакатос называет эти ответы «догадками». В подстрочных ссылках он поясняет, кому принадлежит та или иная идея и в каком временном диапазоне она была высказана. Одна из ролей заявляет: «Вы должны назвать это теперь теоремой. Теперь здесь уже нет ничего из области догадок» [Лакатос 1967, с. 15]. Однако, как выясняется практически сразу, эта теорема/догадка породила новые вопросы. Затем наступает момент локальных и глобальных контрпримеров. Изначальная догадка же распадается на доказательные догадки, доказательные утверждения

доказательных догадок и так далее. В попытке дистанцироваться от объекта исследования, уходя в область абстракций, можно оказаться в ситуации важности каждой отдельно взятой догадки в условиях отсутствия консенсуса по первой, изначальной догадке.

Вопрос «монстров» [Лакатос 1967, с. 24] – частных случаев поддельной критики также рассмотрен в работе Лакатоса. Если вдруг найдется контрпример, который в состоянии разрешить догадку, то эта критика может быть рассмотрена как частный случай, дополняющий догадку/теорему, но не опровергающий ее. Также частный случай может исключать некоторые постулаты догадки, соглашаясь с которым можно сохранить саму догадку. Если же частный случай покушается на всю систему целиком, то где находится гарантия того, что частным случаем учтено множество? В плане исторического исследования это можно представить как концентрацию на феноменологическом аспекте исследования. Отказавшись от определенных амбиций исследования, можно сохранить целостность работы в плоскости предмета исследования. То есть пожертвовать целостностью заданного объекта исследования, раздробив его смысл на феномен конкретного авторского исследования и множество заданного объекта, не обязательно дополнительно дробного, состоящего из похожих предметов-феноменов. Однако эти действия, как явствует из заданного параметра, являются реакцией на вопрос-«монстр». Вопрос, который рушит структуру работы исследователя. Необходимость совершать подобные действия может остаться под вопросом. Этическая компонента высшей школы гнетуще нависает над работой исследователя, заставляя его смириться с возможной неправильностью своих интеллектуальных построений, особенно когда он сталкивается с критикой научного сообщества. В условиях, когда научное сообщество может представляться ступенью единственной и единой научной «лестницы», данный вопрос-«монстр» может говорить и о том, что исследователь не только ошибся, но и не вписался в контекст, в парадигму [Кун 2003, с. 34–36]. Отсутствие ответа, восприятие «монстра» как должное, неизбежное, правильное, может повлечь за собой смену установок, стиля или, быть может, профессии. О силе воздействия вопроса-«монстра» на исследователя, а не на исследование можно только догадываться в условиях отсутствия эмпирического социологического материала.

Однако исследованию, как известно, необходимы вопросы, критика темы, стиля, актуальности. Если диалог во времени-пространстве отсутствует, то работа, скорее всего, переживет своего автора лишь формально, дожидаясь редких ссылок на собранный и обработанный материал исследования. В отсутствие критики исследование может подвергнуться выхолащиванию, быть лишено возможности развиваться и противостоять иным, более актуальным вызовам времени. Позднее оно может быть превращено автором в фундамент еще ме-

нее качественных построений, лишенных внешней критики, свежего незаинтересованного взгляда. Отсутствие критики, конкуренции, вопросов к исследованию, к теории и методологии автора демонстрируют оторванность от парадигмы, «нормальной науки». Критика же, обсуждение вопроса вне времени-пространства, вводит автора исследования в исследовательское сообщество, каким бы размытым оно ни было. А само исследование становится апробированным достоянием, составной частью науки. Чем больше вопросов и критики, вопросов-«монстров», тем больше влияние на науку и человечество в целом. Помимо этого, исследователю необходимо продать результаты своего труда. Защита собственной работы и отстаивание правоты своих построений являются вариантом поведения, нацеленным, в том числе, на выживание. Таким образом, диссонанс, который может возникнуть во время критики исследования, необходимо держать под контролем. Сочетание абсорбции и противодействия критике должно приводить к улучшению качества работы, но не к ее изоляции. На помощь в решении данного вопроса могут прийти тактики поведения, описанные Имре Лакатосом.

Возвращаясь к самой работе И. Лакатоса, стоит отметить, что автор разбирает и другие, более частные случаи, такие как разложение сложных контрпримеров на простые примеры. Однако в конечном итоге одна из ролей, от имени которых разворачивается дискуссия, заключает: «Но вначале у меня не было проблем! А теперь у меня нет ничего, кроме проблем!» [Лакатос 1967, с. 145]. Эту фразу, пожалуй, можно использовать в качестве эпилога ко всей науке вообще, бесконечно продуцирующей новые вопросы из новых ответов.

Разобрав историю одного вопроса на историческом и математическом материале XVIII–XIX вв., Имре Лакатос выявляет социологию знания позитивистской математики, математики без прошлого, которая в действительности целиком состоит из этого прошлого. Состоит из истории проблем и проблем их решений, а ореол непреложности математического знания является достаточно условным, преодолимым и критикуемым. А приемы, некоторые из которых были обозначены выше, можно использовать и в исторической науке, и в любой гуманитарной науке вообще.

Литература

- Быстров 1998 – *Быстров П.И.* Гедель Курт // Современная западная философия: Словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М.: ТОН – Остожье, 1998. С. 90–91.
- Евельсон 2016 – *Евельсон Р.Л.* Квазиволновой метод, его математическое обеспечение и приложения: Сб. ст. Saarbrücken: Lambert acad. Publ., 2016. 167 с.

- Кун 2003 – *Кун Т.* Структура научных революций / Сост. В.Ю. Кузнецов. М.: АСТ, 2003. 605 с.
- Лакатос 1967 – *Лакатос И.* Доказательства и опровержения. Как доказываются теоремы / Пер. с англ. И.Н. Веселовского. М.: Наука, 1967. 152 с.
- Пойа 1975 – *Пойа Д.* Математика и правдоподобные рассуждения. 2-е изд., испр. М.: Наука, 1975. 463 с.
- Порус 2008 – *Порус В.Н.* Между философией и историей науки: на пути к «гибкой» теории научной рациональности // Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки / Пер. с англ. И.Н. Веселовского, А.Л. Никифорова, В.Н. Поруса. М.: Акад. Проект, 2008. С. 9–24.

Кафедра

УДК 050
ББК 76.02

А.В. Марков

Поощрение публикационной активности студентов на занятиях по академическому письму

С 2022 г. для аспирантов РГГУ читается курс «Основы академической работы и публикационной активности аспиранта». Современные требования по публикационной активности для аспирантов и молодых ученых требуют уделять внимание не только нормам академического письма, но и академической работе в широком смысле, включая сотрудничество авторов, выбор журнала, переписку с журналом и взаимодействие с рецензентами. Алгоритмы переработки статьи по замечаниям рецензентов должны быть не менее ясны для аспирантов, чем алгоритмы написания статьи с соблюдением требований аргументации и доказательства. В статье представлен опыт такого курса, сочетающего обучение навыкам последовательной научной аргументации и формирование культуры полемики и отстаивания своей позиции в научном диалоге, в том числе и во взаимодействии с рецензентами научного журнала.

Ключевые слова: научный журнал, наукометрия, академическое письмо, научное рецензирование, научная дискуссия, аспирантура

Введение

Обучение академическому письму обычно представляет собой усвоение студентами навыков композиции, аргументации и развития мысли, что можно проверить в ходе итогового контроля. При этом для проверки могут использоваться как специальные задания, например, по выявлению ошибок в аргументации и академической стилистике, так и сравнение начального (до участия в курсе) и конечного результата академического письма каждого студента. Второй подход к про-

верке представляется предпочтительным на занятиях с аспирантами: существующие нормы ВАК РФ и университетов, присваивающих ученые степени, требуют определенного числа публикаций в журналах по заранее утвержденному списку изданий – а учитывая сроки рецензирования, редакционной подготовки и «очереди» на публикацию (так как принцип *first online* на настоящий момент только вводится), от подачи первоначального варианта статьи до ее публикации проходит обычно от полугода до полутора лет. Эти сроки могут различаться в зависимости от специальности, в связи с различной номенклатурой и объемом журналов для разных специальностей, но, учитывая, что каждый журнал имеет свою концепцию и политику, рассчитывать на публикацию «в ближайшем номере» за редкими исключениями аспиранту не приходится.

Это означает, что первая статья, отражающая результаты диссертационного исследования, должна быть отправлена на рассмотрение в журнал, самое позднее, на втором году обучения аспиранта. Часто наблюдаемая в различных вузах ситуация, когда аспирант заканчивает диссертацию в черновом виде на третьем году обучения и только после этого начинает предлагать журналам статьи на основе диссертации, приводит к затягиванию представления этих результатов в научных изданиях, а значит, к переносу предполагаемых сроков защиты диссертации. Вместе с тем крайне нежелательна ситуация, при которой результаты представляются в малообъемных и низкорейтинговых изданиях, обеспечивающих быструю публикацию путем предоставления платных услуг или облегченного рецензирования: это приводит к 1) неадекватному представлению результатов из-за малого объема статьи и контекстуализации ее среди статей низкого научного уровня, 2) неравномерному вхождению результатов диссертационного исследования в научную дискуссию, так как все три (или иное необходимое количество) статьи по теме диссертационного исследования появляются примерно одновременно, 3) общее падение уровня научных публикаций из-за облегченного рецензирования, вызванного требованиями ускоренной публикации, 4) ухудшение наукометрических показателей всего университета из-за публикаций с аффилиацией университета в низкорейтинговых изданиях, в том числе рискующих быть исключенными из списка ВАК и попасть в «черные списки» из-за практического несоблюдения норм публикационной этики. Предложенный курс должен свести к минимуму эту практику поспешного приобретения публикаций, совмещая обучение академическому письму и передаче навыков взаимодействия с научными изданиями, прежде всего высокорейтинговыми.

Материалы и методы

Как показали недавние эмпирические исследования [Зерчанинова, Алаторцева 2021], главной проблемой публикационной активности аспиранта остается не отсутствие достаточных исследовательских достижений, заслуживающих представления в рецензируемых изданиях, а отсутствие навыков быстрого взаимодействия в ходе научной дискуссии, включая выбор журнала, взаимодействие с редакцией и рецензентами. Собственные наблюдения подтверждают, что большинство аспирантов руководствуются в выборе журнала советами научного руководителя или коллег по кафедре, те научные связи (*networking*), которые приобретаются при участии в конференциях и межвузовских семинарах, используются минимально при выборе журнала и адаптации научных разработок согласно концепции журнала, наконец, аспиранты никак не планируют порядок взаимодействия с журналом, постоянно «шлифуя» статью и затягивая ее отправку, а столкнувшись с подробной и содержательной критикой рецензентами статьи, в которую вложено много сил, они «пасуют» и даже разочаровываются в собственных силах. Это явно не согласуется с тем, что общая публикационная активность российской науки как раз вписана в логику развития мировой публикационной деятельности [Большаков 2021], не показывая того разрыва между получением результатов и их публикационным представлением, который мы видим в деятельности некоторых аспирантов. Построение курса по публикационной активности имело в виду эти результаты наблюдений. Отдельный вопрос о конференциях и семинарах, почему они часто не выступают как лаборатория, в которой как оттачивается аргументация, так и происходит знакомство аспиранта с конфигурацией дисциплины, а значит, и возникает знание о предпочтительных публикационных опциях – этот вопрос не может быть решен в пределах данной статьи и требует анализа методологических разрывов в гуманитарных науках специальными методами.

Результаты

Работа с аспирантами начинается на первом занятии с базовых определений, начиная с перечисления следующих свойств исследовательского текста:

- 1) порождает новое знание, которого прежде не было;
- 2) аргументирует это знание как общеобязательное, неотменимое до того, как будет скорректировано или опровергнуто в новых научных работах;

3) включает в себя коммуникативные стратегии продвижения в науке: явную и скрытую полемику, ссылки на институциональные практики и обычаи, представление результатов для представителей смежных специальностей, объяснение путей практического внедрения результатов и т. д.

Этим научная работа отличается от иногда схожих, но не обладающих такими особенностями жанров письма, таких как эссе, реферат, обзор, информационная база и другие, имеющие вспомогательное, педагогическое или культурное значение. Также аспирантам объясняются формальные свойства научной статьи:

- 1) наличие метаданных;
- 2) наличие данных об авторском вкладе, консультациях (благодарности) и прохождении рецензирования;
- 3) формализованная структура (структура IMRAD или упрощенная: введение – основная часть – заключение).

При этом сразу оговаривается, что статья не является единственным способом представления научных результатов. На примерах аспиранты знакомятся со следующими формами представления новых результатов и в ходе дискуссии дополнительно специфицируют научную статью:

- 1) *монография* – отдельная книга, представляющая результаты длительного, обычно многолетнего исследования;
- 2) *статья* – представление новых результатов, полученных на определенном этапе большого исследования или в рамках исследования по частному вопросу;
- 3) *заметка* – представление отдельного частного результата, полученного в ходе большого исследования или на стыке нескольких исследований;
- 4) *препринт* – предварительная публикация результатов исследования для обсуждения, открытая или закрытая, обычно в настоящее время электронная (например, на arXiv.org). Препринты не рецензируются, имеют минимум из набора метаданных и отличаются особой версткой.

Также дополнительно представляются примеры следующих текстов, представляющих или суммирующих научные результаты, но не принадлежащих к научным текстам.

1. Отчет – закрытый документ, показывающий результативность исследования на данном этапе.
2. Рецензия – закрытый или открытый документ, оценивающий достоверность и результативность исследования и возможные перспективы дальнейших исследований.
3. Обзор – очерк какого-то сегмента исследовательской деятельности (работы лаборатории, конференции, статей по отдельной теме).

4. Научно-популярная литература – представление новых достижений науки как существенных для общего развития критического научного метода.

5. Дискуссия, письмо в редакцию – неформальная научная полемика, имеющая срочный характер, в отличие от полемики в статье.

Этот базовый разбор необходим для того, чтобы аспиранты не смешивали статьи, в которых правильно выстраивается аргумент, от жанров, где допускается симбиоз научного аргумента с другими формами рациональности: бюрократической, бытовой, культурно-конвенциональной и другими.

На следующем занятии перечисляются основные недостатки академического текста:

1) Ценностное письмо – замена необходимых аргументов оценками, «это важный аспект», «это также необходимо учесть»;

2) Рекомендательно-наставительное письмо – «для этого нужно», «также полезно», «прежде всего надо»;

3) Замена аргументации кумуляцией – «а еще надо сказать это», «также есть еще одно свойство»;

4) Экскурсы с определениями – «а есть еще это», «а это еще есть то-то»;

5) Изложение вместо ссылки – подробный пересказ идей или исторических обстоятельств вместо указания на то, как эти идеи и факты уже встроены в современное научное знание;

6) Описательность и рваность – описание процессов или их аспектов вместо указания на то, как что работает и как эти процессы и аспекты становятся возможны;

7) Назывательность – отдельные факты, аргументы и аспекты вещи называются, но без развития мысли.

Также перечисляются с примерами следующие ошибки аргументации:

1) *смешение позиции и метапозиции* – принятие одной из позиций как достаточной для аргументации;

2) *методологический эклектизм* – использование методов, которые не были заранее обоснованы как необходимые для данного исследования;

3) *параллельное развитие нескольких тем* – неумение выбрать аспект предмета, попытка заставить аргументы служить сразу нескольким темам или проблемам вокруг одного предмета;

4) *чтение «в сердцах»* – незаконный вывод о намерениях исторического, научного или творческого деятеля;

5) *нарушение правила достаточного обоснования* – использование на основании личных или групповых предпочтений какой-то одной реконструкции связи между явлениями, хотя альтернативная реконструкция не менее убедительна;

6) *эссенциализм* – понимание отдельных явлений как неизменных для данной системы, сюда же иногда относится требование т. н. «конкретики»;

7) *апелляция к авторитету* – ссылка на авторитетные мнения без их критического разбора и сопоставления с неопровержимыми аргументами;

8) *старомодность* – подражание прежним способам изложения без учета новых способов работать над теми же вопросами.

После этого вместе с аспирантами мы пишем аннотации к их текстам. В аннотации требуется указать:

1) *Предмет* – как были отобраны среди других эти вещи и факты;

2) *Метод* – как он применен с учетом границ его применимости;

3) *Цель* – что главное, что сделано в работе;

4) *Процедуры* – как прошло исследование, так что мы можем сказать, что оно доведено до конца;

5) *Результат* – что дала эта статья научному прогрессу.

Называются и иллюстрируются приемы хорошей аннотации:

1) *Переводимость* – сразу писать так, чтобы по-английски она звучала естественно и в буквальном переводе;

2) *Рассудительность* – выводы следуют не только из данной фразы, но и из предыдущих;

3) *Продуманность* – вычеркнуты все лишние слова и выражения;

4) *Перспективность* – сразу понятно, какие другие статьи можно писать сходными методами по сходным проблемам;

5) *Дискуссионность* – возможность присоединиться к обсуждению статьи представителям разных научных школ.

На следующем занятии аспиранты знакомятся со структурой IMRAD, соотнося ее со знакомыми пунктами ВКР:

Introduction	Преамбула Актуальность исследования Степень разработанности проблемы
Materials and Methods	Источниковая база исследования Методология исследования Гипотеза исследования
Results	Основное содержание исследования Новизна исследования
Discussion	Выводы Теоретическая и практическая значимость исследования

Далее аспирантам дается алгоритм письма для каждого пункта:

Введение

1. Как в науке решают сходные вопросы и почему решение вопроса, поставленного в данной статье, перспективно.

2. Какие уже предпосылки есть для того, чтобы решить поставленный в статье вопрос оптимальным образом.

3. Какие дополнительные обстоятельства для обсуждения данного вопроса существуют в науке как социальной системе.

Материалы и методы

1. Каковы источники исследования и что гарантирует корректность отбора и интерпретации источников.

2. Какой метод является основным, где именно и как он употреблялся и употребляется (об этом подробно), и какие методы являются вспомогательными.

3. Как методы будут применяться алгоритмически, в какой последовательности будет осуществляться научное доказательство в статье.

Результаты

1. Как на разных этапах работы получались конкретные и верифицированные результаты (максимально подробно нужно излагать ход исследования).

2. Что гарантирует корректность представления (и/или интерпретации) окончательных результатов.

3. Каковы дополнительные обстоятельства, требующие корректировки интерпретации результатов.

Обсуждение

1. Как итоговый результат вписывается в дисциплинарную специфику данной науки и в общий научный прогресс.

2. Как возможно интерпретировать результат с учетом новейшей динамики науки, в частности междисциплинарных контекстов.

3. Как может быть применен результат в дальнейших исследованиях, экспериментах, научных коллаборациях и педагогике.

Даются и *практические советы* аспирантам.

1. При письме чаще члените на абзацы: тогда сразу видно, чего не хватает аргументу. Лучше потом объединить абзацы, чем не видеть, куда нужно поместить дополнения, которые все равно попросят сделать рецензенты.

2. Не забывайте, что ссылки должны быть во всех частях работы. Оформляйте их, используя в том числе электронные библиографические инструменты. У каждого термина, идеи, понятия, наблюдения

есть автор или хотя бы авторы, работавшие в близком направлении и близком ключе.

3. Вычитывайте каждую часть после завершения. Старайтесь, чтобы не было не только штампов и ненужных слов, но и стилистических ошибок: скопления родительных падежей, дважды слова «который» на абзац и т. д. Предпочитайте обороты и условные периоды громоздким рассуждениям – здесь Цицероновская норма пока действует.

4. Думайте над пропорциональностью, каждому аргументу должно быть отведено столько места, чтобы он не заглушал другие аргументы и не заглушался ими. Непропорциональным может быть только изложение материалов для введения новых источников в научный оборот.

5. Соблюдайте правило достаточного основания, не вводите предположения, рассуждения и аргументы, которые не обоснованы предшествующим ходом доказательства (например, не оговорены в изложении методологической стратегии).

Для аспирантов, не имеющих навыка написания статей, рекомендовать трехфразовую структуру абзаца по образцам (три шаблона):

Это наблюдение позволяет сделать такое-то утверждение. Данное утверждение в системе интерпретируется как такой-то концепт. Данный концепт при применении позволяет уточнить такие-то подходы к наблюдаемому.

Данное утверждение в применении к такому-то материалу показывает такой-то результат. Данный результат может быть воспроизведен и при применении такого-то подхода. Данный подход поэтому может быть концептуализирован для таких-то целей.

Рассматриваемый концепт может быть скорректирован так-то при применении к такой-то категории или материалу. Соответственно алгоритм при исследовании данной группы предметов этой категории может быть только таким. Получаемое знание может быть распространено на другие предметы при таких-то концептуальных оговорках.

Конечно, далее необходимо учить аспирантов правильной постановке проблемы. В заглавии статьи должна отражаться проблема и через нее виден метод ее решения и критический подход к проблеме (постановка под вопрос «естественных» интуиций). При этом последовательно отличается постановка проблемы в научной статье и в других жанрах письма, симбиотически совмещающих научный аргумент и культурно-конвенциональный:

Феминистское искусство – энциклопедическая статья или очерк.

Индивидуальность в феминистском искусстве – эссе или кураторский текст.

Тенденции развития индивидуальности в феминистском искусстве – очерк или часть учебника/справочника.

Индивидуализация опыта в феминистском искусстве последнего десятилетия – средняя научная статья.

Конструирование индивидуальности в текущем феминистском искусстве – хорошая научная статья.

Границы манифестации индивидуального в текущем феминистском искусстве – отличная научная статья.

Реформы Александра II в Оренбургской губернии – энциклопедическая статья или очерк.

Особенности осуществления Великих реформ в Оренбургской губернии – популярный очерк или историческое эссе.

Преимущества и препятствия проведения Великих реформ в Оренбургской губернии – часть справочника.

Динамика Великих реформ в Оренбургской губернии в сравнении с соседними губерниями – средняя научная статья.

Великие реформы как вызов для губернии: Оренбургская губерния в микро- и макроконтексте – хорошая научная статья.

Этносоциальный профиль и институциональная пересборка Оренбургской губернии в период Великих реформ – отличная научная статья.

Учение Сартра о мужестве – энциклопедическая статья или очерк.

Мужество как категория мысли Сартра – эссе или справочная статья.

Мужество в этической системе Сартра – очерк или часть учебника.

Новое открытие мужества в философии Сартра – средняя научная статья.

Мужество как инструмент проблематизации философии в трудах Сартра – хорошая научная статья.

Необходимое и случайное мужество как магистраль эволюции мысли Сартра – отличная научная статья.

Далее показывается, что такое корректное употребление терминов. Термин должен при первом употреблении быть сразу помещен в инструментальный контекст всей науки.

Неправильно:

Мы используем общепринятый в культурологии термин «карнавализация».

К нашему объекту вполне применимо слово «карнавализация».

Такие группы явлений принято называть «карнавализацией».

Правильно:

Для понимания явления мы используем термин «карнавализация» в классическом смысле М.М. Бахтина.

Для изучения явления мы адаптируем термин «карнавализация» М.М. Бахтина в соответствии с тем, как это сделано в работах А и Б.

Термин М.М. Бахтин «карнавализация», будучи перенесен из литературной критики в педагогику, был истолкован как множественная ресемантизация рутинных действий, которая видна при последовательном применении символического интеракционизма к отношениям педагога и воспитанника.

То же самое относится к методам:

Неправильно:

Мы используем феноменологический метод, потому что имеем дело с явлениями.

Мы используем феноменологический метод, потому что он распространен в исследованиях сходного типа.

Мы используем феноменологический метод как новый и прогрессивный в нашей области знания.

Правильно:

Феноменологический метод позволил применить эйдетическую редукцию не только к объектам опыта, но и к объектам лабораторной манипуляции.

Феноменологический метод был адаптирован к большим данным, где вместо эйдетической редукции применялись алгоритмы усреднения данных, но интенциональность осталась как принцип понимания действительных отношений в сложной системе.

Феноменологический метод был применен к новой группе объектов, и исходя из особенностей их динамики, дополнен функциональным методом и герменевтикой социального действия.

Ссылка на источники должна делаться так, чтобы мы понимали:

- 1) релевантность источника для решения проблемы;
- 2) доступность извлечения из него необходимой информации;
- 3) принадлежность источника к определенной группе;
- 4) также обязательно нужно давать количественные и качественные характеристики источников и избегать оценочных выражений.

Неправильно:

Материалом исследования послужили дела Министерства Просвещения и интервью с заслуженными педагогами, работавшими в изучаемый период.

Было привлечено немало материалов, относящихся к этому периоду, как текстовые, так и материальные источники.

Основным источником стала официальная переписка, дополнительным и важным источником оказались мемуары.

Правильно (три примера):

На основании частоты употребления выбранных для исследования ключевых слов было отобрано 10 мемуаров, наиболее релевантных как изучаемому явлению, так и интеллектуальным способам его рассмотрения. Архивные источники при работе были классифицированы дополнительно по критерию непосредственного или опосредованного участия в событиях, причем был выявлен дополнительный тип источника – сопровождающие событие документы, прямо не относящиеся к событию, но отражающие духовную атмосферу этого времени. Этот тип источника изучался методами интеллектуальной истории, тогда как предыдущие типы требовали только сравнительного анализа свидетельств с учетом авторитета каждого свидетеля и дискурсивного характера источника.

Было взято 2 глубинных интервью у современных художниц, пожелавших остаться анонимными. Отбор участниц интервью проводился по критерию давности нахождения в фем-активизме и вовлеченности в российские институты производства и распространения искусства.

Ссылки на литературу должны подразумевать:

1) знание труда, в котором нужная идея высказывается первый раз. У любого термина, концепции или схемы есть автор;

2) понимание критической работы продолжателем. В науке невозможно продолжать сделанное до тебя некритически;

3) понимание роли современных критических исследователей как своеобразных продюсеров идей в системе современной мировой науки. Междисциплинарность современной науки только усиливает роль этих продюсеров.

Неправильно:

«Идея», введенная Платоном, превратилась у Лейбница в монаду, а в современной науке слово монада употребляется Петровым в новом значении единицы социальной идентичности.

Правильно:

Конструирование Платоном идеализма потребовало от Лейбница, создававшего систему различных новоевропейских наук, реинтерпретировать принцип индивидуации как монаду для универсализации этого принципа индивидуации и создания отдельных идей для каждой науки. На современном этапе конструирование и дифференциация гуманитарных наук осуществляется вокруг понятия идентичности, принадлежащего одновременно социологии и психологии, что и сделало возможным неолейбницеанство Петрова.

Неправильно:

Лотман на основании термина В.И. Вернадского «ноосфера» создал термин «семиосфера», означающий семиотический универсум, неисчерпа-

емый запас новых значений знаков, и этот термин можно применять в науковедении, говоря о «семиосфере терминологии».

Правильно:

Термин «семиосфера» Ю.М. Лотмана создан с намеренной отсылкой к концепции «ноосферы» В.И. Вернадского; но Лотман исходит из новой теории информации, где продуктивен для научных решений канал передачи данных, а не только интеллектуальное конструирование. У Лотмана эта идея тесно связана с идеей межнаучного перевода, когда возможные сбои при переводе могут оказаться эвристически значимыми. Хотя эта идея Лотмана не может быть до конца проверена научно, она релевантна современному науковедению, стремящемуся исследовать минимальные элементы эвристических решений.

Неправильно:

Термин «интеллигент» может употребляться как в широком смысле работника интеллектуального труда, так и в узком смысле интеллектуала со своей политической программой и стремлением действовать. Исходя из этого, Ленин должен быть признан интеллигентом во всех отношениях.

Правильно:

В период русских революций происходят трансформации термина «интеллигенция», который превращается из характеристики сословного габитуса (по Бурдье) в профессиональный дисплей и представление себя другим людям (по И. Гофману). Ленин использовал этот профессиональный дисплей намеренно, в том числе и для делегитимации прежних сословных отношений.

Советы пишущим

1. Не употребляйте общенаучные термины в бытовом смысле: например «логика нашего исследования» вместо «последовательность наших выводов»; или «в идеальной ситуации» вместо «в моделируемой при минимуме условий ситуации».
2. Меньше применяйте безличных конструкций: лучше не «в науке принято считать», а «данная дисциплина постулирует» или «Х обосновал».
3. Если можете заменить красивый термин ясным и понятным аргументом, заменяйте смело.

Далее мы пишем *историю вопроса*. Необходимо последовательно указать:

- 1) где впервые обозначено данное направление исследований;
- 2) где впервые поставлена сходная проблема;
- 3) где предложены ключи решений;
- 4) где даны конкретные алгоритмы решений.

Например:

Проблема влияния света на изменения физических параметров деревянных объектов поставлена в работе (А), влияние лунного света на деревянные продолговатые предметы рассмотрено в (Б), в работе (В) предложено соединять замеры дерева с исследованием интенсивности первичного и вторичного поглощения, тогда как в работе (Д) разработана отдельная методика для свежеспиленных бревен и бревен избы, которая может быть без труда адаптирована для изучения влияния лунного света на телеграфные столбы с учетом выявляемых сходств столба и бревна избы.

В дискуссии и при несогласии *нельзя*:

1) использовать инвективы или уничижительные выражения, вроде «автор не понял», «автор мыслит неосновательно», «автор голосовно утверждает»;

2) оспаривать мысль, прежде ее не изложив хотя бы в нескольких словах;

3) увлекаться спором, придирается к отдельным пунктам;

4) обобщать, превращать отдельные спорные моменты в повод отрицать концепцию.

В дискуссии *необходимо*:

1) корректно изложить позицию оппонента, указав, что такой-то тезис получен таким-то способом;

2) показать другие возможные предпосылки решения того же вопроса;

3) вскрыть слабость оспариваемого тезиса исходя из его применимости к специфическим процессам и логики процессов;

4) указать на метод, показать ограничения этого метода.

Присоединяясь к чужой позиции, *нельзя*:

1) смешивать мысль и мнение;

2) присоединяться простым приведением большой цитаты или реферата;

3) давать эмоциональные характеристики этой мысли;

4) сводить ее к более общим тезисам.

Но *необходимо*:

1) показать место этой мысли в общем развитии науки;

2) дать формулу этой мысли, назвав ключевое слово, понятие или выражение (можно выделить курсивом);

3) показать область практического применения этой мысли;

4) найти союзников этой мысли, кто похожим образом решал какую-то другую проблему.

Аспирантам предлагается *алгоритм* обоснования основного тезиса работы.

1. Обозначить исходные понятия для тезиса. Например, выдвинув тезис «Громкость ударов повозок по мостовой повлияла на тип мазка

у импрессионистов», надлежит обозначить, что такое громкость (вообще или слышимая из экипажа), что такое мазок и какие рамки импрессионизма взяты.

2. Показать, как добыт исходный материал, например, анализ мемуаров по ключевым словам и экспериментальное хождение по Парижу.

3. Истолковать корреляцию: что такое «влияние» – передача ритма, вдохновение образами города, принятие разнообразия ритмов или что-то еще?

4. Показать, как работают замеры материала, например, как анализ мазка с помощью больших данных поддерживается матричными уравнениями особого типа.

5. Привести дополнительные иллюстрации, например, цитату из художественных произведений писателей круга художников-импрессионистов.

После этого мы разбираем вместе, что является, а что не является доказательством в науке.

Является доказательством:

1) установление корреляции, зависимости или необходимой причинности;

2) опровержение контраргументов, как уже высказанных в научной литературе, так и возможных;

3) осуществление ряда операций, каждая из которых необходима для аргумента;

4) правильно построенный силлогизм, большая и меньшая предпосылки которого доказаны;

5) рассуждение, в котором проблема отграничена от других проблем, а ее решение – от того, что решением не является.

Не является доказательством:

1) цитата или любое авторитетное утверждение;

2) иллюстрация или пример, даже в большом количестве;

3) описание ситуации, даже близкое к «действительности», вообще экспансия бытовых конвенциональных аргументов в область научного доказательства;

4) явно ошибочная аргументация (смешение понятий, *petitio principii* и т. д.);

5) нарушение норм изложения (силлепсис, грубая энтимема или иной пропуск логических звеньев).

Цитирование – это не только приведение цитаты в кавычках, но и любая ссылка. «Индекс цитирования» – это учет ссылок, а не цитат. Аспиранты знакомятся со следующими типами цитат:

Текстовая цитата (1–2 строки) – без каких-либо трудностей встраивается в синтаксис фразы.

Выносная цитата (3–5 строк) – комментируется более чем одной фразой.

Парафраз, заменяющий цитату более пять строк и включающий текстовые и выносные цитаты.

Текстовая цитата: Бахтин называет речевые жанры «типическими формами высказываний» (*ссылка*), имея в виду их клишированность, узнаваемость и высокую контекстуальность.

Выносная цитата: Бахтин рассуждает о сложной связи жанров, стилей и функций речи так:

В каждой сфере бытуют и применяются свои жанры, отвечающие специфическим условиям данной сферы; этим жанрам и соответствуют определенные стили. Определенная функция (научная, техническая, публицистическая, деловая, бытовая) и определенные, специфические для каждой сферы условия речевого общения порождают определенные жанры, то есть определенные, относительно устойчивые тематические, композиционные и стилистические типы высказываний (*ссылка*).

Таким образом, Бахтин утверждает, что связка жанра и стиля достаточно жесткая, тогда как функция речи всегда опосредована условиями общения, поэтому здесь производство жанров представляет собой не жесткую взаимосвязь жанра и прагматики, но творческую реализацию прагматики. Тезис об относительной устойчивости, которым заканчивается приведенная цитата, означает, что хотя мы и узнаем «типы высказываний», наше усвоение содержания этих высказываний также включает в себя творческий момент и позволяющий соотнести жанровые ожидания с конкретной прагматикой данного высказывания, а клишированную форму – с нормами производства высказываний в данной области практической деятельности.

(Материал для парафразы) Можно сказать, что грамматика и стилистика сходятся и расходятся в любом конкретном языковом явлении: если рассматривать его только в системе языка, то это грамматическое явление, если же рассматривать его в целом индивидуального высказывания или речевого жанра, то это стилистическое явление. Ведь самый выбор говорящим определенной грамматической формы есть акт стилистический. Но эти две точки зрения на одно и то же конкретное явление языка не должны быть взаимно непроницаемы друг для друга и не должны просто механически сменять друг друга, но должны органически сочетаться (при самом четком методологическом различении их) на основе реального единства языкового явления. Только глубокое понимание природы высказывания и особенностей речевых жанров может обеспечить правильное разрешение этой сложной методологической проблемы.

(Парафраз) Бахтин говорит о сложном соотношении грамматики и стилистики отдельного высказывания: одни и те же высказывания могут восприниматься и как простая реализация грамматических правил, и

как стилистически окрашенное сообщение. Бахтин употребляет при этом слово «явление», имея в виду, что «если (...) рассматривать его [высказывание как явление] в целом индивидуального высказывания или речевого жанра, то это стилистическое явление». Иначе говоря, в реальной социальной практике те явления, которые мы до этого воспринимали абстрактно, начинают восприниматься в своей конкретной проявленности, и стиль сигнализирует о вовлеченности высказывания в социальные отношения. Далее Бахтин приводит в качестве доказательства то, что в реальном общении выбор «определенной грамматической формы есть акт стилистический», иначе говоря, конкретное употребление грамматики позволяет проявиться стилистике и социальному профилю говорящего, равно как и социальным амбициям. Сразу вслед за этим Бахтин уточняет, что эстетический и социологический анализы высказываний не должны сочетаться механически, но органически «на основе реального единства языкового явления», иначе говоря, на глубинном (в следующей фразе так и стоит слово «глубокое») раскрытии возможности речи давать как социальную характеристику говорящего, так и эстетическую и нравственную характеристику ситуации.

Допустимые формулы при цитировании

1. Вслед за Ивановым мы утверждаем...
2. Исходя из полученных Петровым выводов...
3. Как принято утверждать после результатов, полученных Сидоровым...

Недопустимые формулы

1. По мнению...
2. Хорошо заметил...
3. Как известно...

Допустимые формулы при ссылке на источники

1. Как показывает фраза в документе, однозначность интерпретации которой доказана...
2. Согласно данным, извлеченным из документа...
3. По сведениям, имеющим подтверждение в документе...

Недопустимые формулы

1. Мы читаем в документе...
2. Документ доказывает...
3. Документ делает известным...

Характеристики источника: полнота, достоверность, правильная рецепция. Особенно это существенно при цитатах из философов и методологов.

Допустимо: «Эта мысль согласуется с положением диалектики Гегеля (...), что позволяет развить...».

Недопустимо: «И вообще, еще Гегель заметил», «И как сказал Гегель», «В целом это похоже на мысль Гегеля», «Как известно, Гегель», «Гегель тоже думал так же».

Недопустимо: «Мы сталкиваемся с тем, что условно можно назвать публичной сферой» (в научной работе нет места размытому или переносному употреблению терминов).

Правильно: «Перед нами публичная сфера в понимании Хабермаса, но с оговоркой...», «Мы наблюдаем такие свойства публичной сферы, выделенные Хабермасом, как...», «Различая узкое и широкое понимание публичной сферы, по Хабермасу [X], введенное в работе [A], мы предварительно утверждаем...».

При характеристике примененного метода

Допустимо писать:

1. Метод А, который соединяет..., позволяет...
2. Метод А, который может быть назван..., дополняет...
3. Метод А, который применялся к сходным объектам, при применении...

Недопустимо писать:

1. Метод А, который мы использовали как подходящий для нашей работы...
2. Метод А, который наиболее распространен в нашей дисциплине...
3. Метод А, который является наиболее современным и общим...

Далее мы изучаем допустимые и недопустимые фразы при проверке результатов исследования:

Допустимо:

1. Было показано исчерпывающее соответствие...
2. Была установлена жесткая корреляция...
3. Была подтверждена содержательная зависимость источника А от источника Б...

Недопустимо:

1. Мы убедились в таком-то факте...
2. Стало совсем очевидным, что...
3. Мы можем уверенно говорить о влиянии/заимствовании... (*пояснение:* влияние и заимствование по-разному определяются в разных школах и традициях).

Ряд занятий посвящаются разбору работ аспирантов. Обязательно на одном из завершающих занятий используется деловая игра по

взаимодействию с рецензентами, что делать, получив рецензии из журнала.

Если статью рекомендовано *отклонить*, то здесь нужно понять, какая из четырех причин к этому привела:

1) несоответствие концепции журнала (тогда ищите срочно другой журнал);

2) квалификация аргументов статьи как недостаточно научных (тогда откажитесь от статьи как целого, используя ее материалы для новых статей);

3) непризнание значимости полученных результатов или возможности данными методами получить значимые результаты (тогда ищите другой журнал, но подробнее обосновывайте путь к результатам);

4) оценка изложения как неудовлетворительного или нерелевантного предмету (тогда рассматривайте статью как черновик для будущей статьи).

Если статью надо *переработать*, то все в полном порядке.

Спокойствие, только спокойствие!

Нужно последовательно (обычно в течение недели) переделывать статью, отвечая поэтапно на вопросы.

1. Требуется ли в рецензиях радикальная переработка композиции (например, надлежит переставить некоторые части, ввести новые параграфы)?

2. Требуется ли поместить статью в более общую концептуальную рамку (теоретическое совершенствование статьи)?

3. Требуется ли расширение отдельных разделов статьи без их перестановки (подробнее прописать метод, привести больше материалов, описать последовательность критических действий и способ верификации полученных результатов)?

4. Требуется ли совершенствование концептуального аппарата (введение новых терминов и исключение ненужных терминов, дополнительные теоретические построения)?

5. Требуется ли добавление отдельных частных аргументов в конкретных местах (примеров, рассуждений)?

6. Требуется ли литературное редактирование (работа над стилем)?

7. Требуется ли доработка метаданных (включая добавления к библиографии)?

Как раз каждый из семи дней можно посвятить одному из вопросов.

Что делать, если в двух рецензиях совсем разные требования? По возможности выполнить требования обеих рецензий. Если требования противоречат, то выполнить то, которое больше соответствует идее статьи. При этом отсылку исправленного варианта в журнал лучше сопроводить письмом, например (три примера):

В Рецензии-1 требуется увеличить число эмпирических примеров, в Рецензии-2 требуется их уменьшить. В нашей статье на эмпирическом материале построен один из ключевых аргументов, поэтому мы увеличили число примеров, но большую часть из них свели в таблицу, помещенную в Приложение к статье.

В Рецензии-1 требуется использовать метод нового историзма, в Рецензии-2 предлагается опираться на критиков нового историзма. Наша статья посвящена исследованию случайных факторов в развитии повседневности, поэтому критика нового историзма больше соответствует ее идее. Но при этом мы добавили ссылки на результаты, полученные представителями нового историзма в последние годы, указав и на ограничения их подхода.

В Рецензии-1 требуется уточнить употребление такого-то термина, в Рецензии-2 предлагается отказаться от этого термина. Наша аргументация требует употреблять ключевой термин, который позволяет систематизировать теоретические основания работы, поэтому мы добавили две фразы, подробно специфицирующие этот термин.

Такое письмо служит для редакции хорошим знаком серьезного отношения к работе и влияет на окончательное положительное решение редакции.

Обсуждение

Таким образом, обучение академическому письму можно не отделять от обучения публикационной активности: любой хороший алгоритм академического письма направлен на более продуктивный диалог с редакцией высокорейтингового издания. Корректность и полнота аргументации уменьшает число взаимодействий с редакцией и ускоряет публикацию статьи. Кроме того, высокая культура академического письма делает привлекательным для редакции и дальнейшее сотрудничество с этим автором.

Путем постоянного разбора хороших и плохих примеров академического письма преодолевается так называемая бумагобоязнь аспирантов, появляется способ изложить результаты, уже полученные в ходе исследования, по всем правилам академической статьи. Аспирант, обращаясь к этому руководству, может легко организовать каждую часть статьи как аргументированную и понятную коллегам. Это приводит к тому, что полученные результаты представляются равномерно научному сообществу не только на конференциях и семинарах, но и в рецензируемых публикациях, что увеличивает круг читателей, собеседников и участников передовых научных исследований в данном направлении и способствует повышению рейтинга цитируемости Университета.

Приложение

Рекомендации по написанию реферата по философии науки

Что не есть реферат:

1. Общее изложение обстоятельств возникновения или существования какой-то мысли.
2. Собственные размышления, замечания, наблюдения по поводу прочитанного (это может быть вынесено в отдельный параграф перед Заключением).
3. Простая справка об отдельных идеях, даже с приложением хорошей библиографии.

Что есть реферат:

1. Подробное изложение истории решения научной проблемы, с цитатами и иллюстрациями.
2. Структурированный ответ на вопрос, поставленный в заглавии, как эта мысль стала возможна.
3. Демонстрация достижений философии и науки при решении конкретных теоретических задач.

Например, тема реферата «Применение акторно-сетевой теории в современной историографии».

План реферата:

Введение: Акторно-сетевая теория и ее возможности для исторических исследований.

Основная часть

1. Применение акторно-сетевой теории в истории отдельных институтов.
2. Применение акторно-сетевой теории в социальной и политической истории.
3. Попытки применения акторно-сетевой теории в изложении всемирной истории.

Заключение. Ограничения применения акторно-сетевой теории в исторических исследованиях.

Или «Дискуссии о науковедении К. Поппера в современной философии науки».

Введение. К. Поппер и его теория как этап развития мирового науковедения

Основная часть

1. Попперианцы и антипопперианцы в современном науковедении.
2. Новейшие попытки обновления тезисов К. Поппера с учетом достижений современных наук.

3. Новейшие попытки оспорить тезисы К. Поппера в новых онтологиях и гносеологиях.

Заключение. Пути развития идей К. Поппера в наши дни.

Или «Философские концепции виртуальной реальности».

Введение. Основные понятия изучения виртуальной реальности и превращение виртуальной реальности в предмет философской рефлексии.

Основная часть

1. Предпосылки для изучения виртуальной реальности в классической и неклассической философии.

2. Философское обеспечение дисциплин, изучающих виртуальную реальность, таких как *game studies*.

3. Завершенные философские концепции виртуальной реальности и полемика вокруг них.

Заключение. Отсутствие единой философской концепции виртуальной реальности в современной философии: причины и следствия.

Или «Русский космизм как ветвь отечественной философии науки».

Введение. Границы русского космизма как философской теории и его современное состояние.

Основная часть

1. Исторический вклад русского космизма в научный прогресс.

2. Новейшие актуализации русского космизма (кибернетические, экологические, художественные).

3. Современные возможности русского космизма для осмысления системы новейших наук.

Заключение. Стимулы для интеграции наук в русском космизме и ограничения его философской платформы.

Что требуется в реферате:

1. корректное использование философского и научного аппарата;
2. обращение к англоязычным или хотя бы переводным источникам;
3. критическое отношение к предмету и учет дискуссий (нельзя становиться адептами изучаемой темы);
4. хороший стиль изложения, отсутствие канцеляризмов и наукообразия;
5. точное и уместное цитирование.

Чего не надо делать в реферате:

1. чрезмерно сосредотачиваться на какой-то авторской концепции или эпизоде;
2. излагать идеи языком автора идей (бывают очень яркие научно-философские идиолекты, например, у М. Хайдеггера, Ж. Деррида или В. А. Подороги, но им не место в реферате);

3. придирается к мелочам;
4. использовать ненадежные переводы или изложения;
5. сводить идеи к отдельным цитатам или фактам биографии («автор думал так потому-то»). Психоанализ философов уместен разве в примечаниях, а примечания не очень приняты в реферате.

Литература

- Большакова 2021 – *Большаков Д.Ю.* Предельная публикационная активность российских авторов научных журналов // Наука и научная информация. 2021. Т. 4. № 3. С. 94–105 [Электронный ресурс]. URL: <https://doi.org/10.24108/2658-3143-2021-4-3-94-105> (дата обращения 18.12.2022).
- Зерчанинова, Алаторцева 2021 – *Зерчанинова Т.Е., Алаторцева И.С.* Научно-исследовательская деятельность аспирантов вузов России: проблемы и пути решения // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2021. Т. 27. № 3. С. 63–80 [Электронный ресурс]. URL: <https://doi.org/10.24290/1029-3736-2021-27-3-63-80> (дата обращения 18.12.2022).

Abstracts

Ivan S. Kurilovich

Order of Superiority: Review of the Issue

“Humanitarian Accent” journal is designed to give voice and visibility to researchers who have yet to defend their degrees; their scholarly aspirations in 2022 have received several occasions for realization at the Philosophy Faculty of RSUH – its fruits are in this issue. The core of the issue consists of refined and expanded papers delivered at the conference “The History of Systems of Thought Today: Order of Superiority”, these are organized into three headings: “In Hegel’s name and in defiance of”, “Political inside and outside”, and “Language after monologue”. The next conference “The History of Systems of Thought Today” will take place in spring 2023 and will focus on “Philosophy of Little Things”.

Keywords: Academic Conference, History of Systems of Thought, Young Scholars, Neo-Hegelianism, Political Philosophy, Language Games

Mikhail D. Golubov, Anastasiya O. Kotsar

The dialectic of slave and sovereign:

The problem of self-consciousness by Kojève and Bataille

In our article we examine the dialectic of slave and master through the optics of two French Neo-Hegelian thinkers: Alexandre Kojève and Georges Bataille. Both thinkers attempt to answer the question of how the ideal of man is possible with this dialectic. However, they arrive at different answers. Kojève sees the possibility of perfection only on the side of the slave, agreeing with Hegel. Bataille proposes instead of the slave the figure of the sovereign, who renounces the accumulation of knowledge and goods, that is, the alienation of his desire for the benefit and future. The article offers a comparison of their receptions in the light of the problem of human self-consciousness. Kojève’s figure of the sage as perfect satisfaction and complete self-knowledge leads to impossibility to have self-consciousness as such. Bataille, developing Kojève’s thesis, comes to the idea that the fixation of the slave and philosophy itself on the accumulation of meaning is a painful rejection of the truth of the human being, which lies in the ecstasies of ignorance, the experience of which cannot be conveyed discursively. The article concludes that self-consciousness is only possible through the epistemological break between being and thinking.

Keywords: Alexander Kojève, Georges Bataille, dialectics of slave and master, epistemology of self-consciousness, negative anthropology, sovereignty

Mikhail D. Golubov

The subject of atheist philosophy of Alexandre Kojève

This article is devoted to the problem of subjectivity in the perspective of Alexandre Kojève's atheistic philosophy. It will be divided into two parts, the first dealing with Kojève's atheistic philosophy project, its main objects and theses, and the second with the project of negative anthropology, which, while developing in parallel, is in some aspects in conflict with the theory of atheism. In the first part we will analyse the ideal of the sage God-man, who appears at the end of History and embodies the ideal of a free being. We will demonstrate how Kojève undertakes a phenomenological analysis of the "basic atheist intuition" and justify atheism not as a simple negation of the divine but as a Hegelian removal, which entails the appropriation of the transcendent and the divine by the self. In the second part of the paper, the project of atheist philosophy will be placed in the more general context of Kojève's negative anthropology, which, developing in parallel with the project of atheism, provides a theoretical foundation for the justification of the essence of man or self-consciousness as a subject of desire rather than reason. Kojève's negative anthropology, drawing on a phenomenology that parallels Hegel and Heidegger, provides the basis for Kojève's later practical conclusions on History. Using Hegel's dialectic of Slave and Master, we will show that a necessary condition of self-consciousness is alienation from one's desire, which creates an epistemological asymmetry: the Slave belongs to knowledge and the Master to truth. On the basis of the findings of negative anthropology, of which the dialectic of Slave and Master is a part, the article questions the status of the sage God-man as a free being.

Keywords: subject, atheism, negative anthropology, History, self-consciousness, desire, freedom

Aleksander A. Bardashev

Subjectivity in Hegel's philosophy
of religion from the perspective of kenosis
and Catherine Malabou's theory of plasticity

The article examines the concept of subjectivity in the philosophy of religion of Hegel. The author relies on Cathrine Malabou's "Hegel's Future" and the concept of philosophical plasticity developed by her. A study of the concept of plasticity is conducted and its applicability to Hegel's "Lectures on the Philosophy of Religion" is shown. The study presents a frame through which the historical nature of subjectivity in the "Lectures on the Philosophy of Religion" and the three isolated moments of this subjectivity are revealed. Particular emphasis is placed on the connection between subjectivity and

temporality. The importance of the theological concept of kenosis for the consideration of subjectivity in modern times is also noted.

Keywords: philosophy of religion, subjectivity, historicity, plasticity theory, temporality, kenosis

Sofia I. Porfiryeva

Feminine Behavior and Women's Body:
Towards Just Society

In this paper, I reflect on the idea of feminine behavior and corporeality as a way of unveiling the problem of injustice and a tool for overcoming it, addressing the works by Martha Nussbaum and Iris Marion Young. For Nussbaum, extended sympathy, compassion, and elimination of disgust toward the body can be helpful in achieving justice in aspiring societies. Accepting feminine patterns of behavior can work to broaden the first two feelings; the elimination of disgust is rotten in overcoming the projected disgust toward stigmatized bodies. Young, however, comes to structural injustice through phenomenological analysis of feminine corporeality. She locates gender outside the subject and fastens it to impersonal structures of power; therein lies the inherent danger of turning the subject into an impersonal (by) product of social structure or political forces. Both concepts question social norms that 'go without saying' and see oppressed subjects (especially women) as agents already situated in these norms. Therefore, the realm of imagined, or play, conceals a strong subverting potential for overcoming social injustice toward a justice society.

Keywords: Martha Nussbaum, Iris Young, justice, phenomenology of the body, sympathy, compassion

Mikhail A. Israelov

Unity and exclusion:
the holocaust and rethinking the "political"

The article draws on Primo Levi's descriptions and interpretations of the holocaust to draw political-philosophical and anthropological conclusions about unity and exclusion. Hobbes' and Rousseau's concepts of the natural state and their influence on the political language of totalitarian regimes are examined. A typological parallel is drawn between the secular political theories of the New Age and the thinking of the ancient tyrant. An alternative in the form of liberal and Christian theories of natural law is proposed.

Keywords: Holocaust, unity, sovereignty, natural law, social contract

Yaroslav A. Mishenkov

Interpretation of Ideology and Utopia
in K. Mannheim's Political Philosophy

German and British political philosopher, sociologist, founder of the sociology of knowledge K. Mannheim is one of the famous scientists who have contributed to the development of political science. Applying sociological science in the study of the spiritual foundations and culture of human cognition, the scientist investigated the functioning of the political life of society. Based on the sociology of thinking, K. Mannheim analyzes the current political problems in Weimar Germany, focusing on the unity of generations, the advantages and disadvantages of party competition, the popularity of conservative and leftist trends. Based on the methodology developed by him, he wrote the famous work "Ideology and Utopia", which became the foundations of his political philosophy. In this book, the author has identified new approaches to understanding scientific knowledge, interpreting socio-historical mechanisms using the concepts of ideology and utopia. How they form and influence the development of political existence is the relevance of K. Mannheim's work.

Keywords: ideology and utopia, K. Mannheim, sociology of consciousness, political being, social being, collective unconscious

Sergei G. Lukovenkov

Social "transparency": from political invention
to technological reality

The state of "transparency" before the eyes of the state, the corporations and other people is one of the characteristic manifestations of the socio-cultural features of modernity, built on dependence on information and digital devices and the network space of individual and collective activities of various kinds produced by them. In such conditions, the process of alienating of the experience or parts of the individual's personal integrity, in order to further objectify and apply this incalculable "resource", has acquired a leading managerial position and significance as a special logic of behavior. Baudrillard, in the conclusion of the work "The Consumer Society", addressed the issue of the possibility of information alienation as a symptom of the commodity logic of consumption. But it is possible to think about the present and future of this state or the phenomenon of "transparency" of an individual's life in society not only in the context and discourse of consumption and mass culture. The use of techniques of forced or voluntary visualization of the subject is not a unique product of modern information and network technological culture. The article attempts to

reveal the social and political role of the mechanism of “transparency” of the way of power through the predominance of knowledge and the introduction of subjects into a state of visual-cognitive openness. It is argued that for hierarchical systems of power, the desire for an organized application of “transparency” is an important tool both for supporting the discipline of society and for opposing other systems. At the same time, it is the confrontation that turns out to be a kind of engine on the path of technological development of supervisory and control practices, among which the production of the state of “transparency” refers. It is indicated that the process of technologization and gradual development has led to the fact that hierarchical tools of “transparency” have become the basis for the formation of a special technogenic area of “transparency”: the plane of horizontal experience of social action – a unique aspect of modern mass digital culture.

Keywords: “transparency”, surveillance, control, digitalization, alienation

Elizaveta K. Karpitskaya

A retrospective of views on language games

L. Wittgenstein and J.-F. Lyotard

The paper deals with the interpretation of the the neopositivist Ludwig Wittgenstein’s (in his late period) language games theory in its classical context. The author analyzes the language games theory, which is a field of communication and the rules of use included in it and a certain discourse set by the language game itself. The paper also demonstrates an attempt to overcome the classical language games theory through the prism of post-modernity using the example of J.F. Lyotard; which contains a rejection of universal attitudes in favor of pluralistic models.

Keywords: communication, language games, postmodern, language, narrative, metanarrative, communicative space

Fedor I. Evlampiev

The Dialectic of the one and the plurality

in the philosophy of Nicholas of Cusa:

from being and nothing to the real and the possible

The article is devoted to the problem of the correlation of the one and the many in the philosophy of Nikolaus of Cusa. The general origins of this problem and the influences that determined Nikolaus’ approach to it are considered. Two models are formulated that help to understand how the

Nicolaus of Cusa solved this problem in different periods of his work and their comparison is made. The author concludes that the later model is innovative and generally more advanced than the first one. Initially, Nikolaus proceeded from the fact that the multitude arises due to the fact that the one interacts with non-existence, which acts as a separator for things. Later, he revises his model, explaining multiplicity through the concepts of real and possible. The main difference between the two models is that in the first, space acts as a separator for many things, while in the second it does not play a significant role.

Keywords: the one, many, non-existence, possible, real, Nicolaus of Cusa

Il'ya N. Filimonov

“Proofs and Refutations” by Imre Lakatos:
why does science need history?

The article considers the work of Imre Lakatos “Proofs and Refutations” in the context of the question of relativity and multi-composition of scientific knowledge. Lakatos talks about the formalism of mathematical research and the halo of the immutability of mathematical constructions, about achieving a sense of truth and plausibility in scientific knowledge. At the same time, the tactics of scientists described by him give us the opportunity to study and perceive academic models of behavior. The theoretical constructions of I. Lakatos can serve as a basis for the reflection of scientists in order to realize their own capabilities and the limits of their research in modern conditions, to help assess the importance of the history of science for further research.

Keywords: Imre Lakatos, postpositivism, history of science

Alexander V. Markov

Encouraging postgraduate student publication
activity in academic writing classes

Beginning in 2022, the course *Fundamentals of Academic Writing and Postgraduate Student Publication Activity* has been offered to graduate students at RGGU/RSUH. Current publication activity requirements for postgraduate students and young scholars require attention not only to standards of academic writing, but also to academic work in a broad sense, including author collaboration, journal selection, correspondence with the journal, and interaction with reviewers. The algorithms for revising a paper on reviewers' comments should be no less clear to postgraduate students

than the algorithms for writing a paper in compliance with the requirements of argumentation and evidence. The article presents the experience of such a course that combines training in the skills of consistent argumentation and the formation of polemic practice to promote position in the scientific interaction, including answers to the reviewers' comments.

Keywords: scientific journal, scientometrics, academic writing, reviewing, academic discussion, postgraduate school

Сведения об авторах

Бардашев Александр Александрович, студент философского факультета Российского государственного гуманитарного университета; aleksander.bardashev@yandex.ru

Голубов Михаил Дмитриевич, аспирант, стажер-исследователь Научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; mgolubov@hse.ru, alens@alens.ru

Евлампиев Федор Игоревич, студент бакалавриата, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет; fedorevlampiev@mail.ru

Исраелов Михаил Артурович, студент философского факультета Российского государственного гуманитарного университета; misraelov@yandex.ru

Карпицкая Елизавета Кирилловна, студентка факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов; karpitskayalis@gmail.com

Курилович Иван Сергеевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Учебно-научного центра феноменологической философии Российского государственного гуманитарного университета; kurilovich.i@rggu.ru

Коцарь Анастасия Олеговна, аспирант, стажер-исследователь Научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; aokotsar@edu.hse.ru

Луковенков Сергей Геннадьевич, выпускник философского факультета Российского государственного гуманитарного университета; lukovenkovsergei@yahoo.com

Марков Александр Викторович, доктор филологических наук, профессор кафедры кино и современного искусства факультета истории искусства Российского государственного гуманитарного университета; markovius@gmail.com

Мишенков Ярослав Александрович, студент факультета международных отношений, политологии и зарубежного регионоведения Российского государственного гуманитарного университета; jar98mish@mail.ru

Порфирьева Софья Игоревна, магистр философии, независимая исследовательница (Москва), sophyigorevna@gmail.com

Филимонов Илья Николаевич, магистрант исторического факультета Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета; filimonovilyan@gmail.com

General data about the authors

Bardashev Aleksandr A., student, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities; aleksander.bardashev@yandex.ru

Evlampiev Fedor I., student, Department of Philosophy, Saint Petersburg State University; fedorevlampiev@mail.ru

Filimonov Il'ya N., student, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities; filimonovilyan@gmail.com

Golubov Mikhail D., research intern, Research Laboratory for Transcendental Philosophy, National Research University "Higher School of Economics"; mgolubov@hse.ru, alens@alens.ru

Israelov Mikhail A., student, Russian State University for the Humanities; misraelov@yandex.ru

Karpitskaya Elizaveta K., student, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia; karpitskayalis@gmail.com

Kotsar Anastasiya O., postgraduate student, research intern, Research Laboratory for Transcendental Philosophy, National Research University "Higher School of Economics"; aokotsar@edu.hse.ru

Kurilovich Ivan S., Cand. of Sci. (Philosophy), senior researcher, Center for Phenomenological Philosophy, Russian State University for the Humanities; kurilovich.i@rggu.ru

Lukovenkov Sergei G., postgraduate student, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities; lukovenkovsergei@yahoo.com

Markov Alexander V., Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities; markovius@gmail.com

Mishenkov Yaroslav A., student, Faculty of International Relations, Political Science and Foreign Regional Studies, Russian State University for the Humanities; jar98mish@mail.ru

Porfir'yeva Sofia I., Master of Philosophy, independent researcher, sophygorevna@gmail.com

Корректор *О.К. Юрьев*
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Электронная версия издания
gumakcentrggu.ru

Уч.-изд. л. 8,5.
Заказ № 1683

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6