

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ТАМБОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени Г.Р. ДЕРЖАВИНА»**

**ТАМБОВСКОЕ РЕГИОНАЛЬНОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
РОССИЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА**

ЦЕНТР ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**МЕЖРЕГИОНАЛЬНЫЙ СЕТЕВОЙ УНИВЕРСИТЕТ ЦФО
ПО ПОДГОТОВКЕ СПЕЦИАЛИСТОВ В СФЕРЕ
ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ**

ЭТИКА И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

***Материалы Третьей Международной
научно-практической конференции***

12 НОЯБРЯ 2021 ГОДА



Тамбов 2021

УДК 17+1(09)
ББК 87.7+87.3
Э90

Ответственные редакторы:

доктор философских наук, профессор **Н.В. Медведев**;
кандидат исторических наук, доцент **А.Н. Алленов**

Э90 **Этика** и история философии : материалы Третьей Международной научно-практической конференции. 12 ноября 2021 года / отв. ред. : Н.В. Медведев, А.Н. Алленов ; М-во науки и высш. обр. РФ [и др.]. – Тамбов : Издательский дом «Державинский», 2021. – 156 с.

ISBN 978-5-00078-516-4

В сборник включены материалы докладов, представленных на Третьей международной научно-практической конференции «Этика и история философии». В опубликованных исследованиях выявляется роль философско-этической традиции в формировании духовно-нравственных идеалов и ценностей, рассматриваются актуальные вопросы нравственного просвещения и воспитания молодежи, обсуждается морально-этическое содержание теоретического наследия зарубежных и отечественных мыслителей.

Книга представляет интерес для преподавателей, студентов, специалистов в области этики, истории философии и духовно-нравственного воспитания.

УДК 17+1(09)
ББК 87.7+87.3

ISBN 978-5-00078-516-4 © ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина», 2021

**MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION
RUSSIAN FEDERATION**

**FEDERAL STATE BUDGETARY EDUCATIONAL
INSTITUTION OF HIGHER EDUCATION
«G.R. DERZHAVIN TAMBOV STATE UNIVERSITY»**

**TAMBOV REGIONAL BRANCH
OF THE RUSSIAN PHILOSOPHICAL SOCIETY**

CENTER OF PHILOSOPHICAL RESEARCHES

**INTER-REGIONAL NETWORK UNIVERSITY OF CFD
ON TRAINING SPECIALISTS IN THE SPHERE
SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION**

ETHICS AND HISTORY OF PHILOSOPHY

*Papers of the Third International
Scientific and Practical Conference*

12 NOVEMBER 2021



Tambov 2021

Managing Editors:

Doctor of Philosophy, Professor **N.V. Medvedev**;
Candidate of History, Assistant Professor **A.N. Allenov**

Ethics and History of Philosophy : Papers of the Third International Scientific and Practical Conference, on 12 November 2021 / Managing Editor : N.V. Medvedev, A.N. Allenov ; Ministry of Education and Science of RF [etc]. – Tambov : Derzhavinsky Publishing House, 2021. – 156 pp.

ISBN 978-5-00078-516-4

The collection includes materials of reports presented at the Third International Scientific and Practical Conference “Ethics and History of Philosophy”. In the published studies, the role of the philosophical and ethical tradition in the formation of spiritual and moral ideals and values is revealed, topical issues of moral education and upbringing of young people are considered, the moral and ethical content of the theoretical heritage of foreign and domestic thinkers is discussed.

The book is of interest to teachers, students, specialists in the field of ethics, history of philosophy and spiritual and moral education.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1. ЭТИЧЕСКИЕ ИДЕАЛЫ И ЦЕННОСТИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

<i>Коротких В.И.</i> Самосознание и нравственность: проблема статуса этики в системе философии Гегеля	9
<i>Медведев Н.В.</i> Этика как практика: подход Л. Витгенштейна.	13
<i>Беляева Е.В.</i> Поль Рикер как представитель этики ответственности.	23
<i>Вязинкин А.Ю.</i> Д.И. Писарев о проблеме интеллектуальной автономии личности.	28
<i>Гнилозубова Т.А.</i> Русская философия в поисках духовности: этика Н.А. Бердяева	32
<i>Исаков А.А.</i> Социально-этические взгляды И.М. Скворцова	42
<i>Каримов А.В.</i> Основные положения этической концепции П.А. Кропоткина	46
<i>Карташов К.В.</i> Особенности философии Н.Ф. Федорова.	49
<i>Кирякин А.В.</i> Национальный вопрос в России во взглядах Б.Н. Чичерина	52
<i>Кожмякин Н.А.</i> С.Л. Франк о феномене нигилистического морализма в духовной жизни русской интеллигенции	59
<i>Копылов В.О.</i> Истоки этических идеалов и ценностей в антропологии П.Л. Лаврова	63
<i>Никулина О.В.</i> Этический идеал «всечеловека» в философской антропологии Макса Шелера	66
<i>Рахова Е.Э.</i> «Существует только один закон – нравственный» (Святитель Николай Сербский)	70
<i>Саяпин В.О.</i> Социальная этика Петра Лаврова.	74
<i>Сонина В.В.</i> Этические представления М. Хайдеггера	77
<i>Счастливец А.Н.</i> Методологические основания историко-этического исследования свободы воли	80
<i>Устинов О.А.</i> Этико-антропологические воззрения советских философов периода «оттепели»: историко-философский анализ	85
<i>Уткевич О.И.</i> С.Л. Франк о феномене этического нигилизма	89
<i>Шляпников В.В.</i> Философия объективизма об этике и добродетелях	92

Раздел 2. ЭТИКА КАК ПОИСК ПУТЕЙ ГАРМОНИЗАЦИИ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В ОБЩЕСТВЕ

<i>Власова О.А.</i> Историзм, постмодернизм и пространство культуры	96
<i>Суровцева Е.В.</i> Современные жития новомучеников и исповедников в контексте нравственного воспитания молодёжи	100
<i>Акулич М.М., Ильина И.В.</i> О системе духовно-нравственного воспитания	103
<i>Алексеев Т.О.</i> Этические и моральные регулятивы белорусского общества в эпоху глобализации.	109
<i>Артамонова И.В., Казарян Т.М., Резанова Н.И., Фоменков А.А.</i> Морально-этическое измерение важнее электоральной конъюнктуры: об осознании проблемы геноцида в ФРГ	113
<i>Беседина Е.А., Буркова Т.В.</i> «Если вы причинили отчизне осно- вательно много добра»: нужна ли этика в коммеморации?	118
<i>Вагнер И.В., Гришаева Ю.М.</i> Экологическая культура в системе духовно-нравственного воспитания подрастающих поколений	122
<i>Вовченко М.Н., Гришаева Ю.М., Косинова И.И., Спирин И.В.</i> Социологическое исследование духовно-нравственных предпочтений молодежи России	126
<i>Дмитриева М.И.</i> Идеал «доброго правления» в политической этике итальянских городских хронистов XIV века	130
<i>Зимин А.В., Шишкина А.В.</i> Этика российских парламентариев: размышления политологов	133
<i>Лобова Т.Г., Мироненко Т.В.</i> «Духовный реализм» как ответ про- фанной морали	137
<i>Ломакина И.С., Голованова Н.Ф.</i> Рыночная идеология в этиче- ских ориентирах образования	141
<i>Руженцев Е.Е., Смирнов А.В.</i> Гуманизм в социально-этической рефлексии.	147
Об авторах	152

CONTENTS

Section 1. ETHICAL IDEAS AND VALUES IN THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

<i>Korotkih V.I.</i> Self-consciousness and morality: the problem of the status of ethics in the Hegel's philosophical system	9
<i>Medvedev N.V.</i> Ethics as practice: L. Wittgenstein's approach	13
<i>Belyaeva E.V.</i> Paul Ricker as a representative of the ethics of responsibility	23
<i>Viazinkin A.Yu.</i> D.I. Pisarev on the problem intellectual autonomy of the personality.	28
<i>Gnilozubova T.A.</i> Russian philosophy in search of spirituality: N.A. Berdyaev's ethics	32
<i>Isakov A.A.</i> Social and ethical views of I.M. Skvortsov.	42
<i>Karimov A.V.</i> Basic provisions of P.A. Kropotkin's ethical concept . . .	46
<i>Kartashev K.V.</i> Features of philosophy of N.F. Fedorov.	49
<i>Kiryakin A.V.</i> The national question in Russia in the views of B.N. Chicherin.	52
<i>Kozhemyakin N.A.</i> S.L. Frank on the phenomenon of the nihilistic moralism in spiritual life Russian intelligence.	59
<i>Kopylov V.O.</i> The origins of ethical ideals and values in the Lavrov's anthropology.	63
<i>Nikulina O.V.</i> The ethical ideal of the "whole human" in the philosophical anthropology of Max Scheler	66
<i>Rahova E.E.</i> "There is only one law – the moral one" (St. Nicholas of Serbia).	70
<i>Sayapin V.O.</i> The Social Ethics of Peter Lavrov	74
<i>Sonina V.V.</i> M. Heidegger's ethical ideas	77
<i>Schastlivtsev A.N.</i> Methodological bases of a historical and ethical research of free will.	80
<i>Ustinov O.A.</i> Ethical and anthropological views of Soviet philosophers of the period of the "thaw": a historical and philosophical analysis	85
<i>Utkevich O.I.</i> S.L. Frank about the phenomenon on ethical nihilism . . .	89
<i>Shlyapnikov V.V.</i> The philosophy of objectivism about ethics and virtues	92

Section 2. ETHICS AS A SEARCH FOR WAYS OF HARMONIZATION OF HUMAN BEING IN SOCIETY

<i>Vlasova O.A.</i> Historicism, postmodernism, and the field of culture	96
<i>Surovtseva E.V.</i> Modern holy lives of new martyrs and confessors in the context of the moral education of young people	100
<i>Akulich M.M., Ilina I.V.</i> About the system of spiritual and moral education	103
<i>Alekseev T.O.</i> Ethical and moral regulations of Belarusian society in the epoch of globalization.	109
<i>Artamonova I.V., Kazaryan T.M., Rezanova N.I., Fomenkov A.A.</i> The moral and ethical dimension is more important than the elec- toral conjuncture: on awareness of the problem of genocide in Germany	113
<i>Besedina E.A., Burkova T.V.</i> “If you caused the homeland basically a lot of good”: Do you need ethics in commemoration.	118
<i>Wagner I.V., Grishaeva Y.M.</i> Environmental culture in the system of spiritual and moral education growing generations	122
<i>Vovchenko M.N., Grishaeva Y.M., Kosinova I.I., Spirin I.V.</i> The sociological study of the spiritual and moral preferences of the youth of Russia	126
<i>Dmitrieva M.I.</i> The idea of “good governance” in the political ethics of the Italian city chronists of the XIV century	130
<i>Zimin A.V., Shishkina A.V.</i> Ethics of Russian parliamentarians: reflec- tions of political scientists	133
<i>Lobova T.G., Mironenko T.V.</i> “Spiritual realism” as a response to profane morality.	137
<i>Lomakina I.S., Golovanova N.P.</i> Market ideology in the education ethics	141
<i>Ruzhentsev S.E., Smirnov A.V.</i> Humanism in social and ethical reflection	147
About authors	152

Раздел 1

ЭТИЧЕСКИЕ ИДЕАЛЫ И ЦЕННОСТИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

УДК 1(091)

САМОСОЗНАНИЕ И НРАВСТВЕННОСТЬ: ПРОБЛЕМА СТАТУСА ЭТИКИ В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

В.И. Коротких

В статье обосновывается гипотеза о зависимости характера рассмотрения нравственности в философии Гегеля от поисков метода описания самосознания. Философ приходит к выводу, что представление о содержании самосознания может сформироваться только на основе анализа деятельности человека в социальном окружении, вследствие чего и этика оказывается элементом более широкой социально-философской теории.

Ключевые слова: философия Гегеля, «Феноменология духа», самосознание, нравственность.

1. Гегель принадлежал к философской традиции, в которой этика занимала видное место. Вместе с тем в системе философии Гегеля нет отдельного раздела, который можно было бы без специальных уточнений обозначить эти именем. Очевидно, в «зрелой» («энциклопедической») системе наиболее веские основания именоваться «Этикой Гегеля» имеют разделы «Моральность» и «Нравственность», являющиеся второй и третьей частями учения об «Объективном духе», однако, и здесь, как и в других гегелевских текстах, этические размышления переплетаются с рассмотрением социальных отношений, тогда как непосредственное обращение к индивиду в них отсутствует; эти фрагменты можно обозначить как социально-этические по своей направленности (тот же характер имеет и «Философия права», в которой подробно разворачивается содержание «Объективного духа»). Оценка указанных разделов должна учитывать и известную критику Гегелем «долженствования» как принципа этических учений Канта и Фихте, причём критика эта представлена и в «Логике», что подтверждает её

значимость для понимания отношения Гегеля к этическим учениям предшественников. С учётом сказанного приходится констатировать, что даже «Моральность» и «Нравственность» не могут рассматриваться в качестве «этики» при сохранении точного понимания термина, поскольку описания социально-нравственных отношений выступают здесь в качестве этапов эволюции получающего определённые институциональные формы «универсального духа», на что указывает и само объединяющее их (наряду с «Правом») название «Объективный дух».

2. Однако невозможно отрицать, что значительная часть гегелевского наследия так или иначе включает в себя размышления о нравственности, в связи с чем и оказывается оправданным появление выражения «Этика Гегеля»; оно использовалось и в XIX в. (например, у Фихте-младшего), и в зарубежной [1], и в отечественной литературе [2], хотя в «технический термин» в современном гегелеведении всё же не превратилось. Тем не менее, вряд ли следует сомневаться в справедливости подхода, согласно которому гегелевская философия должна рассматриваться, прежде всего, как «средство решения этических проблем» [3, с. 215] (заметим также, что в «юношеских рукописях» эти проблемы принимали часто религиозные формы). Нельзя не видеть, однако, что Гегель принципиально избегает ограничиваться рамками «личностных» форм разрешения конфликтов, что и вело бы к конституированию «этики» в привычном смысле (если исключения и имеются, то лишь в ранний период творчества). В этой связи в рамках настоящего сообщения ставится задача прояснить основания того, почему несмотря на очевидный интерес философа к нравственно-этической проблематике и обилие у него материалов по этой теме, в системе философии Гегеля этика в качестве особого элемента отсутствует.

3. Предлагаемая для критического обсуждения гипотеза состоит в том, что специфика гегелевского решения этических проблем, состоящая в рассмотрении их в качестве элементов целостной социально-исторической и духовной реальности, обусловлена трудностью построения метода изучения сознания. Эта трудность, открывающаяся перед нами (иногда в форме парадоксов) в «Феноменологии духа», в самом общем виде состоит в том, что сознание, достигающее в процессе «опыта» ступени самосознания, уже не может выявлять и анализировать своё «внутреннее содержание» в процессе лишь «теоретического рассмотрения», как это имеет место в первых трёх главах произведения и в первом разделе пятой главы; «опыт сознания» из «теоретической» сферы переходит в «практическую», то есть предметом со-

знания становится не познание, а деятельность самосознания. В результате этой деятельности складываются определённые формы социальности и происходит осознание индивидом своего отношения к ним.

4. Впервые в ходе «опыта сознания» Гегель описывает эти процессы в IV главе «Феноменологии», затем (в соответствии со структурой произведения как целого) возвращается к этому сюжету «экстериоризации» содержания самосознания в конце раздела V.A. Если о самосознании можно судить лишь на основании деятельности в социальном окружении, то и «этика» в традиционном понимании оказывается элементом более широкой социально-философской теории. Представленная гипотеза хорошо объясняет соответствия, которые обнаруживаются между психологией, принявшей в определённый период своего развития «деятельностный подход», и гегелевской критикой современных ему концепций понимания индивидуальности [4]. Поскольку современная Гегелю «философская психология» ещё не обращалась к изучению деятельности человека как источника представлений о его сознании, Гегель говорит о несостоятельности всех имевшихся на тот момент психологических учений; по-видимому, подобной оценки должны заслуживать при проведении такого подхода и этические концепции его предшественников и современников, – они могли бы рассматриваться лишь в качестве «предыстории» «подлинной», то есть укоренённой в конкретных социальных отношениях, этики, которая уже не будет ограничиваться «индивидом» и «долженствованием».

5. В чём состоит, однако, та упомянутая «трудность» понимания самосознания, осмысление природы которой привело Гегеля в «Феноменологии духа» к необходимости принятия «деятельностного подхода» и рассмотрению социально-исторического контекста жизни индивида? Прежде чем обратиться к «Феноменологии», укажем на необычные для философского стиля Гегеля высказывания, содержащиеся в набросках к лекциям, сделанных в период работы над «Феноменологией». Речь идёт о тексте, известном как «Йенская реальная философия»; это своеобразная «параллель» «Феноменологии», самые «загадочные» места которой не могут быть поняты вне «феноменологического контекста»; более того, некоторые из них способны оказать даже «мистифицирующее» впечатление на читателя, привыкшего к образу «Гегеля-панлогиста». Так, говоря о человеке как духе в его непосредственности, или о в-себе-бытии духа, Гегель замечает, что действительный дух «владеет» этим своим образом, «он господин над ним» [5, с. 289]. И дальше нас ожидает захватывающее повествование: «Образ хранится в его сокровищнице, в его ночи. ... Человек есть эта ночь, это пустое ни-

что, которое содержит всё в своей простоте... Эта ночь видна, если заглянуть человеку в глаза – вглубь ночи, которая становится страшной» [там же].

6. В «Феноменологии» выступление самосознания определяется как «лицезрение «внутреннего» во «внутреннем» – лицезрение неразличённого одноимённого» [6, с. 92], то есть того же «пустого ничто», «ночи», о которой Гегель говорит в йенских набросках. И чтобы не оставалось никакого сомнения в трудности «лицезрения» «внутреннего», философ добавляет: «так просто, без всяких затруднений, за неё («завесу явления», скрывавшую до сих пор «внутреннее» как предмет от «я», «внутреннего» как субъекта, – В.К.) нельзя зайти» [6, с. 92], «познавание того, что знает сознание, зная себя само, нуждается в определении ещё дальнейших обстоятельств» [6, с. 92], о характере которых и говорилось у нас выше.

7. Преодоление трудности постижения природы самосознания и в «Феноменологии», и в «Энциклопедии» связано как раз с конструированием социальности и её осознанием в формах «абсолютного знания». Какими бы красочными ни были гегелевские описания «ночи самосознания», они не дают повод разыскивать в его текстах «иррационализм» – ни так, как это делали немецкие и французские неогегельянцы в прошлом веке, ни так, как сегодня некоторые исследователи пытаются представлять учение о «Субъективном духе» вне дальнейшего движения системной мысли. Для понимания же положения этики в системе Гегеля из описанного здесь общего хода мысли следует вывод о новом видении философом «индивидуальности» – не изолированной от социально-исторических отношений, а отражающей в своей деятельности всю их глубину, всё историческое и культурное наследие человечества; речь может идти об «универсальной индивидуальности», приближение к которой философ (наряду с романтиками) наивно надеялся заметить уже среди своих современников.

Литература

1. *Eber H.* Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie. Strassburg: Elsass-lothr. Druckerei, 1909. 180 S.
2. *Киссель М.А., Эмдин М.В.* Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. М.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1966. 124 с.
3. *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. 334 с.
4. *Коротких В.И.* Проблема методологических оснований психологии в «Феноменологии духа» Гегеля // Вестник Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2018. № 44. С. 122–130.

5. Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия // Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 285–385.

6. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Сочинения. Т. IV. М.: Соцэкгиз, 1959. 440 с.

Korotkih V.I. Self-consciousness and morality: the problem of the status of ethics in the Hegel's philosophical system.

The article argues the hypothesis of the dependence of the consideration of morality in Hegel's philosophy on the method for describing self-consciousness. The philosopher comes to the conclusion that the idea of the content of self-consciousness can be formed on the basis of an analysis of human activity in a social environment, as a result of which ethics is also an element of the universal socio-philosophical theory.

Key words: Hegel's philosophy, «Phenomenology of Spirit», self-consciousness, morality.

УДК 1(091) +17

ЭТИКА КАК ПРАКТИКА: ПОДХОД Л. ВИТГЕНШТЕЙНА¹

Н.В. Медведев

В статье обосновывается тезис о том, что идеи позднего Витгенштейна могут служить опорой для понимания этики как практики, обеспечивая тем самым плодотворную перспективу для обсуждения проблемы нравственного воспитания. Интерпретация этики как практики осуществляется в исследовании посредством использования ключевых понятий поздневитгенштейновской философии – «языковая игра», «форма жизни», «следование правилу», «семейное сходство». Такой подход позволяет показать преемственность в философской эволюции Витгенштейна и предложить альтернативный вариант объяснения его раннего утверждения о невыразимости этики.

Ключевые слова: Витгенштейн, этика, практика, нравственное воспитание, обучение, языковая игра, форма жизни.

Нравственные начала в воспитании традиционно рассматриваются в качестве смыслообразующего основания процесса формирования всесторонне развитой личности. Достигнутый личностью уровень

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта, проект № 19-011-00254 «Л. Витгенштейн и философия образования».

нравственного обучения и воспитания определяется тем, насколько она в своем поведении руководствуется нравственными предписаниями и нормами. Однако достижение цели нравственного воспитания во многом зависит от разрешения сложного концептуального вопроса: что значит «обучаться нравственности»? В представленном докладе я постараюсь показать, каким образом может быть переоткрыта проблема нравственного воспитания на основе идей и методологических установок Л. Витгенштейна.

Свое выступление я начну с постановки вопроса: что имел в виду Витгенштейн, когда писал о том, что «этика не может быть высказана» [2, с. 212]? На первый взгляд данное утверждение выглядит совершенно неправдоподобно, поскольку люди, как известно, постоянно рассуждают об этических проблемах, руководствуясь добрыми намерениями. Кроме того, это высказывание вызывает у нас замешательство в силу неопределенности и пагубности вытекающих из него последствий для системы нравственного обучения и воспитания: как можно научить этике, если о ней невозможно говорить?

Исходя из убеждения, что взгляды Витгенштейна на этическую проблематику характеризуются преемственностью в развитии его философского творчества, могу предположить, что одним из возможных способов понимания оснований витгенштейновского утверждения о невозможности предложений этики [2, с. 212] является наше обращение к ключевым понятиям его зрелой философии, таким как «языковая игра», «форма жизни», «следование правилу», «семейное сходство». Цель настоящего исследования – обосновать тезис о том, что идеи Витгенштейна могут служить опорой для постижения этики как практики, обеспечивая плодотворную перспективу для обсуждения вопроса о нравственном воспитании.

В «Логико-философском трактате» Витгенштейн пишет о том, что предложения этики, как и эстетики, «не могут выражать ничего высшего» [2, с. 212]. Она принадлежит той области, где, по его словам, «то, что может быть показано, не может быть сказано» [2, с. 92]. Могут быть разные этические позиции, однако нельзя решить с помощью научного подхода, какая из них является наилучшей или правильной [11, р. 393]. В письме издателю фон Фикеру Витгенштейн пишет о том, что смысл *Трактата* прежде всего «этический», что этическое в его книге ограничено «изнутри» [7, с. 191–192]. Спустя некоторое время он вновь артикулирует в «Лекции об этике» (1929) свое исходное убеждение о невыразимости этики, подчеркивая ее тесную связь с религией: «Этика же, если таковая возможна, сверхъестественна, в то

время как слова могут выражать лишь факты» [1, с. 239]. Вместе с тем личные письма Витгенштейна, его переписка с друзьями ясно указывают на то, что его крайне беспокоил вопрос соблюдения этических норм и предписаний.

Известно, что в поздний период своей философской карьеры Витгенштейн изменил свой первоначальный взгляд на природу языка, осуществив переход от образной модели языка к деятельностной. Дихотомическая онтология «Логико-философского трактата», выявляющая несоизмеримость между показыванием и сказыванием, сменяется у позднего Витгенштейна представлением о многообразии «языковых игр». Учитывая тот факт, что язык, согласно философу, имеет множество различных способов применения [4, с. 31], кажется странным, что этический дискурс не рассматривается им в качестве одного из видов языковой игры. Витгенштейн сохраняет верность своему первоначальному философскому открытию о невыразимости этики в языке. Его взгляд на природу этического высказывания идентичен пониманию религии: этика, как и религия, связаны с областью трансцендентного, невыразимого, абсолютного. Это означает, что все наши попытки писать и говорить о них выглядят как стремление «вырваться за пределы языка» [1, с. 245].

Для того чтобы прояснить основания убеждения Витгенштейна о невозможности предложений этики, нам следует испытать альтернативный вариант интерпретации его мысли через обращение к понятию «практика», которое прочно закреплено в его поздних сочинениях. Он пишет: «Обоснование, оправдание свидетельства приходит к какому-то концу; но этот конец не в том, что определенные предложения выявляются в качестве непосредственно истинных для нас; то есть не в некоторого рода усмотрении с нашей стороны, а в нашем действии, которое лежит в основе языковой игры» [3, с. 348]. Практика включена в понятие языковой игры, последняя свою очередь предстает как переплетение высказывания и действия. Языковые игры, как действия говорения на языке, воплощают собой «форму жизни» [4, с. 30]. Человек, по Витгенштейну, в конечном счете делает то, что он делает. Всякое объяснение приходит к концу: «исчерпав обоснования, я достиг камня, и моя лопата согнулась. И я склонен говорить: «Это просто то, что я делаю» [4, с. 135]. Поэтому наша способность объяснять или давать оправдания, руководствуясь этической точкой зрения, носит ограниченный характер.

Витгенштейновская идея языковой игры, с одной стороны, подчеркивает значимость языкового сообщества, с другой – она демонстрирует способность индивида придавать новое значение словам.

По Витгенштейну, иногда мы следуем правилам, а иногда придумываем такие правила по ходу действия [4, с. 71]. Разумеется, при анализе текстов Витгенштейна нам необходимо учитывать оба этих аспекта. Его «теория» значения всячески уклоняется от связи с конкретной философской позиции в виде субъективизма или объективизма. Для достижения понимания того, о чем размышляет индивид, или что он делает, необходимо, согласно Витгенштейну, обращаться к анализу способов употребления языковых выражений; причем актуальное употребление языка не должно значительно отличаться от предшествующих способов употребления. Значение понятия устанавливается, по Витгенштейну, в контексте его употребления. Но поскольку не существует абсолютной точки отсчета, ни внутренней, ни внешней, именно сообщество говорящих на языке выступает в качестве предпосылки для достижения объективного (или общепринятого) значения в языковом поведении.

Эпистемология Витгенштейна также дает нам возможность ясно осознать, что следование правилу не есть просто имитация некоторого способа действия при переходе от одной ситуации к другой. Несмотря на то, что люди следуют правилам, последние, однако, не подлежат полному обоснованию. Важно принимать во внимание все компоненты той жизненной ситуации, в которой находится конкретный индивид, чтобы понять мотивы его поведения. Среди прочего, это подразумевает необходимость общения, взаимодействия людей, соблюдение ими определенных норм. Мы можем быть «уверены» только в самой системе общепринятых правил поведения, которая представляет собой унаследованную форму жизни, а не результат систематического, рационального обучения. Способность индивида следовать правилу, сложившаяся в процессе обучения, выражается им, как правило, в виде фразы «теперь я знаю, как продолжить». Причем это выглядит как перформативная способность, а не рационально артикулируемое понимание [4, с. 98, 117–118].

Мысли Витгенштейна о природе языка, условиях его понимания, возможностях описания опыта переживания абсолютной ценности при помощи языковых выражений оказывают важное влияние на постижение нами природы этических суждений. Заявить, что значение слов «хороший», «добрый» или «правильный» не определены раз и навсегда, не значит сказать об отсутствии смысла во всем том, что люди делают. Убедить кого-то поступать правильно в соответствии с принятыми нормами морали не требует, с точки зрения Витгенштейна, объяснения причин действовать подобным образом. Скорее такую ситуацию следует трактовать как практику, в которой участвует сообщество

людей. Витгенштейн обращает внимание на важность различных контекстов, в рамках которых индивид учится употреблять разнообразные этические термины – «хороший», «добрый», «справедливый», «честный» и др. Однако поскольку любой контекст довольно специфичен, постольку сам индивид должен нести ответственность за то, как нужно ему поступать после того, как он научился оперировать языком морали.

Правильно ли будет определять этическую проблему, выражаясь метафорическим языком Витгенштейна, как философскую проблему, имеющую форму: «Я не знаю, куда пойти»? [4, с. 84]. Известно, что сам он воспринимал философию как терапию, которая должна избавлять людей от недоразумений относительно значения употребляемых слов [6, с. 27], или как «работу над самим собой», «над собственной точкой зрения», «над способом видения предметов». Это помогает нам выходить за пределы определенных проблем и рассматривать их в новом свете. Может быть в таком случае нам следует определять функцию этики аналогичным способом, то есть как работу над самим собой?

Витгенштейн был убежден в том, что причины согласованности действий людей, подчинение их правилам на деле не поддаются исчерпывающему обоснованию. Определяя этику как «исследование правильного образа жизни» [1, с. 239], австрийский философ считал, что ценности человеческой жизни, взятые в абсолютном значении, невозможно выразить при помощи слов, т.к. они «выходят за пределы обладающего значением языка» [1, с. 245]. Поэтому, согласно его позиции, систематическая моральная философия неизбежно терпит крах, пытаясь выявить предельные основания добродетельного поведения, используя при этом метод научного обобщения разнообразных случаев употребления этических категорий.

Витгенштейн сравнивал философские проблемы (в том числе этические) с заблуждениями, с попаданием человека в ловушку или незнанием дороги. Правила, по его словам, подобны дорожным знакам, казывающим нам верное направление движения. Однако понятие «следование правилу» является, по Витгенштейну, весьма сложным, потому что не существует единственно правильного способа следования правилу. Он также утверждал, что иногда нам приходится придумывать правила по ходу действия. Это не означает, что правила носят произвольный характер: наша способность придумывать правила — не влечет за собой вывода о том, что можно действовать так, как захочется [10].

Тогда при каких условиях мы можем говорить о том, что индивид овладел правилом и знает, как следовать правилу? В каких слу-

чаях допустимо утверждение: «Теперь я могу продолжить»? Витгенштейн разбирает эти вопросы на простом примере – на основе процесса освоения математического правила учеником, когда ему нужно научиться прибавлять число 2. Если задать последовательность 2, 4, 6, 8., то постепенно в ходе тренировок ученик достигает понимания правила, то есть он способен «продолжить» числовую последовательность (...10, 12 и т. д.) [4, с. 98–99]. Но не всякое ли следование правилу можно трактовать так просто? Во-первых, возможно существование больше одного способа продолжить последовательность или больше одного правила ее построения. Для Витгенштейна важным оказывается как раз действие, а не формулировка правила. Во-вторых, если мы внимательно присмотримся к происходящему процессу, то очень скоро поймем, что ученик не способен четко сформулировать правило того, как он это делает, если мы его об этом попросим. Следование правилу в таком случае схоже с феноменом неявного знания, описанного в концепции М. Полани, когда достигнутое субъектом понимание, позволяющее ему выполнить сложную операцию или принять правильное решение, не поддается исчерпывающему (артикулированному) обоснованию [9]. Демонстрируемые перформативные способности обычно приобретаются индивидов через наблюдение, подражание, методом проб и ошибок или постоянные тренировки следовать правилу, а не при помощи конкретных инструкций и объяснений. Новички должны наблюдать и принимать участие в занятиях вместе с экспертами. Спустя некоторое время они начинают «понимать», т.е. достигают такого уровня, когда могут самостоятельно продолжить числовой ряд.

Аргументация Витгенштейна, таким образом, предлагает иной способ обучения, который не требует обращения к психологическим (внутренним) процессам или апеллировать к трансцендентному началу. И хотя этические представления могут не выражаться словами, они непременно объективируются в виде конкретных способов поведения. Таким образом, последние усваиваются индивидом в определенном контексте при помощи наблюдения и/или подражания. Согласно Витгенштейну, это просто есть то, что мы сами делаем.

Эти идеи Витгенштейна мы можем перенести на обсуждение нравственного контекста. Обучение нравственности на деле редко происходит и достигает своей цели посредством изучения нравственных предписаний и принятых в обществе норм. Нравственности мы учимся скорее на примере других людей. Нравственное обучение и воспитание значительно отличается от обучения какому-то ремеслу

или делу. По словам П. Уинча, этика не есть форма деятельности, «она не то, что можно выбирать для занятий по своему усмотрению» [12, р. 58]. Этику невозможно изучить так, как мы изучаем, например, историю или математику. Все дело в том, что мораль не есть особая форма деятельности; она не существует отдельно, независимо от разнообразных форм деятельности.

Но мы не должны отрицать, что любой вид деятельности может заключать в себе нравственный смысл. При обучении этике индивид учится распознавать и осмысливать нравственные явления. Это достигается через его взаимодействие с другими людьми: он учится у них не использовать в своих интересах чью-то слабость, не завидовать, не бояться, говорить правду и т.д. Другими словами, индивид учится человеческой добродетели на примере других, он учится распознавать те формы, в которые добродетель облекается [7, с. 207]. Норман Малкольм в своих «Воспоминаниях» приводит поучительный эпизод из жизни Витгенштейна. В доме, где он некоторое время снимал комнату, хозяйка стала спрашивать его, не хочет ли он чаю, не хочет ли он того или этого. Муж, услышавший этот разговор, крикнул ей из соседней комнаты: «Не спрашивай, а делай!». Эти слова произвели на Витгенштейна сильное впечатление [5, с. 64]. Нужно быть милосердным и щедрым, не думая об этом, не спрашивая, а просто зная, как следует поступать. Можно утверждать, что когда человек видит и оценивает чей-то поступок как нравственный, то он учится открывать для себя возможные способы соприкосновения с социальным миром.

Но значит понимать этику как практику? Это значит понимать этику как совокупность усвоенных действий, правил поведения, навыков, приобретенных наклонностей. Мы учимся выполнять более сложные, усовершенствованные практики посредством наблюдения за поведением других людей, учимся подражать действиям наиболее опытным из них. Мы учимся поведению в контексте нашей собственной жизни, зачастую прибегая к методу проб и ошибок, разумеется, всякий раз пытаясь извлечь из сделанных нами ошибок полезные выводы. Нравственные начала жизни формируются в человеке через самоанализ поведения, когда ему нередко приходится реагировать на новые, непредвиденные обстоятельства. Так, человек с раннего детства учится быть хорошим (честным, вежливым, справедливым, мужественным и т.д.), совершать добрые поступки. По сути, это означает по отношению к нему необходимость приобщиться к той форме жизни, в которой ценятся нравственные, благородные поступки, всячески по-

ощрятся их проявление. Все это образует совокупность неявных предпосылок, которые оказывают влияние на формирование нравственного облика личности, даже если ей кажется, что она действует максимально автономно и самостоятельно. Дело в том, что человек не способен осуществлять обдуманые, правильные или самостоятельные поступки вне взаимодействия и общения с другими людьми. Языковое взаимодействие происходит уже на самых ранних ступенях его жизненного пути. В этом смысле этика всегда составляет основу человеческой формы существования.

Интерпретация этики как практики включает в себя витгенштейновский анализ понимания и следования правилу. Обратимся к характерным жизненным ситуациям морального выбора: (1) человек действует не задумываясь, скажем, помогает перейти проезжую часть дороги слепому или инвалиду; (2) человек знает, как нужно поступить, например, если он добровольно оказывает материальную помощь нуждающемуся человеку; (3) человек не знает, как нужно поступить, например, сталкиваясь с попрошайкой возле винного магазина; (4) человек пытается научить кого-то правильному поведению, например, взрослые обучают своего или чужого ребенка уступать место инвалидам и пожилым людям в общественном транспорте.

Приведенные выше примеры показывают, что нет оснований полагать, что все наши мысленные решения и поступки в ситуациях морального выбора, освещаемые этикой, всегда проявляются в одинаковой форме. Можно столкнуться с жизненной ситуацией, которая нам хорошо знакома, тогда наша реакция на нее будет вполне ожидаемой. Это может быть и новая проблемная ситуация, в отношении которой у нас есть набор готовых рецептов или проверенных решений. Но иногда мы оказываемся в крайне сложной, непредвидимой ситуации, для выхода из которой плохо подходят привычные способы. Бывают также ситуации, которые мы намеренно воссоздаем, чтобы на их примере научить других правильно мыслить и действовать.

Описание возможных этических ситуаций указывают нам на одну их важную особенность: они не влекут за собой одинаковое действие морального субъекта, оказавшегося в схожих обстоятельствах. Моральные теории, которые предлагают нам общую модель обоснования или совокупность аргументов, направленных на принятие однозначного решения в ситуациях морального выбора или общей схемы «добродетельного поведения», несомненно, совершают ошибку, абстрагируя этические доводы и действия от разнообразных контекстов, в которых размышляет и действует человек. В данном случае нам нельзя прене-

брегать догадкой Витгенштейна о том, что могут быть разные способы следования одному и тому же правилу, или же разные правила могут приводить к аналогичному образу действия.

Тогда в каком смысле все эти ситуации следует называть этическими? Разобраться в этом помогает витгенштейновское понятие «семейное сходство». В противоположность платоновскому поиску единой формы разнообразных случаев проявления того или иного явления, Витгенштейн настаивает на том, что могут существовать перекрывающиеся друг друга общие характеристики класса однородных вещей, которые, подобно членам одной семьи, должны присутствовать во всех случаях: «сложная сеть подобий, накладывающихся на и перекрывающихся друг друга; иногда имеется полное сходство, а иногда сходство – лишь в деталях» [4, с. 59]. Поэтому в ситуациях, которые воспринимаются нами как «этические», не обязательно должна присутствовать какая-то одна общая, объединяющая их черта. В этических ситуациях, как правило, затрагивается проблема человеческого достоинства или проблема конкретных ценностей, определяющих смысл индивидуального существования. Однако те особенности, которые воспринимаются нами как основополагающие в оценке морального состояния личности, могут быть описаны по-разному: либо они относятся к характеристике поступков индивида, отражая его моральный облик, либо к его способности реагировать должным образом на конкретные нравственные ситуации, либо речь идет о моральном выборе или поступке субъекта, когда ему заведомо известно, что за ним наблюдают или о нем судят другие люди и т.п.

Нужно в особенности обратить внимание на то, что практика носит социальный характер, она не бывает индивидуальной или исключительной. Практикам обучаются; они выступают составной частью нашего культурного наследия, формы жизни. Таким образом, применение практик всегда представлено в виде реализации признанных в обществе норм поведения. Эти нормы служат поддержкой индивидуальных поступков в определенном пространственно-временном контексте. И в этом смысле этика без всякого преувеличения должна называться практикой.

Исходя из вышеизложенной точки зрения, можно сделать вывод, что не существует «метода» этического суждения, не существует единого, универсального способа достижения человеком правильного образа действий. Поскольку особенности этической практики по-разному проявляются в каждом конкретном случае, любые попытки обосновать ее, помимо учета личных мотивов поведения, зачастую носят произ-

вольный характер. Некоторые люди, как правило, проявляют честность, великодушие, щедрость, а также иные нравственные качества. Но если спросить человека, почему он так поступает, то, скорее всего, мы услышим его рассказ о своей судьбе или его ответ может прозвучать в виде незамысловатой фразы: «Я такой, какой я есть». Иначе говоря, нравственное поведение выражается в том, как индивид действует, будучи представителем определенного сообщества. Моральная идентичность, характер поведения личности формируются в динамике ее отношений с другими людьми. Поэтому, в соответствии с витгенштейновской точкой зрения, постижение этики как практики обуславливается нашим пониманием того, как ей обучаются.

Литература

1. *Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Историко-философский ежегодник '89. М.: Наука, 1989. С. 238–245.
2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017. 288 с.
3. *Витгенштейн Л.* О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. Пер. с нем. М.: Издательство «Гнозис», 1994. 612 с.
4. *Витгенштейн Л.* Философские исследования / Л. Витгенштейн; пер. с нем. Л. Добросельского. М.: АСТ: Астрель, 2011. 347 с.
5. *Малкольм Н.* Людвиг Витгенштейн: Воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. Пер. с англ. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. С. 31–96.
6. *Медведев Н.В.* Философия Л. Витгенштейна и проблемы понимания иных культур: монография. Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2009. 382 с.
7. *Медведев Н.В.* Философско-методологические проблемы кросс-культурного понимания: монография. Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г.Р. Державина, 2007. 248 с.
8. *Монк, Рэй.* Людвиг Витгенштейн. Долг гения / Рэй Монк; пер. с англ. А. Васильевой. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 624 с.
9. *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985. 344 с.
10. *Burbules N. C., Smeyers P.* Wittgenstein, the practice of ethics, and moral education // Fletcher, S. (ed.) Philosophy of Education Archive. 2002. Urbana, IL: Philosophy of education society. Pp. 248–257. <http://faculty.ed.uiuc.edu/burbules/papers/wittethics.html> (дата обращения: 12.08.2021).
11. *Voragen R.* Ludwig Wittgenstein: religion as form of life // Melintas. An international journal of philosophy and religion. 2008. Vol. 24. No. 3. Pp. 385–406.
12. *Winch P.* Nature and convention // Winch P. Ethics and action. L.: Routledge, 1972. P. 50–73.

Medvedev N.V. Ethics as practice: L. Wittgenstein's approach.

The article argues the thesis that the ideas of the late Wittgenstein can serve as a basis for understanding ethics as practice, thereby providing a fruitful perspective for discussing the problem of moral education. The interpretation of ethics as a practice is carried out in research through the use of key concepts of late Wittgenstein philosophy – “language game”, “form of life”, “following the rule”, “family resemblance”. This approach allows us to show the continuity in the philosophical evolution of Wittgenstein and offer an alternative explanation for his early statement about the inexpressibility of ethics.

Key words: Wittgenstein, ethics, practice, moral education, teaching, language game, life form.

УДК 17.0

ПОЛЬ РИКЕР КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ЭТИКИ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Е.В. Беляева

Рассмотрение идей П. Рикёра позволяет квалифицировать его теорию морали как этику ответственности – особый тип теории морали, сложившийся во второй половине XX века и отличающийся от этики долга и этики блага. К таким идеям относятся конституирование онтологии морального субъекта, определение ответственности как способа субъекта быть. Этическая способность является его высшей способностью, она формируется, когда Я и Другой вступают в коммуникацию как самости. Моральный субъект этики ответственности, соединяя этику ценностей и мораль норм, следует рефлексивной практической мудрости и обладает могуществом претворения своей самости в социальных действиях.

Ключевые слова: П. Рикёр, ответственность, этика ответственности, теория морали, моральный субъект.

Этика ответственности может рассматриваться как особый тип теории морали, который сложился во второй половине XX века и отличается от этики долга и этики блага. Ответственность не только становится центральной этической категорией, но во многом определяет методологические, теоретические и нормативные особенности данной теории, среди которых важнейшими являются онтологическая трактовка морального субъекта и вытекающее из этого понимание морали

как ответственного поведения такого субъекта, обеспечивающего благоприятное разрешение проблемной ситуации. Становление идеи этики ответственности в работах таких мыслителей, как М. Вебер, М. Бахтин, Ж.-П. Сартр, Э. Левинас, Ю. Хабермас и др., проследил В. А. Канке [2]. Поль Рикёр, будучи самобытным мыслителем, не относится к определенной школе в современной философии, этические же его идеи имеют признаки этики ответственности, выявлению которых и посвящен данный текст.

В первую очередь такая квалификация взглядов П. Рикёра возможна благодаря его трактовке субъекта как «человека могущего», того, кто говорит, действует, строит нарратив, совершает этическую оценку, т.е. раскрывается через свои способы быть. Как заявлял сам философ: «Между высказыванием “я могу” как результатом осознания индивидом своей способности совершить что-либо, понятием “быть” в качестве *онтологического измерения данной способности* и идеей способности вообще существует взаимная зависимость» [6, с. 11]. Здесь моральный субъект – это тот, кто *может сделать*, ответственно преобразовать ситуацию поступком, высказыванием, интерпретацией. Ответственность оказывается *способом бытия* морального субъекта.

Формирование «человека могущего» конституируется на основе его лингвистической, практической, повествовательной и этической способностей. Как пишет П. Рикёр, «мы должны уметь описывать личности как фундаментальные конкретности и как “я”, то есть как самообозначающихся субъектов.., чтобы иметь возможность применять к действиям моральные суждения, связанные с вменением, и говорить об ответственности личностей как “я”. [7, с. 50]. Причём «главным измерением личности, благодаря которому она и является личностью – самосознательным деятелем, “субъектом” своих действий, выступает этическое» [10, с. 88]. Этическая способность состоит в том, что субъект берёт на себя ответственность за развитие ситуации, благодаря чему он окончательно становится причиной самого себя, свободно бытийствующим субъектом. П. Рикёр отмечает: «только субъект, способный оценивать собственные действия, формировать свои предпочтения, связанные с предикатами “хороший” или “плохой”, а значит, *способный опираться на иерархию ценностей* в процессе выбора возможных действий, – только такой субъект может определять самого себя» [5, с. 42]. Тот, кто сам себя определяет, является самодетерминируемым, и подобную свободу дает человеку именно моральная ответственность.

Субъект у П. Рикёра рассматривается не только как плюралистический, имеющий несколько способностей, но и как динамический. Он остается открытым к изменениям, его идентичность связана не с неизменностью, а с постоянно воспроизводимой приверженностью ценностям. Как пишет П. С. Гуревич, П. Рикёра интересует «идентичность, которую человек строит сам, благодаря верности делу или тем или иным нормам, идеалам, моделям, связанную с обязательствами перед другими людьми и перед самим собой» [1, с. 18]. Именно такой является идентичность, присущая моральному субъекту, удерживать которую он может, совершая ответственные поступки, проявляя верность обязательствам, которые сам принимает и сам поддерживает их ценностную значимость.

В вопросе об определении субъекта морали у П. Рикёра важнейшую роль играет его понимание личной идентичности как диалектики *idem* и *ipse*. *Idem* понимается как нарративная, повествовательная идентичность, самоотжественность и субстанциональность характера, делающего личность идентичной всякой другой и сравниваемой со всякой другой. *Iipse* – самость, идентичность, которая характеризуется несамотжественностью, способностью быть причиной собственных изменений и нести за них ответственность, это уникальность, не предполагающая сравнения. Фиксируя это различие, П. Рикёр переносит его и на отношения Я и Другого. «Существует “другой”, в котором я вижу личность и которого я могу воспринимать как “ты”, и “другой”, как все остальные, с которыми я связан институционально, но к которым я не отношусь как к личностям» [4, с. 72–73]. Таково отношение к Другому, когда и он, и я, взаимодействуют в ипостаси *idem*. В ипостаси же *ipse* задействована диалектика идентичности Я и другого, нежели Я [8, с. 18], которая позволяет им раскрыться, как полноценным нетождественным друг другу самостям, основанным на обязательстве.

Фигура Другого как важнейшая для построения онтологии морального субъекта появляется во всех вариантах этики ответственности (в частности, играет огромную роль в учении Э. Левинаса). Общая антиметафизическая направленность этих концепций побуждает их искать основу моральной субъектности не в абстрактных сущностях, а в коммуникативном взаимодействии в другом субъектом морали. «Нет никакого единственного “Я” в качестве отправной точки, – пишет П. Рикёр, – атрибуция другому столь же изначальна, как и атрибуция «Я-сам» [8, с. 57].

Обнаружение Я происходит в перспективе Другого, в общении, в этическом взаимодействии с Другим, т. е. Я – это не когнитивная, а в первую очередь моральная структура, для которой ответственность есть способ ее бытия. «Стало быть, Другой свидетельствует о себе не в гносеологическом модусе мысли. Этот модус основополагающим образом является модусом этики» [11, с. 79]. Притом не абстрактной этики, а именно этики ответственности. П. Рикёр пишет: «Благодаря обратимости ролей каждый агент действия претерпевает действие со стороны другого. И именно претерпевая власть над собой, осуществляемую другим, он облекается ответственностью за действие, сразу же подчиняется правилу взаимности, которая преобразует правило справедливости в правило равенства» [8, с. 385]. На этой основе философ определяет мораль как стремление к благой жизни с другим и для другого в справедливых институтах, что свидетельствует о коммуникативном подходе к трактовке морали, который является характерным для всех концепций в рамках этики ответственности.

Постклассические теории морали часто занимали антинормативную позицию, отдавая предпочтение в нравственной ориентации человека не нормам, а ценностям. Этика П. Рикёра не является антинормативной в собственном смысле слова, такой она может видеться только в сравнении с безусловным ригоризмом этики Канта. Между тем формализм Канта не способствует, а затрудняет принятие морального решения, так как «в процессе вынесения конкретного морального суждения человек сталкивается с многообразием трактовок и позиций, порой противоречащих друг другу» [3, с. 254]. В концепции же П. Рикёра осуществляется синтез *этики* (стремления к совершенной жизни, телеологической направленности к ценностям, по Аристотелю) и *морали* (следования принудительным и претендующим на универсальность нормам, по Канту) и вводится понятие *постэтика*, практическая мудрость, с помощью которой осуществляется «применение правила к единичным случаям и подведение случаев под действие правил» [3, с. 255].

Практическая мудрость становится возможной благодаря рефлексивности морального субъекта. П. Рикёр постоянно утверждал, что является сторонником «рефлексивной философии», понимая под ней «способ мышления, берущий начало от картезианского *Cogito*» [5, с. 78]. «Рефлексия – это возвращение к себе, посредством которого субъект постигает себя как некий удостоверяющий и объединяющий принцип своих действий» [10, с. 83]. У морального субъекта она проявляется в форме перманентного соотнесения себя с Другим, своего текущего морального опыта с прошлым и проектируемым будущим,

предполагает проверку принимаемых нравственных норм и аргументацию их значимости в свободной коммуникации с другими участниками нравственных отношений. Так рефлексия позволяет моральному субъекту конституировать себя. «Приверженность рефлексивной философии означает для него движение по пути самопознания» [10, с. 83].

Наконец, вершиной развития «человека могущего» как морально-го субъекта становится могущество, способность реализовать себя в реальном социальном действии. «Размышление над природой человека могущего, – пишет П. Рикёр, – составляет, как мне кажется, то антропологическое введение, в котором нуждается политическая философия [4, с. 76]. Человеческие способности достигают полной реализации именно в политической сфере. П. Рикёр признает, что в современной политике господствует отождествление власти с насилием, т.е. совершенно безответственное поведение, но сам полагает, что политическое пространство предполагает совместную жизнь плюралистического множества сообществ [9, с. 53].

Таким образом, П. Рикёр разработал идеи, которые позволяют квалифицировать его теорию морали как этику ответственности. К ним относится конституирование онтологии морального субъекта, определение ответственности как способа субъекта быть. Методологический индивидуализм постклассической этики ответственности позволяет сделать структуру индивидуального субъекта единственной причиной морали и источником ее содержания. Этическая способность является его высшей способностью, она формируется, когда Я и Другой вступают в коммуникацию как самости. Моральный субъект этики ответственности, соединяя этику ценностей и мораль норм, следует рефлексивной практической мудрости и обладает могуществом претворения своей самости в социальных действиях.

Литература

1. Гуревич П. С. Поль Рикёр о человеке // *Философская антропология*. 2021. Т. 7. № 1. С. 6–23.
2. Канке В. А. *Этика ответственности. Теория морали будущего*. М.: Логос, 2003. 352 с.
3. Мачульская И. О. Этическая концепция Поля Рикёра: ответ антиномативной философии // *Поль Рикёр: человек – общество – цивилизация*. М.: Канон+; Реабилитация, 2015. С. 249–257.
4. *Поль Рикёр в Москве / науч. рук. проекта И. С. Вдовина*. М.: Канон+, 2013. 488 с.
5. *Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика*. М., 1995.

6. Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 2004. 728 с.
7. Рикёр П. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 41–50.
8. Рикёр П. Я-сам как Другой. М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 2008. 416 с.
9. Сидорова М. А. Роль понятий теории действия Х. Арендт в концепции «человека могущего» П. Рикёра // Вестник Пермского ун-та. Философия. Психология. Социология. 2016. Вып. 3(27). С. 47–54.
10. Соколова Л. Ю. Формирование «субъекта» в философии П. Рикёра // Вестник СПбГУ. 2013. Сер. 17. Вып. 2. С. 83–89.
11. Старовойтов В. В. Проблема Я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра // Журнал Практической Психологии и Психоанализа. 2009. №2. С. 78–81.

Belyaeva E.V. Paul Ricoeur as a representative of the ethics of responsibility.

Review of P. Ricoeur's ideas allows us to qualify his theory of morality as the ethics of responsibility – a special type of theory of morality that emerged in the second half of the twentieth century and differs from the ethics of duty and the ethics of good. These ideas include the constitution of the ontology of the moral subject, the definition of responsibility as the subject's way of being. Ethical ability is his highest ability, it is formed when I and the Other enter into communication as selves. The moral subject of the ethics of responsibility combines the ethics of values and the morality of norms, follows reflective practical wisdom and has the power to translate his self in social actions.

Key words: P. Ricoeur, responsibility, ethics of responsibility, theory of morality, moral subject.

УДК 1 (091)

Д.И. ПИСАРЕВ О ПРОБЛЕМЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ АВТОНОМИИ ЛИЧНОСТИ

А.Ю. Вязинкин

В статье рассматривается трактовка оригинальным русским мыслителем Д. И. Писаревым теории «разумного эгоизма» в контексте проблемы интеллектуальной автономии личности. Ориентация на здравый смысл и гуманизм сопереживания выгодно отличает теорию Писарева об автономии личности, однако его концепциям недоставало профессионально-философской осмысленности, высокой степени разработанности.

Ключевые слова: Д. И. Писарев, русская философия, автономия личности, суверенная личность.

В социальной философии Писарева проблема свободы личности решалась посредством рационалистического обоснования индивидуализма, понимаемого как «разумный эгоизм». Для русских революционных демократов личная независимость ассоциировалась, прежде всего, с интеллектуальной автономией личности. Оптимизм Писарева в этом отношении был связан, в первую очередь, именно с пониманием постепенного роста умственных настроений, направленных на осознание цели усовершенствования человечества – эмансипации личности: «стремление к личной независимости с каждым десятилетием глубже и глубже проникает в сознание людей» [2, с. 62].

Объективизм позитивной науки, на которую во многом ориентировались революционные демократы, утверждал, что эгоизм есть не результат рационального осмысления действительности, а основополагающий и универсальный принцип самой реальности, понятый натуралистически, то есть антиметафизически. Развитие умственных способностей необходимо для интеллектуальной и нравственной подготовки человека к свободе. Процесс нравственного освобождения – это неизбежная фаза становления интеллектуальной автономии личности. Таким образом, эгоизм понимался Писаревым как система умственных убеждений, ориентированных на возрастание самоуважения и полное освобождение личности.

По Писареву, нравственное освобождение достигается посредством бескомпромиссной, непримиримой борьбы с ложными авторитетами, то есть с государством, религией и прочими всемогущими трансляторами ложных ценностей, обеспечивающих невежество масс. Не менее важно и внутреннее сопротивление личности предрассудкам, суевериям, порочным и устаревшим общественным установлениям, сословным предубеждениям, морали обычая, которое осуществляется посредством обращения к передовым научным достижениям человечества. Несомненным достоинством мысли Писарева является понимание им неразрывной связи интеллектуальной независимости личности и социально-экономической автономии, необходимой для полного освобождения человека. А также понимание того, что одни и те же институты и сформированные в обществе фантомные ценности враждебны и препятствуют освобождению личности: «Государственные формы, политический смысл и даже национальное чувство составляют прямое следствие элемента присвоения» [2, с. 282].

По мысли Писарева, нет противоречия между разумным эгоизмом, ведущим к полной эмансипации личности, и общественной поль-

зой, нравственными основами общественных отношений: «Вполне расчетливый эгоизм совершенно совпадает с результатами самого сознательного человеколюбия» [3, с. 64]. Опора Писарева на вулгарный материализм и эмпиризм, принятие им концепции прогресса в качестве центральной теории, не требующей доказательства, все это способствовало развитию в его мировоззрении исторического и антропологического оптимизма. Поэтому и стали возможны подобные умозаключения о непротиворечивости индивидуальных эгоистических интересов, с одной стороны, и общественных, с другой.

В основе писаревского индивидуализма, теории прогресса и учения об осознанной солидарности лежал фейербахианский эвдемонизм. В увеличении силы и количества наслаждений Писарев видел формулу прогрессивного развития общества. Но уменьшение страдания и увеличение наслаждений возможно только в таком обществе, в котором возрастает количество свободных людей, степень их автономии. И хотя в основе свободной жизни лежит труд, утомительность труда должна компенсироваться соответствующей мерой наслаждения.

Если раннее творчество Писарева отмечено идеей «самостийной эмансипации личности» [1, с. 164], то в более поздних своих работах мыслитель сосредоточился на проблеме коренных общественных преобразований. Перестройка общественных учреждений – ключ к социальным переменам в направлении большей свободы и справедливости. Необходимо, считал Писарев, преодолеть пропасть между наукой и жизнью, что, несомненно, ускорит общественный прогресс. Отсюда радикальное неприятие мыслителем сугубо умозрительной философии, которая, по его мнению, есть пустое расходование интеллектуальных сил. Экономия же умственных сил гарантирует эффективность освободительного движения.

Итак, всякая мысль, по Писареву, должна быть практико-ориентированной. Отсюда и особое восприятие мыслителем назначения культуры, как одного из главных источников просветительской программы русского освободительного движения. Первостепенная роль отводилась, конечно, естественным наукам. Но Писарев подчеркивал и дидактическую ценность искусства, из которого, однако, необходимо вытравить все, что не несет в себе общественной пользы.

Несмотря на ярко выраженный праксиологический аспект социальной философии Писарева, следует отметить, что он не связывал больших надежд с революционной практикой, а рассчитывал на то, что все необходимые социальные преобразования произойдут мирно, посредством не организованных мятежей и бунтов, но того реализу-

емого в жизни мировоззрения, которое действует под лозунгом «любовь, знание и труд» [4, р. 208]. Ему была чужда и приобретающая в то время обороты эстетизация революционного действия. Он считал, что шумные демонстрации и открытые боевые столкновения революционеров с защитниками порядка могут быть самоценными только для «пустоголовых» батальных художников [2, с. 229], но мыслящего реалиста они оставляют равнодушным. Кровавый путь перемен, считал Писарев, допустим только в крайнем случае, это последний аргумент притесненных, *ultima ratio*. Из этого, однако, не следует, что мыслящий реалист должен ждать перемен. Его задача – работать над собой, заниматься просвещением, причем в первую очередь не народных масс, а образованных классов, поскольку именно они являются двигателями прогресса. Образованные классы должны стать мыслящими руководителями народного труда, что в условиях общечеловеческой солидарности приведет к выявлению общих интересов капиталиста и работника. Социальное же преобразование невозможно прежде умственного.

Несмотря на «клеимение» Писарева в постсоветский период как разрушителя-нигилиста, утилитариста, вульгарного материалиста и имморалиста, следует отметить одно немаловажное достоинство его философии. В контексте гуманистической традиции отечественной мысли характерный для писаревского реализма гуманизм соперничая выгодно отличался и от сентиментального народопоклонничества большинства народников, и от современных ему либерализма и консерватизма, зачастую игнорирующих актуальные общественные проблемы, в т.ч. проблему народной нищеты и невежества. Личная интеллектуальная и нравственная автономия – следующая по значимости цель для еще не освобожденной личности, но первичная для уже свободных граждан. «Разрешить навсегда, – писал радикальный демократ, – неизбежный вопрос о голодных и раздетых людях; вне этого вопроса нет решительно ничего, о чем бы стоило заботиться, размышлять и хлопотать» [3, с. 195]. В этом смысле у Писарева отсутствует идефикс равенства в свободе. Он не озабочен умственным и политическим освобождением других людей столь же сильно, сколь озабочен проблемой их бедности, зависимого социально-экономического положения.

Писарев был близок к тому, чтобы сформулировать теорию суверенной личности, однако ему, мыслителю, растрачивающему себя то на литературную критику, то на острую публицистику, то на исторические зарисовки не хватило цельности социального теоретика, доб-

ротного философского образования, а, быть может, и просто времени. Идея независимой и самодостаточной личности была провозглашена мыслителем и обоснована, но не была разработана в достаточной мере, не поставлена во главу угла, и без акцента на социально-экономической автономии и политическом праве не могла соответствовать понятию «суверенной личности» вполне.

Литература

1. *Кузнецов Ф. Ф.* Круг Д. И. Писарева. М.: Художественная литература, 1990. 927 с.
2. *Писарев Д. И.* Сочинения: в 4 т. М.: ГИХЛ, 1955. Т. 2. 429 с.
3. *Писарев Д. И.* Сочинения: в 4 т. М.: ГИХЛ, 1955. Т. 3. 567 с.
4. *Barghoorn F. C. D. I. Pisarev: A Representative of Russian Nihilism // The Review of Politics, Vol. 10, No. 2 (Apr., 1948). P. 190–211.*

Viazinkin A.Yu. D. I. Pisarev on the problem intellectual autonomy of the personality.

The article researches the interpretation by the original Russian thinker D.I. Pisarev of the theory of “reasonable egoism” in the context of the problem of intellectual autonomy of the individual. Orientation to common sense and humanism of empathy favorably distinguishes Pisarev's theory of personal autonomy, but his concepts lacked professional and philosophical meaningfulness, a high degree of elaboration

Key words: D.I. Pisarev, Russian philosophy, personality autonomy, sovereign personality.

УДК 1(091)

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ ДУХОВНОСТИ: ЭТИКА Н.А. БЕРДЯЕВА

Т.А. Гнилозубова

Статья посвящена осмыслению основных теоретических положений этики отечественного философа Н.А. Бердяева. Продемонстрировано применение Н.А. Бердяевым определенных этических принципов на основе его интерпретации мирозерцания русского писателя Ф.М. Достоевского.

Ключевые слова: этика, русская философия, персонализм, философская антропология.

Специфической чертой русской философии является стремление к духовности. По словам профессора М.А. Маслина, русская философия есть «органическая часть всеобщей истории философии, являющаяся специфическим отображением многовековой истории развития русского самосознания, выраженная в идеях, взглядах и концепциях, отражающих национально-своеобразное осмысление универсальных философских проблем» [4, с. 476].

По мнению Н.В. Мотрошиловой, «проблема специфики русской философии уходит своими корнями в осмысление особенностей отечественной культуры, русского национального самосознания и в исследование взаимодействия философствования в России с философскими идеями, концепциями Запада и Востока» [3, с. 250]. Она выделяет следующие особенности русской философии: 1) «глубокое осмысление ею кризиса мировой философской мысли и культуры и поиски новых путей, образцов (парадигм) философствования»; 2) «борьба против абстрактности классической мысли, против «отвлечённых начал»; 3) фронтальная критика рационализма западной философии нового времени; 4) акцентуация темы «изначально и объективно данного единства космоса, природы, человека, Бога, единства жизни, истории и познания» в русской религиозно-космологической метафизике; 5) стремление «мыслителей России органически объединить гносеологию, новую онтологию со смысложизненными, этическими, эстетическими измерениями бытия и познания. При этом экзистенциально-персоналистические акценты, опять-таки объединённые с религиозными началами, оказались в центре внимания» [3, с. 250–253].

Пятая особенность русской философии, по мысли Н.В.Мотрошиловой, заключается в том, что в философии конца XIX – начала XX века были объединены и развивались вместе три части, три ветви философии – онтология (теория бытия), гносеология (теория познания) и этика (теория нравственного действия). Этика была неотъемлемой составляющей философских систем в России, что свидетельствует об общем стремлении русской философии к духовности.

В представленном исследовании рассматривается тема духовных исканий в русской философии на примере этики Николая Александровича Бердяева (1874–1948). Вопросы этики разрабатываются русским философом в его программной статье «Моё философское миросозерцание» и в книге «Миросозерцание

Достоевского». Суть понимания Н.А. Бердяевым вопросов этики содержится в следующих тезисах:

– «Основой этики является персонализм. Нравственные суждения и акты всегда личностны и индивидуальны, они не могут определяться понятиями и выбором коллектива или общества. Различение между добром и злом есть следствие грехопадения. Райское существование находится выше добра и зла» [2, с. 27].

– «Существуют три вида этики: этика закона, этика искупления и этика творчества» [Там же].

– «Этика закона наиболее распространена среди греховного человечества. Этика закона есть этика социальной обыденности, она основана на подчинении человека нормам, для нее не существует человеческой индивидуальности. У нее человек для субботы. Однако «добрые», которые соблюдают закон, оказывались часто «злыми». В этой этике господствует идея абстрактного добра. Этика закона нашла свое крайнее выражение в фарисействе. Это нормативная этика» [Там же].

– «Этика искупления исходит из живого человеческого существа, а не из абстрактной идеи добра» [Там же].

– «Этика творчества основана на творческих дарованиях человека. Творческий акт имеет нравственное значение, и нравственный акт есть творческий акт. Истинный нравственный акт уникален, он не может повториться. Нравственный акт есть не выполнение закона, нормы, а творческая новизна в мире. Всякий творческий акт имеет нравственное значение, будь то творчество познавательных или эстетических ценностей» [Там же].

– «Этика связана с эсхатологической проблемой, проблемой смерти и бессмертия, ада и неба. Ад находится в субъективном, а не в объективном, и он остается во времени, в бесконечном времени, не переходит в вечность. Онтология вечного ада невозможна. Ад создан «добрыми» для «злых», к потому они оказываются злыми. Царство Божие по ту сторону нашего здешнего «добра» и «зла», и мышление о нем может быть лишь апофатическим» [Там же].

Как отмечает А.Г. Мысливченко, у Бердяева философская антропология и этика тесно взаимосвязаны, в центре мировоззрения философа располагается проблема человека: «Он (Н.А. Бердяев – Т.Г.) определяет человека как существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе противоположности, ибо оно принадлежит к двум мирам природному и сверхприродному. Духовная основа человека не зависит от природы и общества и не определяется ими. Человек, по Бердяеву, есть загадка не в качестве организма

или социального существа, а именно как личность. <...> Личность... это не биологическая или психологическая категория, а этическая и духовная. <...> Иными словами, личность – это микрокосм, универсум в индивидуально неповторимой форме, соединение универсального и индивидуального. Тайна существования личности – в её абсолютной незаменимости, в её однократности и несравнимости. Личность призвана совершать самобытные, оригинальные творческие акты» [5, с. 441].

Бердяев отводил важную роль этике в познании духа, при этом «этика творчества» русского философа противоположна «этике закона», взятой в ее социально-обыденной форме. «Этике закона, – пишет А.Г. Мысливченко, – Бердяев противопоставляет этику творчества, которую называет теандрической (богочеловеческой). Новое в этике творчества заключается в том, что она утверждает приоритетную ценность индивидуального и единичного. По пути этого утверждения шли Кьеркегор, Ницше, Ибсен, Достоевский, Шелер и другие экзистенциальные мыслители. Этика творчества есть этика энергетическая, ибо в основе жизни лежит энергия, а не закон. Борьба со злом должна происходить не столько пресечением его, сколько творческим осуществлением добра и преобразованием злого в доброе» [5, с. 441]. Интересно также суждение А.Г. Мысливченко о новой, эсхатологической этике Н.А. Бердяева, направленной на превращение учения о добре «в профетическое учение о сверхдobre» [Там же, с. 442–443].

Для того, чтобы понять, как интерпретирует Н.А. Бердяев мировоззрение и творчество Ф.М. Достоевского, как решаются этические проблемы русским философом, необходимо обратиться к его работе «Мирозерцание Достоевского». В четвёртой главе этой книги Н.А. Бердяев пишет о теме зла в творчестве Достоевского: «Бог именно потому и есть, что есть зло и страдание в мире, существование зла есть доказательство бытия Божьего. Если бы мир был исключительно добрым и благим, то Бог был бы не нужен, то мир был бы уже богом. Бог есть потому, что есть зло. Это значит, что Бог есть потому, что есть свобода» [1, с. 58].

Н.А. Бердяев утверждает, что Ф.М. Достоевский не только антрополог, но и криминалист, поскольку тема зла, и тема преступления являются основными в творчестве писателя. Причем Достоевский, по словам Бердяева, «раскрывает онтологические последствия преступления» [Там же, с. 59]. Как же понимал Достоевский зло? По словам Н.А. Бердяева, «вся духовная природа Достоевского восставала против внешнего объяснения зла и преступления из социальной среды

и отрицания на этом основании наказания. Достоевский с ненавистью относился к этой позитивно-гуманитарной теории. Он видел в ней отрицание глубины человеческой природы, отрицание свободы человеческого духа и связанной с ней ответственности» [Там же, с. 60].

Главное заключается в следующих словах философа: «Зло заложено в глубине человеческой природы, в её иррациональной свободе, в её отпадении от природы божественной, оно имеет внутренний источник» [Там же]. Итак, внутренний источник зла заложен в глубине человеческой природы, а вовсе не коренится во внешних условиях жизни человека, например, в социальной среде, в которой неизбежно находится человек – ведь жить в обществе и быть свободным от общества нельзя.

Достоевский не снимает ответственности человека за зло только потому, что это зло, якобы, явилось следствием внешних по отношению человека обстоятельств. Именно эту мысль подчёркивает русский философ. «В гневе Достоевского, в его жестокости звучит голос, восставший за достоинство человека и за его первородство. <...> Зло есть знак того, что есть внутренняя глубина в человеке. Зло связано с личностью, только личность может творить зло и отвечать за зло. Безличная сила не может быть ответственна за зло, не может быть его первоисточником. Отношение к злу связано у Достоевского с его отношением к личности, с его персонализмом» [Там же].

Учение Достоевского о страдании в жизни человека – одна из главных интуиций в его антропологии. Н.А. Бердяев пишет о том, как связаны эти две темы в мирозерцании Достоевского – тема зла и тема страдания [Там же].

Этические проблемы, согласно Бердяеву, Достоевский решает, как христианский писатель, и в этом заключается его оригинальность, неповторимость, самобытность его христианского сознания и антропологии. Именно христианство привносит в духовный, внутренний мир Достоевского высокие идеи и высокие способы решения этических проблем, которые ставит писатель. Всё его антропологическое учение проникнуто любовью к Человеку, к его Жизни как самой высокой ценности, к его внутренним, духовным качествам, способности творить добро и отвечать за содеянное им зло. Достоевский не снимает с Человека ответственности за зло и не оправдывает его внешними обстоятельствами. «Природа зла – внутренняя, метафизическая, а не внешняя, социальная» [Там же, с. 61].

Н.А. Бердяев пишет и о другой стороне отношения писателя ко злу – «имманентное постижение зла»: «Имманентный опыт зла

изобличает его ничтожество; в этом опыте сгорает зло и человек приходит к свету. Но эта истина опасна, она существует для подлинно свободных и духовно зрелых. От несовершеннолетних она должна быть скрыта. И потому Достоевский может казаться опасным писателем, его нужно читать в атмосфере духовной освобождённости» [Там же]. Достоевского, по мысли Бердяева, может читать только духовно зрелый человек, у которого есть точное представление о добре и зле, который духовно свободен.

Он также пишет об «эволюционном оптимизме, защищаемом многими теософами» [Там же, с. 62]. Суть этого учения – мысль о том, что «зло есть недостаток добра или этап в развитии добра», но Ф.М. Достоевский в понимании Н.А. Бердяева «менее всего был эволюционистом» [Там же]. Достоевский, подчеркивает Бердяев, решает проблему зла следующим образом: «Можно обогатиться от опыта зла, достигнуть больше остроты сознания, но для этого нужно пройти через страдание, испытать ужас гибели, изобличить зло, ввергнуть его в адский огонь, искупить свою вину. Зло связано со страданием и должно привести к искуплению. Достоевский верить в искупающую и возрождающую силу страдания. Для него жизнь есть прежде всего искупление вины через страдание. Поэтому свобода неизбежно связана с искуплением» [Там же].

В работе Бердяева рассматривается еще одна острая проблема, которую можно обозначить как проблема «всё дозволено», логически связанная с другой проблемой – «одержимости “идеями”» [Там же]: «Когда пошёл человек путём свободы, – пишет он, – перед ним встал вопрос, существуют ли нравственные границы его природы, на всё ли он может дерзнуть. Свобода, переходящая в своеволие, не хочет уже знать никаких святынь, никаких ограничений. Если нет Бога, если сам человек бог, то всё дозволено. И вот человек испытывает свои силы, своё могущество, своё призвание стать человекобогом. Человек делается одержимым какой-нибудь “идеями”, и в этой одержимости начинает угасать его свобода, он становится рабом какой-то посторонней силы» [Там же, с. 63]. Итак, проблема “всё дозволено” связана с проблемой свободы, переходящей в своеволие. Если свобода не знает ограничений, если человек становится сам богом, то наступает именно этот эффект – вседозволенности. Как показывает Достоевский, процесс снятия ограничений и переход в своеволие может быть результатом «одержимости “идеями”».

Н.А. Бердяев критически осмысляет “идею” Раскольникова в романе Достоевского «Преступление и наказание». Философ приходит

к выводу, что «никакая “идея”, никакие “возвышенные” цели не могут оправдать преступного отношения к самому последнему из ближних» [Там же, с. 64]. Христианское сознание писателя открывает следующую истину, и Бердяев её «прочитывает»: «Человек, который мнил себя Наполеоном, великим человеком, человекобогом, преступив границы дозволенного богоподобной человеческой природой, низко падает, убеждается, что он не сверхчеловек, а бессильная, низкая, трепещущая тварь» [Там же]. Следовательно, границы дозволенного ставит сама человеческая природа, и эти границы обусловлены тем, что природа Человека богоподобна.

Анализируя мирозерцание Достоевского, Н.А. Бердяев пишет о той глубине, с какой изображает писатель Человека. Этические, метафизические проблемы решаются писателем со свойственной ему оригинальностью, которая определяется его философским мировоззрением. «Достоевский исследует и обнаруживает муки совести и покаяние на такой глубине, на которой они до сих пор не были видны, он открывает волю к преступлению в самой последней глубине человека, в тайных помыслах человека» [Там же, с. 67]. “Муки совести”, “воля к преступлению”, “тайные помыслы человека” – такими этическими категориями пользуется русский философ, анализируя творчество Достоевского. Бердяев показывает, что «у Достоевского необычайно углубляется и истончается работа совести, она обличает преступление, ускользающее от всякого государственного и человеческого суда» [Там же, с. 68].

Как иллюстрацию к своим мыслям Бердяев приводит судьбу главных героев романа Достоевского «Братья Карамазовы» – Ивана и Дмитрия Карамазовых. Иван переживает страшные муки совести оттого, что имел тайные помыслы, оправдывающие отцеубийство. Бердяев с необычайной ясностью в своём философском анализе показывает «идейную диалектику» Ивана Карамазова: «Иван Карамазов не убивал отца своего Фёдора Павловича Карамазова. Убил его Смердяков. Но Иван Карамазов казнит себя за преступление отцеубийства, муки совести доводят его до безумия. Он доходит до последних пределов раздвоения личности. Внутреннее зло его является ему как другое его “я” и терзает его. В тайных помыслах своих, в сфере подсознательного, пожелал Иван смерти отца своего, Фёдора Павловича, дурного и безобразного человека. И он же всё время разговаривал о том, что “всё дозволено”. Он соблазнял Смердякова, поддерживал его преступную волю, укреплял её. Он – духовный виновник отцеубийства, Смердяков – его второе, низшее “я”. Ни суд

государственный, ни суд общественного мнения ни в чём не подозревает и не обвиняет Ивана, не доходит до этой глубины. Но он сам переживает муки совести, от которых горит в адском огне его душа, мутится его ум. Ложные, безбожные “идеи” довели его до тайных помыслов, оправдывающих отцеубийство» [Там же, с. 68].

Итак, Ф.М. Достоевский исследует метафизические, этические причины преступления, которые коренятся в глубине природы человека. Н.А. Бердяев показывает скрытые духовные причины преступления. «Убийство в духе» – вот самое страшное убийство. И если человек – личность, то он несёт ответственность за это убийство, совершённое в духе. А физическое убийство, которое следует из духовного убийства, совершит уже другой. «Мы убиваем наших ближних не только тогда, – пишет Бердяев, – когда приканчиваем их физическую жизнь огнестрельным или холодным оружием. Тайный помысл, не всегда доходящий до человеческого сознания, направленный к отрицанию бытия нашего ближнего, есть уже убийство в духе, и человек ответственен за него. Всякая ненависть есть уже убийство» [Там же]. Аналогичная ситуация имела место и в случае Дмитрия Карамазова, который «не убивал своего отца и пал жертвой несправедливого суда человеческого. Но он сказал: “Зачем живёт такой человек?” И этим он совершил отцеубийство в глубине своего духа» [Там же, с. 69]. Вывод, который делает философ, таков: «Вся психология отцеубийства в «Братьях Карамазовых» имеет очень глубокий, сокровенный символический смысл. Путь безбожного своеволия человека должен вести к отцеубийству, к отрицанию отчества» [Там же].

Таким образом, Н.А. Бердяев выявляет в творчестве Ф.М. Достоевского следующие проблемы: 1. Проблема зла. 2. Проблема преступления. 3. Проблема “всё дозволено”. Из этой проблематики логически следует ещё одна, очень важная проблема в миросозерцании Ф.М. Достоевского – проблема бессмертия. Бердяев подчеркивает, что проблема зла и проблема преступления связана у писателя с проблемой бессмертия [Там же]. Он отмечает, что «примитивный небесный утилитаризм», выражаемый в представлении о неизбежности наказания человека за зло и преступление в вечной жизни и вознаграждении за добро, был чужд Достоевскому [1, с. 69–70]. По словам Бердяева, Достоевский, решая проблему зла и преступления «хотел сказать, что всякий человек и его жизнь в том лишь случае имеет безусловное значение и не допускает обращения с ним как со средством для каких-либо идей или интересов, если он – бессмертное существо» [Там же, с. 70]. Итак, человек для Достоевского не средство,

а бессмертное существо. Русский писатель решал вопрос: кто же Человек – «бессмертный дух, имеющий вечную судьбу» или «преходящий эмпирический феномен, пассивный продукт природной и социальной среды»? «Во втором случае человек не имеет безусловной цены. Не существует зла и преступления. Достоевский защищает бессмертную душу человека. Бессмертная душа, значит также и свободная душа, имеет вечную, безусловную цену. Но она также ответственная душа. Признание существования внутреннего зла и ответственности за преступления означает признание подлинного бытия человеческой личности» [Там же].

Главный тезис, который выдвигает Н.А. Бердяев, заключается в следующем: «В центре нравственного мирозерцания Достоевского стоит признание абсолютного значения всякого человеческого существа» [Там же]. С этим тезисом связан нравственный пафос Достоевского: «Жизнь и судьба самого последнего из людей имеет абсолютное значение перед лицом вечности. Это – вечная жизнь и вечная судьба. <...> В каждом человеческом существе нужно чтить образ и подобие Божие. И самое падшее человеческое существо сохраняет образ и подобие Божье» [Там же].

Рассуждения Н.А. Бердяева, раскрывающие суть «моральной диалектики» Достоевского, имеют для каждого из нас практическое значение: «Человек, который убивает другого человека, убивает самого себя, отрицает бессмертие и вечность в другом и в себе. <...> Не утилитарный страх наказаний должен удерживать от преступлений и убийства, а собственная бессмертная природа человека, которая преступлением и убийством отрицается» [Там же, с. 70–71].

Н.А. Бердяев показывает, что Достоевскому было свойственно двойственное отношение к страданию, писатель проповедовал не только сострадание, но и страдание. Бердяев образно выражает эту мысль словами: «сердце Достоевского вечно сочилось кровью» [Там же, с. 71].

Поднимая тему страдания невинных детей, Достоевский, по словам Бердяева, «до глубины понимал бунт против миропорядка, купленного ценою страшных страданий, слёз невинно замученных детей. Он весь исходил от бесконечного сострадания. И устами Алёши от ответил на вопрос Ивана, согласился ли бы он «возвести здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой», если бы «для этого необходимо и неминуемо предстояло замучить всего лишь одно крохотное созданище, вот того самого ребёночка, бившего себя кулачком в грудь, и на неотмщённых слезах его основать это здание»: «Нет, не согласился бы»» [Там же].

Итак, Бердяев показывает логическую связь перечисленных выше моральных проблем в миросозерцании Ф.М. Достоевского: проблемы свободы, проблема зла, проблема страдания, проблемы искупительной силы страданий. Призывая к страданию, говорит Бердяев, Достоевский верил в его искупительную силу, рассматривая страдание как «знак высшего достоинства человека, знак свободного существа» [Там же, с. 72]. На основе философского анализа мировоззрения Достоевского Бердяев обсуждает важную этическую проблему – условия достижения личностью цельности. Философ говорит об опасности потери личностью цельности через ее раздвоение: «Беспредельная и пустая свобода, свобода, перешедшая в своеволие, безблагодатная и безбожная свобода не может совершить избрания, она тянется в стороны противоположные. Поэтому раздваивается человек, у него образуются два “я”, личность раскалывается» [Там же]. Логическим концом такого раздвоения является персонификация внутреннего зла. Поэтому необходимо прекратить раздвоение и избрать подлинное человеческое бытие.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 томах. М.: Издательство «Искусство», 1994. Т. 2. С. 7–151.
2. *Бердяев Н.А.* Моё философское миросозерцание // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. Сост., вступ. ст. и примеч. А.А. Ермичева. СПб., РХГИ, 1994. (РУССКИЙ ПУТЬ. Т. 1). С. 21–27.
3. История философии: ЗАПАД – РОССИЯ – ВОСТОК. Книга третья: Философия XIX–XX в. / Под ред. Проф. Н.В. Мотрошиловой и проф. А.М. Руткевича. Учебник для студентов высших учебных заведений. Второе издание. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1999.
4. *Маслин М.А.* Русская философия // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. Ред. М.А. Маслина. Сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Алгоритм, 2007. С. 476–481.
5. *Мысливченко А.Г.* Экзистенциально-персоналистическая философия Н.А. Бердяева // История русской философии: Учебник для вузов / Редкол.: М.А. Маслин и др. М.: Республика, 2001. С. 435–447.

Gnilozubova T.A. Russian philosophy in search of spirituality: N.A. Berdyaev's ethics.

The article is devoted to the understanding of the main theoretical provisions of the ethics of the Russian philosopher N. A. Berdyaev. The application of N.A. Berdyaev of certain ethical principles based on his interpretation of the worldview of the Russian writer F.M. Dostoevsky.

Key words: ethics, Russian philosophy, personalism, philosophical anthropology.

СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ И.М. СКВОРЦОВА

А.А. Исаков

И.М. Скворцов – основатель традиции духовно-академической философии в Киеве. Его этические взгляды являются хорошим примером последовательно консервативного мировоззрения. Для И.М. Скворцова было характерно сближение этики и права, телеологическое понимание свободы человека, критическое отношение к любой форме эвдемонизма.

Ключевые слова: духовные академии, этика, Киев, И.М.Скворцов.

Уроженцу Арзамаса Ивану Михайловичу Скворцову (Скворцеву) (1795–1863) выпала роль основателя философской традиции в обновленной при Александре I Киевской духовной академии. И современники, и исследователи обычно определяли его специализацию как историка философии, популяризатора идей И. Канта. Однако, как профессор философии сначала в КДА, а затем и в Университете Св. Владимира, И.М. Скворцов оставил после себя разноплановое наследие, один из аспектов которого – работы по этике. К ним относится историко-философская статья «Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека», вышедшая в 1848 году в «Журнале Министерства народного просвещения», лекционный курс «Записки по нравственной философии» и философский дневник, опубликованные после его кончины. И.М. Скворцов не был новатором, однако анализ его трудов позволяет оценить состояние «нормальной» философской науки в самое трудное для философии время – в период ограничения ее преподавания при Николае I.

Социально-этические и политические взгляды И.М. Скворцова строятся как нравственная философия, имеющая два главных раздела – «науку Права или справедливости и науку о добродетели или Ифику» [2, с.15]. В основу и юридических, и этических воззрений Иван Михайлович положил понятие свободы воли, сформулированное, однако, не богословским, а философским образом. Этому феномену он дает два определения, идеи которых и теперь нередко применяются при определении свободы или власти. Первое определение свободы воли киевский профессор дает через категорию цели: «Способность определять самого себя к действию, по представлении известной цели, и та-

ким образом начинать новый ряд действий, не имеющий необходимой связи с действиями предыдущими...» Второе определение дается через категорию выбора: «...способность поставять себя в состояние безразличное между двумя противоположностями нравственными или избирать одну из них» [2, с. 2]. Очевидно, что телеологическое определение имеет приоритет, а выбор представляет собой именно выбор между двумя благами.

При этом свобода мысли оценивается профессором очень сдержанно: «Неограниченная свобода мнений будет иметь следствием и плодом своим – индифферентизм, свободу вероисповеданий, т.е. вольность верить так или иначе, или совсем не верить, и таким высказывать себя перед всеми. В таком случае на что Церковь? Не будет тогда столпа и утверждения истины» [1, 1864, апрель, с. 475]. Этот пассаж производит двойственное впечатление. С одной стороны, странно неверие протоиерея в историческое будущее Церкви, а с другой поразительно его чутье относительно такого плода свободомыслия как безразличие к мировоззренческой проблематике.

В 1848 году Скворцов опубликовал в «Журнале Министерства народного просвещения» статью «Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека», посвященную критике эвдемонических моделей этики. Он принципиально отверг эвдемонизм в версиях эпикурейцев, стоиков и академиков на том основании, что такая этика не требует от человека исправления его поврежденной природы. В этой статье киевский профессор очень рельефно обрисовал главное отличие религиозной этики от секулярной, а именно отказ от счастья в земном мире как смысла человеческой жизни [3, с. 283].

Характеризуя социальный строй николаевской России, Скворцов понимал положение «низшего класса» самым консервативным образом: «Если бы даже в самом деле было видно худое распоряжение, то и в таком случае всегда лучше ему повиноваться, потому что и самое худое управление несравненно лучше, нежели никакое, самый деспотизм лучше безначалия» [2, с. 73]. Сложно сказать, какую реакцию у читателей этот тезис мог вызвать в 1869 году. Иван Михайлович в этих своих взглядах по-прежнему находился на уровне теории «общего блага» петровского времени, считая закрепощение сословий «необходимым средством к совершенству».

Предназначение России виделось ему в полном соответствии с «теорией официальной народности» – в распространении «двух главных стихий народной жизни – самодержавия и православия». В этом он противопоставлял воздействие России и европейских стран

на народы Азии: «Другие европейские народы ищут только обогащения в Азии... Мы желали бы просветить язычников светом истинной веры» [1, 1864, апрель, с. 469]. Такая идеализация внешней политики своей страны понятна. Годы после поражения в Крымской войне были все-таки временем, когда от России ожидали освобождения народы Балкан, чуть позже православные миссионеры достигнут большого успеха на Дальнем Востоке.

Однако не следует думать, что другие народы много бы выиграли от русской колонизации в том виде, как ее понимал Скворцов. Его «Предложение о примирении церквей» фактически требовало капитуляции Католической церкви, отказа от догматических особенностей, превращения Папы в одного из патриархов Вселенской церкви и т.п. [1, 1864, апрель, с. 470]. Так же дело обстоит и с восточными народами. Скворцов низко оценивает их моральные достоинства, отмечает политическую нестабильность и невозможность постоянного прогресса в науках на востоке. Поэтому он считает, что «нужно перерождение восточных народов, чтоб они могли принять с пользою образование европейское». Для этого им необходимо отказаться от своих религий, принять христианство. Специально это обговаривается для «турецкой империи» и евреев, режим ограничения прав которых нельзя отменять до тех пор, пока они сохраняют конфессиональную обособленность [1, 1864, март, с. 363]. Скворцов также не признавал восточную философию частью мирового философского процесса, рассматривая ее как изолированное явление [1, 1865, декабрь, с. 558].

В силу столь консервативного мировосприятия процесс либеральных реформ Александра II оценивался киевским профессором в сдержанных, тревожных интонациях: «Преобразования в государстве. Они по временам необходимы... Но как уверимся, что новое будет лучше прежнего?» Главной причиной, по которой И.М. Скворцов все-таки принимал процесс реформирования, для него стало противопоставление реформ «мятежам и напрасным кровопролитиям» [1, 1864, апрель, с. 465–466].

Эта осторожность, однако, не помешала Ивану Михайловичу потрудиться над воплощением крестьянской реформы в Киевской губернии. «Киевские епархиальные ведомости», первым редактором которых стал Иван Михайлович, были созданы накануне опубликования Манифеста 19 февраля 1861 года и имели главной целью идеологическую поддержку реформы со стороны церкви. Журнал печатал заключенные между помещиками и крестьянами уставные грамоты. А И.М. Скворцов опубликовал образцовую проповедь для сельских священников по поводу отмены крепостного права [4, с. 400–404].

В конце жизни мысль Скворцова успела коснуться передовых российских политических идеалов второй половины XIX века – буржуазного парламентаризма и даже коммунизма. Первый обсуждается в записи «Наилучшее правление», заканчивающейся такой максимой: «...лучше покоряться указанной и освященной власти, нежели той, которую люди, по своему соглашению, устроят и потом сами же могут и упразднить» [1, 1864, март, с. 364]. Показательно здесь то, что парламентаризм киевский профессор понимает в ключе устаревшей теории общественного договора. Также и коммунизм понимается Скворцовым скорее в средневековых и возрожденческих тонах – как идеология всеобщего равенства, невозможная «на этой земле». Отмечает он и мистическое прочтение коммунизма как Царства Божия – в новом мире «не все звезды будут одинакового блеска» [1, 1865, август, с. 512–537].

При всем своем консерватизме порой Скворцов расширял рамки традиционной этики. Среди его дневниковых записей есть и такая: «Обязанности к животным». Конечно, иная категория – «обязанность» вместо «должности» – здесь использована не случайно. Но в то же время И.М. Скворцов недвусмысленно требует именно от философии считать животных субъектом этики: «Нет таких обязанностей, говорят философы, потому что это не лица, имеющие какие-либо права. Но не дал ли им сам Творец прав – жить, питаться и размножаться на земле? Не дал ли им прав на растения, как и нам?» [1, 1864, декабрь, с. 713]».

В целом консерватизм Ивана Михайловича сослужил добрую службу русской культуре, так как позволил профессору на протяжении сорока лет знакомить современников с достижениями современной философии, а также поддерживать полноценное преподавание философских дисциплин в те годы, когда оно было ограничено.

Литература

1. Дневник протоиерея Ивана Михайловича Скворцова (1859–1861 гг.) // Труды Киевской духовной академии. 1864. Март. С. 339–364; 1864. Апрель. С. 465–486; 1864. Октябрь. С. 461–500; 1864. Декабрь. С. 709–730; 1865. Июнь. С. 237–262; 1865. Август. С. 512–537; 1865. Декабрь. С. 541–562.

2. *Скворцов И.М.* Записки по нравственной философии протоиерея Иоанна Скворцова // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии архимандрита Иннокентия, протоиерея И.М. Скворцова, П.С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я.К. Амфитеатрова, изданный академией по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819–1869) ее. Киев: В Типографии Губернского Управления, 1869. С. 1–83.

3. *Скворцов И.М.* Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека // Журнал Министерства народного просвещения. 1848. Часть LVII. Ноябрь. С. 252–284.

4. *Скворцов И.М.* Слово к временно-обязанным крестьянам // Киевские епархиальные ведомости. 1862. 15 июня, № 12. С. 400–404.

Isakov A.A. Social and ethical views of I. M. Skvortsov.

I. M. Skvortsov is the founder of the tradition of academic philosophy in Kiev. His ethical views are a good example of a consistently conservative worldview. I.M. Skvortsov was characterized by the convergence of ethics and law, a teleological understanding of human freedom, a critical attitude to any form of eudemonism.

Key words: theological academies, ethics, Kiev, I. M. Skvortsov.

УДК 1 (091)

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ЭТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ П.А. КРОПОТКИНА

А.В. Каримов

Данная статья посвящена рассмотрению основных положений этической концепции П.А. Кропоткина. Главное внимание уделено обоснованию Кропоткиным природного происхождения нравственности. Статья показывает, что в этической концепции Кропоткина отстаивается автономия индивида и необходимость социальной справедливости.

Ключевые слова: анархизм, мораль, П.А. Кропоткин, равенство, свобода, справедливость, этика.

Петр Алексеевич Кропоткин – теоретик анархизма, известный естествоиспытатель, был крупным социальным философом и оригинальным мыслителем-моралистом. Значительное место в его философском наследии занимают этические проблемы. В этической концепции П.А. Кропоткина особенно отчетливо выразилась гуманистическая направленность его философских воззрений. Он призывал построить этику на солидном философском основании.

Обоснование этических норм в философии нередко было связано со следованием религиозным идеалам. П.А. Кропоткин решительно выступает против вывода моральных норм из заповедей любой религии. Также выступает философ и против спекулятивного фантазирования на этические темы. П.А. Кропоткин считал, что нравственность не противоположна природному порядку, как думал не только Кант,

но и позитивисты. Следуя убеждениям французских материалистов XVIII века, П.А. Кропоткин полагал, что побудительные мотивы поведения коренятся в природе человека. П.А. Кропоткин, по существу, отождествляет нравственное начало у человека и животных.

Мораль человека не является его уникальным свойством, она представляет собой качество, которое в зародыше присутствует у животных, а у людей приобретает свои развитые формы. Животные одного вида не только общаются друг с другом, но также стараются друг другу помогать. Усложнение этих поведенческих форм и приводит ходом эволюции к появлению человеческой морали. Согласно П.А. Кропоткину, в инстинктивной взаимной помощи в мире живой природы мы можем обнаружить фундамент «тех чувств благорасположения и частного отождествления особи со своею группою, которые составляют исходную точку всех этических чувств. На этой основе развилось более высокое чувство справедливости или равноправия, равенства, а затем и то, что принято считать самопожертвованием» [3]. Именно эти альтруистические компоненты и стали основой для человеческой высокой нравственности.

Существовавшие еще в растительном мире и получающие дальнейший импульс в мире животном зачатки солидарности по мере своего развития получают в человеческом обществе выражение в идеалах наилучшего общественного устройства, потребности для каждого человека выполнять те виды работы, которые принесут благо не только ему самому, но и большому количеству окружающих. У людей формируются представления о нравственном идеале, о лучшем общественном устройстве. Преследование этих целей и является главной задачей как человечества, так и каждого отдельного человека.

Высоко оценивая ценность человеческой личности, П.А. Кропоткин указывал, что нравственно недопустимы любые формы неравенства и эксплуатации. Социальная несправедливость и угнетение ведут не просто к ухудшению положения эксплуатируемых, но и приводят к стагнации и деградации всего общества.

П.А. Кропоткин подчеркивает необходимость признания автономии индивида: «Мы признаем неограниченную и полную свободу личности, мы хотим для нее полноты существования и свободного развития всех ее качеств. Мы не хотим ничего навязывать ей» [1, с. 14].

При этом личность, лишённая принудительного давления извне, будет действовать на благо общества. Такие люди есть и сейчас, а в будущем, при всестороннем развитии личности их будет больше. В глубинной сущности вещей, по мнению П.А. Кропоткина, личные

и общественные цели и интересы почти полностью совпадают. Говоря в этой связи о критерии нравственности, русский мыслитель утверждал, что человек, «как бы ни были отуманены его идеи предрассудками и эгоистическими интересами, он, в общем, считает хорошим то, что полезно тому обществу, в котором живет, и – дурным то, что вредно этому обществу» [1, с. 26–27].

П.А. Кропоткин усматривал взаимосвязь социальных условий и нравственности. Все это имеет естественные, природные и социальные причины. «Общественный строй данного народа в данное время и его нравственность тесно связаны между собой» [2, с. 33].

В структуре нравственности мыслитель пытался вычленить основные части, определить их соподчинение. В их числе он особое значение придает альтруизму, являющемуся воплощением нравственности.

Этика П.А. Кропоткина при всей ее анархической направленности скорее социальна, чем эгоистически-индивидуалистична. Эгоизм не является чем-то абсолютно позитивным, будучи рассмотрен с моральной точки зрения, даже если нравственные оценки берут в качестве своего основания естественные науки в целом и эволюционную теорию в частности. Нравственным является скорее альтруизм и отказ от своего блага в пользу блага большинства и дальнейшего прогресса человечества.

При этом моральным будет являться только такой отказ от эгоизма в пользу всего общества, который является решением самой личности, а не навязан ей извне, не продиктован принуждением в любой его форме. Поэтому именно развитие индивидуальности и приведет, по П.А. Кропоткину, к такому состоянию и уровню эволюции человечества, когда выбор целей общего блага будет осуществлять добровольно и осознанно.

Следует признать, что принцип индивидуальной свободы, который является основополагающим в анархизме, не согласуется у П.А. Кропоткина логически строго с идеей приоритета общественного блага. Равенство людей сочетается у философа с призывами к борьбе, стремление к эгоистичному счастью с утверждением необходимости счастья общего, наслаждение жизнью с отказом от личных удовольствий ради борьбы за благо человечества. П.А. Кропоткин сам прекрасно видел подобные противоречия, но он и не собирался строить целостную и логически непротиворечивую метафизическую систему этики. Он понимал этику как научную дисциплину, которая будет в дальнейшем развиваться и совершенствоваться, а главным считал общий дух моральной философии, который должен быть направляющим ориентиром в деле социально-политических преобразований.

Литература

1. Кротошкин П.А. Справедливость и нравственность. Пг.; М.: «Голос труда», 1921. 55 с.
2. Кротошкин П.А. Этика. М.: Политиздат, 1991. 496 с.

Karimov A.V. Basic provisions of P.A. Kropotkin's ethical concept.

This article is devoted to the consideration of the main provisions of the ethical concept of P.A. Kropotkin. The main attention is paid to Kropotkin's substantiation of the natural origin of morality. The article shows that Kropotkin's ethical concept advocates the autonomy of the individual and the need for social justice.

Key words: anarchism, morality, P.A. Kropotkin, equality, freedom, justice, ethics.

УДК 1 (091)

ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА

К.В. Карташов

В статье осуществляется историко-философская реконструкция философских воззрений видного представителя русского космизма Н.Ф. Федорова. Обосновывается антропоцентрическая направленность философии «общего дела» Н.Ф. Федорова. Выявляется основополагающее значение понятия «воскрешение» в колоссальном проекте русского мыслителя, нацеленного на преодоление смерти и обеспечение рая на Земле.

Ключевые слова: Вселенная, космизм, «общее дело», Солнечная система, супраморализм.

Актуальность темы настоящей статьи обусловлена тем, что среди явлений культуры в интеллектуальной истории нашего государства особая роль отводится русскому космизму, который твердо заявил о себе во второй половине XIX–XX столетий. В современную эпоху экологических проблем и буйствующей пандемии COVID-19 обращение к философским разработкам русских космистов, безусловно, может стать весьма продуктивным для современных исследователей.

У истоков развития философии русского космизма стоят идеи, заложенные Н.Ф. Федоровым. Его основной труд – «Философия общего дела», изданный учениками мыслителя. В основу этой работы положено обоснование философской идеи, объясняющей поведение человека во Вселенной, образование теоретической взаимосвязи человека с космосом, а также выявление ключевых принципов практи-

ческих действий членов общества. Николай Федорович считал, что возможности человека неограничены, тем самым человек способен преодолеть смерть и оказывать активное воздействие на природу и мир в целом. Несмотря на то, что сама философия Николая Федорова носила своего рода социально-утопический характер, всё же взгляды этого философа оказали существенное влияние в дальнейшем на последующих представителей русской философской мысли [6, с. 186].

Философское учение Федорова смело можно назвать философией действия, поскольку, по мнению философа, несокрушимая решительность и окрыленная вера непосредственно в триумф сил и способностей человека благоприятствовали приданию практической значимости научной достоверности, стремлению не только постигнуть космические дали, а даже «радикально изменить» космические просторы непосредственно за пределами Земли и всей Солнечной системы. Николай Федорович предполагал, что с «ненавистной раздельностью мира» и слепой силой Вселенной сможет справиться исключительно коллективный разум, тесное единение всего человечества, а особенно это касается ученых. В настоящей реальности ничего этого нет, поскольку вокруг господствуют разлад, заблуждение людей и их нежелание осознать друг друга. Таким образом, самым первым ключом в реализации грандиозной задачи освоения Космоса, безусловно, должно стать преодоление имеющихся разногласий и объединение всех под эгидой Общего дела [4, с. 375].

Философия Федорова интересна тем, что в активной эволюции человечества философ выделил два ключевых процесса, включающих в себя внутреннюю саморегуляцию и внешне-природную регуляцию. По мнению философа, только когда человек научится руководить своими психофизиологическими процессами и вступит на путь осознанного духовно-нравственного совершенствования, все человечество способно будет приступить и к регуляции природных процессов [3, с. 97]. Федоров считает, что внешняя регуляция, которая берет свое начало еще на Земле, способна овладеть всей Солнечной системой и охватить космос в целом. Он выделял следующие виды природно-космической регуляции: метеорическая регуляция, включающая в себя руководство атмосферными, вулканическими и иными процессами на Земле, планетарная астра-регуляция, в основе которой располагается Солнечная система, и всеобщая космическая регуляция, объекта которой является бесконечная Вселенная. В представлениях мыслителя, в рамках заключительного этапа регуляции, планета Земля примет вид земнохода, который станет рассекать просторы мироздания по ранее запрограммированному направлению [1, с. 196].

Интересны также взгляды Федорова в контексте православной со- териологии. Отметим, что учение русского философа практически не содержит каких-либо упоминаний о грехе, а если же и делает акцент на этом, то интерпретирует скорее как нравственный поступок. Одно- временно место зла в системе философии Федорова занимает вовсе не грех, а «неразумная природа», которую должен одолеть человек. И «природа» здесь упоминается в смысле животного состояния, в ко- тором непосредственно пребывает человек, не просвещенный разумом и моралью. Тем самым традиционная для православия совокупность совершения греха и факта смерти вытесняется в философии Федорова связкой природы с данным результатом, а именно – «смерть есть след- ствие зависимости от слепой силы природы, извне и внутри нас дей- ствующей и нами не управляемой» [5, с. 312].

Мысль, высказанная Федоровым, сугубо антропоцентрична. По его мнению, «общее дело» придает всему человечеству смысл все- ленского масштаба. Кроме того, Николай Федоров оформляет свое учение в нравственное, называя его *супраморализмом*. Супрамора- лизм, по мнению философа, и есть общее дело, однако с акцентом на безусловную важность любви к своим предкам, которых уже нет в жи- вых: «...нравственность есть любовь к отцам и вытекающая из нее братская любовь...» [6, с. 203]. Поэтому подобная мораль осуждает индивидуализм и эгоистичное стремление удовлетворить свои соб- ственные интересы и цели.

Кроме того, очевидно, что Федоров вовсе не склоняет человека к оголтелому альтруизму, забывая при этом о своих собственных ин- тересах. Мораль русского философа построена на некоем общежитии и единстве всех со всеми, при котором каждый поступает во благо «общего дела», тем самым, не жертвуя собой односторонне в силу того, что остальные так же обескуражены «общим делом».

Таким образом, если придерживаться подобного вектора мораль- ного поведения, в соответствии со взглядами Федорова, человечество сможет выстроить рай «здесь», на Земле, «который в ходе заселения воскрешенными поколениями всех миров Вселенной распространится и на эти миры и сблизит нас, по мысли Федорова, с потусторонним Божественным миром» [2, с. 97].

В качестве вывода стоит отметить: несмотря на то, что некоторые исследователи считают Федорова антихристианским мыслителем, сле- дует признать, что любовь к ближнему, которая проповедуется хри- стианской религией, возводится идеологом «общего дела» в степень высшей нравственной ценности.

Литература

1. *Беляев Д.А.* Смысл словесности в контексте «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова // В сборнике: Русская словесность как основа Русского мира. материалы XV Международного форума. Липецк, 2020. С. 196–198.
2. *Дружинин В.И.* История русской религиозной философии: Учебное пособие: изд. 2-е, испр. и доп. Тула: Тульская духовная семинария, 2019. 134 с.
3. *Сизов С.Е.* Философия Николая Федорова в контексте православной сотериологии // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2021. № 1 (29). С. 96–104.
4. *Шлыков В.М.* Николай Федорович Федоров – «космическая» личность и философия // Антология современной русской философии. М., 2021. С. 375–380.
5. *Федоров Н.Ф.* Об объединении искусств // Н.Ф. Федоров. Философия общего дела. В 2-х т. Т. 2. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 312–313.
6. *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. В 2-х т. Т. 1. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 699 с.

Kartashev K.V. Features of philosophy of N.F. Fedorov.

The article implements the historical and philosophical reconstruction of the philosophical views of a prominent representative of Russian cosmism N.F. Fedorov. It is argued the anthropocentric orientation of the philosophy of the "common cause" of N.F. Fedorov. The fundamental significance of the concept of "resurrection" in the colossal project of the Russian thinker, aimed at overcoming death and ensuring paradise on Earth, is revealed.

Key words: Universe, cosmism, «common cause», Solar system, supramoralism.

УДК 1 (091)

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В РОССИИ ВО ВЗГЛЯДАХ Б.Н. ЧИЧЕРИНА

А.В. Кирякин

В статье исследуются взгляды Б.Н. Чичерина на национальный вопрос в Российской империи. Национальный вопрос философ связывал со статусом Царства Польского, Великого княжества Финляндского и положением евреев в России. Б.Н. Чичерин не приветствовал ни государственного антисемитизма, ни попыток государства заигрывать с низменными антисемитскими настроениями народа, и выступал за прекращение этой практики, за дарование всей полноты гражданских прав евреям. Польский вопрос Б.Н. Чичерин предлагал решить ради-

кально – через создание независимого польского государства. Ограничение прав финляндского сейма Б.Н. Чичерин оценивал негативно и прогнозировал ухудшение отношений с Великим княжеством Финляндским, что, как он полагал, чревато ростом там революционных настроений.

Ключевые слова: Б.Н. Чичерин, национальный вопрос в Российской империи, политика государственного антисемитизма.

XIX – начало XX вв. понимают как время пробуждения национальностей. Для Российской империи это время – оформление контуров национального вопроса, который станет в итоге одной из причин русских революций. Чрезвычайно важно, что XIX век Б.Н. Чичерин также характеризовал, как время «возрождения народностей», определяя это как «могучий реальный фактор современной истории» [6, с. 404]. Определяя народность (народ) как духовную единицу, деятельный продукт истории, фактор исторического развития, русский философ придавал ей функции создания своей истории, участия в создании истории всего человечества [4, с. 385–386]. Народность – это «одаренная своеобразными свойствами историческая сила, которая участвует в совокупном процессе, воспринимая и сообщая движение сообразно со своими особенностями». В таком случае, история человечества состоит, по Б.Н. Чичерину, из взаимодействия разных народов, каждый из которых придает ей определенное разнообразие [6, с. 401].

Для народов характерно героизировать собственную историю. Это, как полагал Б.Н. Чичерин, проявление идеалистического воззрения на народность. Оно естественным образом ведет к преувеличению роли того или иного народа в мировой истории. По мнению философа, подобная героизация характерна для французов, для немцев, и в том числе для русских. В России Б.Н. Чичерин связывал проявление этих тенденций в философии и общественной мысли с возникновением «патриотической школы...», которая считала нашу страну представителем будущего, призванным сменить гниющий Запад на историческом поприще и обновить весь мир началами православия и общины» [6, с. 403].

Эти идеи самым причудливым образом сближали и первых умеренных славянофилов, умеренных и радикальных народников, в целом, русское революционное движение – идеи особой мессианской роли России в будущем мире. В этом плане предостережения Б.Н. Чичерина выглядят оправданными и для нас, уже знающими, к чему это привело в XX веке. Если революционные движения Б.Н. Чичерин оценивал крайне негативно, то славянофилам он не отказывал в любви

к Отечеству, но вместе с тем указывал, что превознесение ими русского народа и общинного уклада идет от «чересчур легкого философского и научного дилетантизма». Он также указывал, что все это ведет к «вредным последствиям, возбуждая ненависть к чуждому нам знанию и к отсутствующим в русской истории началам права» [6, с. 403–404].

Б.Н. Чичерин полагал, что в национальной сфере «идеализм заменился реализмом... всякие идеальные, общечеловеческие цели были отвергнуты; народность ограничивалась областью практических интересов». Народ, подпавший под это влияние, полагал Б.Н. Чичерин, замыкался на собственных интересах и выгодах. Так произошло с русским народом, с той особенностью, что «насилие, нетерпимость, раболепство признавались специальными свойствами русского народа. Под покровом патриотизма взывали к самым низменным общественным страстям, к самым темным инстинктам масс» [6, с. 403–404]. Здесь стоит предположить, что Б.Н. Чичерин имел в виду политику, государственного антисемитизма, ограничения прав поляков и финнов, полагая, что такой патриотизм (который он называл «квасным»), приведет к прямо противоположным антигосударственным результатам.

Нельзя обойти вниманием и взгляд Б.Н. Чичерина на то, «что <именно> дает народу право на высокую историческую роль и на признание со стороны других» [4, с. 404]. Из глубины народного духа могут выйти и внутреннее благоустройство, и просвещение, и великие произведения науки и искусства, и гражданский быт, основанный на справедливости и свободе, и принцип гуманизма, на котором основано взаимодействие с подвластными народами, – все это, по словам Б.Н. Чичерина, дает народу право на высокую историческую роль. Как полагал Б.Н. Чичерин, просвещенный патриот должен желать всего этого и содействовать осуществлению на практике этих начал [6, с. 404–405].

В целом, для Б.Н. Чичерина национальный вопрос, учитывая специфику Российской империи (теория внутренних колоний), был связан в первую очередь со статусом Царства Польского, Великого княжества Финляндского и положением евреев в России. По поводу Царства Польского Б.Н. Чичерин в письме военному министру Дмитрию Алексеевичу Милютину о его реакции на брошюру «Польский и еврейский вопрос», указывал, что вопрос со статусом польского народа должен быть рассмотрен и решен с этической стороны, с учетом мнения самого народа. Приведем отрывок из этого письма:

«Меня всегда возмущало глубокое противоречие в нашем поведении, когда мы шли освободить славянских братьев, а между тем

Польшу держали в железных тисках. Польша... это не завоёванная провинция, а народ, имевший свою многовековую историю и составивший самостоятельное Государство. Благодаря внутренней анархии, которую поддерживали иноземные козни, хищные соседи разобрали её по карманам без малейшего повода с её стороны. Это одна из самых позорных страниц всемирной истории. Можно много дать, чтобы смыть с русского народа это пятно братоубийства; чем более я люблю своё отечество, тем более я чувствую, что мы перед поляками в неоплатном долгу, отнявши у них то, что есть самого святого на земле. Никакие гуманные меры не могут заменить потери отечества. Таково моё глубокое убеждение, и я считаю существенно важным для нравственного достоинства русского народа, чтобы это было высказано именно русским человеком, всюю душою преданным своей родине» [1].

Б.Н. Чичерин упоминает, что российское общество склонно защищать права сербов и болгар, но не поляков. Вместе с тем, для Б.Н. Чичерина вопрос о необходимости даровать полякам свободу лежит в нравственной области. Даже если поляки и после освобождения будут относиться к России враждебно, «важным для нравственного достоинства русского народа» является дарование свободы польскому народу [4, с. 29; 38]. Интересен и взгляд Б.Н. Чичерина на статус евреев в России. Из того же письма:

«То, что я требую для Евреев, есть самое элементарное правило всякого благоустроенного гражданского быта – равенство перед законом. Пока этого нет, пока людей можно держать в клетке и запрягать им селиться, где угодно, заниматься, чем угодно, до тех пор мы от крепостного права и крепостных понятий не ушли... я считаю нравственным долгом всякого честного русского гражданина протестовать, насколько есть сил и возможности, против всех совершающихся у нас притеснений и беззаконий» [1].

Б.Н. Чичерин выступал за прекращение практики государственного антисемитизма и практики поощрения антисемитизма в народе. Практики, при которой такие качества евреев, как активность, предприимчивость, культурность ставятся им в вину [4, с. 55–56]. По сути, Б.Н. Чичерин требовал «для евреев не меньше, чем дарование всей полноты гражданских прав» [7, р. 348]. Отметим, что ущемление прав еврейского населения в России толкало молодых евреев на путь революционной борьбы. Так, Всеобщий еврейский рабочий союз в Литве, Польше и России (Бунд) стал чрезвычайно активной революционной организацией рубежа XIX–XX вв. Множество евреев пополняло ря-

ды РСДРП. Да, многие из них, по их собственному признанию, не выставляли на первый ряд вопрос своей национальности, однако, нельзя не отметить, что именно увиденное ими в детстве отношение к себе со стороны российского государства и русского народа стало одной из причин формирования их радикальных взглядов.

С.Л. Чижков пишет: «По еврейскому и польскому вопросам Чичерин всегда стоял на очень твердой либеральной позиции и в этом он не отличался от других русских либералов, но вот его жесткое осуждение политики русских властей в отношении Финляндии не всегда встречало понимания даже среди либералов». Анализ политики в отношении к Финляндии в работе «Россия накануне двадцатого столетия» занимает довольно весомую часть. По мнению Б.Н. Чичерина, самодержавное чиновничество ненавидит конституционный строй в Финляндии, он для них неприемлем в качестве образца, и эту ненависть провоцируют его успехи. Финляндия для России – своеобразное зеркало, в котором отражаются недостатки системы политической власти в России, в частности, «неограниченной власти монарха и неограниченной власти чиновничества» [2, с. 68–69].

Б.Н. Чичерин отмечал, что политика в отношении евреев со стороны российского правительства эксплуатировала самые низменные страсти населения – чувство ненависти к евреям. Причем это чувство захватывало как низшие слои населения, так и образованные [4, с. 57]. При этом, по мнению философа, вред, приписываемый этому народу, проистекает не от него самого, а от тех мер, которые против евреев использует государство: чем больше ограничений на них накладывают, тем к большему числу средств они прибегают, чтобы побороть это стеснение. Соответственно, необходима обратная, направленная на снятие ограничений, политика, т.е. снятие запрета селиться где угодно, заниматься чем угодно и т.п., ведь только это может согласоваться «с общественным строем, в котором признаны начала гражданской свободы» [5, с. 68–69].

По мнению Б.Н. Чичерина, насильственная христианизация приводит прямо к противоположным результатам, а также негативно влияет на национальный вопрос. Это было подробно рассмотрено им на примере попытки привить православие евреям, униатам и латышам, которые по вероисповеданию были лютеранами. В первом случае униаты воспротивились передаче униатских храмов в ведение православной церкви, и «дело дошло до кровопролития» и арестов, во втором, правительство так же добилось противоположных результатов: лютеранские священники воспротивились попытке навязать право-

славную веру, продолжили исполнять богослужения сообразно своей вере, и дело опять же окончилось арестами. По мнению Б.Н. Чичерина, такое неизбежно тогда, когда власть ставит людей в ситуацию выбора между совестью и «обязанностями перед Богом» и официальными законами [5, с. 71–72; 73–74].

Национальный гнет испытывали, как полагал Б.Н. Чичерин, и остзейские немцы: против них применялась политика насильственной русификации, это касалось сферы образования (учителя массово выходили в отставку отказываясь преподавать на русском языке и с учетом российской образовательной политики, снизилось качество преподавания в Дерптском университете), сферы правительственных учреждений, судов и т.п. Преследовали даже врачей, если они помещали объявления о своих услугах на немецком языке. Принимаемые меры приводили к противоположным результатам, возбуждая ненависть местного населения к российской монархии [5, с. 77–79].

По мнению Б.Н. Чичерина, указанные меры не содержали в себе «залогов для будущего развития отечества и для разумной государственной жизни... это были худшие из элементов русского общества», но они пользовались в условиях реакции поддержкой власти [5, с. 84–85]. Великое княжество Финляндское представлялось Б.Н. Чичерину, как национальная окраина Российской империи, где царили законный порядок и свобода. Это стало возможным, как считал Б.Н. Чичерин потому, что в нем долгое время сохранялся конституционный порядок, и в этом крылась причина того, что российская бюрократия приступила к свертыванию свобод в этой части империи [5, с. 124–125]. До этого Великое княжество Финляндское не выражало признаков сепаратизма, и это, считал Б.Н. Чичерин, было прямым следствием его государственного устройства. Однако при Александре III началось ограничение прав финляндского сейма [5, с. 146].

Согласно Б.Н. Чичерину, вводимые ограничения были не в интересах России. В самой Финляндии они лишь обострили национальное движение, т.к. финское население лишилось привилегий, была попорана выгода от соединения с Россией, было спровоцировано движение к отторжению от России. Причем вводимые ограничения, по мнению Б.Н. Чичерина, не были оправданны возможным революционным движением: в Финляндии его не было, она была верна своему долгу, а «под скипетром русских царей» даже благоденствовала. Таким образом, вмешательство во внутренние дела Великого княжества Финляндского прямо противоречило интересам России и, по мнению Б.Н. Чичерина, еще и противоречило нравственным законам [5, с. 154–156].

Роковое же наступление на самоуправление в Финляндии началось по воцелствованию на престол императора Николая II. Как полагал Б.Н. Чичерин, исчезли «все залюги общественного благоустройства, прочного порядка и мирного развития» в Финляндии и в будущем это отвратит финское население от России несмотря на то, что оно, по словам Б.Н. Чичерина, не выказывало революционных настроений [5, с. 147; 153]. Так и случилось. В революционных событиях 1917 года Финляндия одной из первых заявила о выходе из состава Российской империи.

В целом, налагаемые ограничения на поляков, евреев, финнов и т.п. Б.Н. Чичерин считал излишними и в каждом конкретном случае пояснял их пагубность как для самих этих народов, так и для Российской империи. Большинство мер, применяемых к этим народам, ограничивали их свободу, а, значит, умаляли достоинство личности каждого подданного, чья свобода мысли была ограничена по национальному признаку. Еще в конце 50-х годов XIX века Б.Н. Чичерин писал: «Государство, которое уверено в своей силе, которое покоится на твердом основании народной любви, не имеет надобности запрещать свободное выражение мысли граждан... Сила терпит соседство свободы; слабость держится только стеснением других» [3, с. 150].

Литература

1. Письмо Б.Н. Чичерина к Д.А. Милютину от 21 ноября 1899 г. // ДМЧ. ОФ. Ед. хр. 1366.
2. *Чижков С.Л.* Идеиная эволюция Бориса Николаевича Чичерина. М.: РИО «Новая юстиция», 2008. 122 с.
3. *Чичерин Б.Н.* Очерки Англии и Франции. М.: Книга по Требованию, 2013. 378 с.
4. *Чичерин Б.Н.* Польский и еврейский вопросы. Берлин, 1899. 64 с.
5. *Чичерин Б.Н.* Россия накануне двадцатого столетия // Русский патриот. Берлин: Г. Штейниц, 1901. 160с.
6. *Чичерин Б.Н.* Социология. Тамбов: ТОГУП «Тамбовполитграфизда», 2004. 468 с.
7. *Hammer D.P.* Two Russians Liberals: The Political Thought of B.N. Chicherin and K.D. Kavelin. PhD Diss, Columbia University, 1962.

Kiryakin A.V. The national question in Russia in the views of B.N. Chicherin.

The article explores the views of B.N. Chicherin on the national question in the Russian Empire. The philosopher associated the national question with the status of the Kingdom of Poland, the Grand Duchy of Finland and the situation of Jews in Russia. B.N. Chicherin did not welcome either state anti-Semitism or attempts by the state to flirt with the lowly anti-Semitic sentiments of the people, and advocated

ending this practice and advocated giving full civil rights to Jews. B.N. Chicherin proposed to solve the Polish question radically – through the creation of an independent Polish state. B.N. Chicherin assessed the restriction of the rights of the Finnish Sejm negatively and predicted a deterioration in relations with the Grand Duchy of Finland, which, he believed, was fraught with an increase in revolutionary moods there.

Key words: B.N. Chicherin, the national question in the Russian Empire, the policy of state anti-semitism.

УДК 17.037

С.Л. ФРАНК О ФЕНОМЕНЕ НИГИЛИСТИЧЕСКОГО МОРАЛИЗМА В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Н.А. Кожемякин

В статье анализируется критика отечественного мыслителя С.Л. Франка этической практики русской интеллигенции, основанной на идеологии нигилизма и морализма. Увлеченность этими идеями, по мнению С.Л. Франка, стала одним из пунктов, которые привели интеллигенцию к нравственному упадку и неудаче в революции.

Ключевые слова: нигилизм, морализм, С.Л. Франк, нравственные ценности.

В духовной жизни России второй половины XIX века значительную роль начала играть интеллигенция, ставшая крупной и самостоятельной общественной силой. Религиозные искания и изучение немецкой классической философии, свойственные середине данного столетия, постепенно сменяются интересом к позитивизму, материализму и нигилизму. На рубеже XIX и XX столетий феномен нигилизма в духовной жизни уже представляет собой социальное явление, получившее достаточно широкое распространение среди русской интеллигенции. После первой русской революции большое количество мыслителей переосмыслило представления об общественном положении и роли интеллигенции в социальной деятельности и выступило с критикой ее духовных основ.

Выдающийся русский философ и религиозный мыслитель Семён Людвигович Франк внёс значительный вклад в разработку про-

блем изучения феномена русской интеллигенции. Двигаясь от марксистской этически окрашенной социальной критики, философ всё более проникался идеалистическими принципами и постепенно переходит на позиции объективного идеализма мистического плана, всё теснее соприкасаясь с религией. Еще не полностью отойдя в начале века от социального критицизма марксизма, Франк уже остро осознал опасность для духовно-религиозной стабильности увлечённости российской интеллигенции радикальными воззрениями. В первую очередь объектом критики Франка как раз и становится нигилизм. Производной нигилизма считал морализм, царящий в русской интеллигенции [4]. (Впоследствии известный отечественный исследователь нигилизма А.И. Новиков в своих работах развивал критику идей нигилизма анархо-индивидуалистического типа [1]).

Революция и ее результаты выявили разнообразные недостатки и социальную неэффективность моральных и культурно-философских воззрений русской интеллигенции, поэтому с критикой нигилистического морализма и выступал С.Л. Франк, чьи сочинения берутся в настоящей работе в качестве фундамента анализа этических основ духовной жизни русской интеллигенции.

Начать наш анализ следует с определения понятия русского интеллигента, которого Франк понимает в качестве своеобразного «воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия» [4, с. 175]. В соответствии с этим определением, интеллигент в России – это человек, отказавшийся от признания абсолютных высших ценностей, не имеющий правильной и твёрдой ориентации в жизни, помимо этического разделения субъектов, действий и всех явлений на хорошие и плохие. Благополучное разрешение данной проблемы, с точки зрения русского философа, возможно только при обращении к объективным ценностям, которые аккумулируются в сфере культуры: «Культура есть совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие. В сознании человечества живет ряд вечных идеалов – истина, добро, красота, святость, – подвигающих его на творчество научное, художественное, моральное и религиозное» [2, с. 107]. Здесь мы видим некоторую близость тогдашней позиции мыслителя с этической системой Ницше, в которой большая роль отводилась размышлению о таких отвлеченных ценностях, как справедливость, красота, честь, религиозный и нравственный идеал, свобода и т.д.

Рассуждая о соотношении морали и веры, Франк отмечает, что мораль русской интеллигенции носит самодавяющий характер, то есть представляет собой морализм. Это морализаторство проявляется в игнорировании относительности моральных норм реального социума, в абстрактном применении этих норм к любой конкретной ситуации, что является большой ошибкой. Франк говорит о том, что мораль, несомненно, важна, но она должна служить вере и объективным ценностям. С такой установкой у человека формируются твердые нравственные принципы, и его не нужно более заставлять быть моралистом.

Франк пишет, что основной целью интеллигенции было служение народу, что как цель действий выглядит безусловно благородно, но в рассматриваемой конкретной ситуации, это служение имеет отрицательный эффект, поскольку стало фанатичным. Настаивание на абстрактной необходимости служения народу, а также атеизме и нигилистической философии в итоге превратились в своеобразную новую веру, сущность которой заключается в том, что счастье народа осуществляется только в абсолютной и вечной форме. Таким образом, утрата религиозной веры, материализм и морализм превратили верную и благую цель в аналогию веры, в основе которой лежит насильственное построение некоего «счастливого» мира по своему плану.

Размышляя о недостатках идейных позиций русской интеллигенции, С.Л. Франк поднимает вопрос об отсутствии у интеллигенции должной связи с культурой. Отказ от культуры, понимаемой философom в широком смысле, как совокупность объективных ценностей, осуществляемых в обществе, привел к формированию у интеллигенции ложного понимания благополучия народа, которое затем было ею же привито и самому народу.

Тогда как в сознании людей должны были укрепиться такие понятия как развитие средств и условий жизни (внешних и внутренних), развитие и улучшение форм и способов общения, рост производительности как труда, так и духовной деятельности. По Франку, требуется также совершенствование религиозной жизни, развитие народной нравственности, науки, искусства и т.д., осознание коллективности бытия и работа над ним, с целью поднятия его на высшую ступень, в нем формировались совершенно иные устремления, основанные на погоне за призрачными материальными благами, и в этом, по мнению философа, кроется большая ошибка интеллигенции, выбравшей и передавшей народу ложные ценности.

Считая распределение благ необходимой функцией социальной жизни общества, С.Л. Франк утверждает, что и здесь интеллигенцией была совершена ошибка, так как распределение благ ценилось выше, чем их производство. Такой подход является, по мнению русского мыслителя, заблуждением, которое «в конце концов подтачивает силы народа и увековечивает его материальную и духовную нищету» [4, с. 178]. Подтверждение подобных его выводов мы можем усмотреть и в некоторых событиях дальнейшей истории нашей страны.

В целом, С.Л. Франк настаивает на отказе от нигилистического морализма в пользу философской моральной системы, построенной на высших идеалах и объективных ценностях, которую мыслитель называет «этическим идеализмом».

Большее внимание, уделяемое русским философом нравственным установкам интеллигенции, связано с тем, что её сознание, по мнению С.Л. Франка, определяет сознание всего народа, и, несмотря на благую цель, именно эта деятельность интеллигенции создала в народе чувство неполноценности. Поэтому, в первую очередь русский религиозный философ считает, что формирование нигилистического морализма стало большой ошибкой русской интеллигенции, из которой вытекли ее последующие недостатки: размытое понимание политических ориентиров, недостаток духовности и формирование ложных социальных ценностей.

Литература

1. *Новиков А.И.* Нигилизм и нигилисты. Опыт критической характеристики. Л.: Лениздат, 1972. 296 с.
2. *Струве П.Б.* Франк С.Л. Очерки философии культуры // Полярная Звезда. № 2. 1905. С. 104–117
3. *Франк С.Л.* Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Ницше: pro et contra: антология. СПб., 2001. С. 1069–1072.
4. *Франк С.Л.* Этика нигилизма // Вехи: сб. ст. о русской интеллигенции. М., 1909. С. 146–181.

Kozhemyakin N.A. S.L. Frank on the phenomenon of the nihilistic moralism in spiritual life Russian intelligence.

The article analyzes the criticism of the Russian thinker S.L. Frank of the ethical practice of the Russian intelligentsia based on the ideology of nihilism and moralism. Passion for these ideas, according to S.L. Frank, became one of the points that led the intelligentsia to moral decline and failure in the revolution.

Key words: nihilism, moralism, S.L. Frank, moral values.

ИСТОКИ ЭТИЧЕСКИХ ИДЕАЛОВ И ЦЕННОСТЕЙ В АНТРОПОЛОГИИ П.Л. ЛАВРОВА

В.О. Копылов

В данной работе анализируется вопрос происхождения этических идеалов и ценностей в антропологии П.Л. Лаврова. Особое внимание обращено на источники формирования нравственных ценностей в отечественной культуре. Показано, что отечественные этические идеалы и ценности формировались под влиянием преимущественно собственного социального опыта, без значительного влияния европейской культуры. Отмечено, что истоки этических идеалов и ценностей определяются комплексом факторов, задающих направление их развития, в числе которых ведущим выступает самоидентификация.

Ключевые слова: человеческая личность, этический идеал, нравственные ценности, сфера справедливости, этические ценности.

Преодоление ограниченности предшествующих философских теорий выходило на первый план в идейных построениях П.Л. Лаврова. Глубокий анализ практической стороны идеологических веяний в российском обществе второй половины XIX в. привел к разработке истоков этических идеалов. Источником этических ценностей выступают гражданские убеждения, которые определяются, во-первых, характером представлений в таких сферах как наука и религия, во-вторых, степенью системности их уклада в духовной сфере. Развитие они получают благодаря воспитанию, в свою очередь, осуществляющемуся непрерывно – в семье, обществе, и подвергающемуся изменению под воздействием социальных процессов.

Для основной массы российской общественности в историческом контексте не было типичным внимание к теоретическим построениям, литературным образцам, политическим деятелям. Отличительные особенности имела правовая сфера – отсутствовало четкое понимание права, сущности государственности и общечеловечности, а также самоидентификация собственного исторического прошлого [2, с. 349–351]. Истоки развития этических идеалов для широкой общественности, таким образом, не исторические «нравственно-политические предания» и образы литературных героев, что было в немалой степени характер-

ным для европейской культуры, а отношение к реальной действительности, причем имеющее критический характер.

Наиболее развитые личности в каждом отдельном случае, неодинаково понимали сферу справедливости, вырабатывая при этом различную степень критики. Идеалы нравственности были неодинаковы в определенных культурах в ту или иную эпоху. Эти различия идеалов в настоящем и прошлом подтверждают, что при должной критике, понимание и убеждение справедливости должны были стать одинаковыми, как научные теории, которые получили развитие по истечении определенного количества времени. В разнообразии и неполноте идеалов нравственности разных временных периодов, таким образом, отражаются недостатки общественного строя и антагонистичность требованиям прогрессивных цивилизаций, которые мешают развиваться пониманию и критической мысли в верном направлении [5, с. 411–412].

Особой важностью отличается осмысление определенных нравственных убеждений. По мнению П.Л. Лаврова, посредством аналитической обработки тех или иных убеждений разум человека развивается. Правдивость тому или иному нравственному идеалу приписывается в том случае, если этот идеал на данном этапе соответствует определенным целям и задачам социального уклада, в противном случае он вовсе не принимается и, более того, может быть провозглашен безнравственным [3, с. 337].

Человеческая личность определяется как «нераздельное целое», поэтому результаты человеческой деятельности осмысливаются как способствующие сохранению единства жизни. Значительными, в ракурсе такого понимания, являются восприимчивость человеческого духа, знания, стремление к истине, а также отличающиеся от перечисленных явления, результатом которых является творчество – продукт эстетического стремления.

К числу обязательных, характерных для человеческой личности побуждений в антропологии П.Л. Лаврова выделены стремления к пользе и справедливости, необходимым условием которых, в свою очередь, выступает сознание [2, с. 356]. Крупные деятели истории являются своеобразными «узлами», на которых исследователь может наглядно наблюдать концентрированную работу предшествующих периодов, и откуда эта работа с ещё большей силой переходит в новую работу, равномерно распределяющуюся на последующие периоды [1, с. 657].

Человек, по П.Л. Лаврову, принял, полюбил идеалы, воодушевившись определенными идеями, и тем самым стал способен к жерт-

венности, приобрел способность отставлять привычки и отвергать идеалы, побеждать собственные аффекты в силу определённой философской идеи и нравственного идеала. Именно способность к обобщению и синтезу подобных идей положила начало новой связующей составляющей между людьми. Предпочтительный идеал может предстать как убеждение, в случае «подкрепления» чувством нравственного долга, то есть после приобретения этим убеждением характера внутреннего побуждения [4, с. 372–373].

Таким образом, этические идеалы и ценности в отечественной традиции имеют особенности, обусловленные, главным образом, тем, что их формирование происходило под определяющим влиянием собственного социального опыта. В этой связи можно отметить, как главную особенность, нацеленность на созерцание, в силу отсутствия вовлеченности в «глубокие перипетии» малого, относительно примера Европы, количества людей в плане «затрагивания» их внутренних нравственных чувств. Нравственные ценности оказывают решающее влияние на формирование личности, так как человеку всегда свойственны какие-либо убеждения. Общество, семья, воспитание придают им определённую форму, которая и определяет их своеобразие. Истоки этических идеалов и ценностей определенных общественных групп, таким образом, восходят к комплексу факторов, задающих направление их развитию, в числе которых ведущим выступает самоидентификация.

Литература

1. *Лавров П.Л.* Николай Гаврилович Чернышевский и ход развития русской мысли. // *Философия и социология. Избранные произведения в 2-х т.* М.: Мысль, 1965. Т. 2. С. 655–672.
2. *Лавров П.Л.* Очерки вопросов практической философии // *Философия и социология. Избранные произведения: в 2-х т.* М.: Мысль, 1965. Т. 1. С. 339–462.
3. *Лавров П.Л.* Практическая философия Гегеля (Гегелизм. Статья третья) // *Философия и социология. Избранные произведения: в 2-х т.* М.: Мысль, 1965. Т. 1. С. 177–338.
4. *Лавров П.Л.* Социализм и борьба за существование // *Философия и социология. Избранные произведения в 2-х т.* М.: Мысль, 1965. Т. 2. С. 363–382.
5. *Лавров П.Л.* Социальная революция и задачи нравственности // *Философия и социология. Избранные произведения в 2-х т.* М.: Мысль, 1965. Т. 2. С. 383–504.

Kopylov V.O. The origins of ethical ideals and values in the Lavrov's anthropology.

This paper analyzes the question of the origin of ethical ideals and values in the Lavrov's anthropology. Particular attention is paid to the sources of the formation of moral values in domestic culture. It is traced that domestic ethical ideals and values were formed under the influence of mainly their own social experience, without significant influence of European culture. It is noted that the origins of ethical ideals and values are determined by a complex of factors that set the direction of their development, among which self-identification is the leading one.

Key words: human personality, ethical ideal, moral values, the sphere of justice, ethical values.

УДК 130.122

ЭТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ «ВСЕЧЕЛОВЕКА» В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ МАКСА ШЕЛЕРА

О.В. Никулина

В статье анализируется этический идеал в философской антропологии Макса Шелера. Это «всечеловек» как всесторонняя и духовно развитая личность. В абсолютном смысле он представляет собой «направляющую идею» человека, в бесконечной форме и конечном многообразии раскрывающего сущностные возможности. В относительном смысле каждая эпоха создает доступный максимум «всечеловечности», предполагающий участие в высших формах человеческого бытия. Для современной европейской цивилизации это «благообразно сформированный человек», стремящийся к саморазвитию духа и свободы.

Ключевые слова: Макс Шелер, философская антропология, Бог, человек, ценности, этический идеал, «всечеловек», «благообразно сформированный человек».

Главную задачу философской антропологии Макс Шелер (1874–1928) видел в выявлении и анализе *сущности* и *сущностной структуры* человека, *истоков* его бытия. Только такая фундаментальная наука способна раскрыть специфику человека, его положение в Мироздании и стать основополагающей дисциплиной не только философского, но и всего гуманитарного знания [3, с. 70].

Человеку свойственна принципиальная неукорененность в бытии, онтологическая недостаточность, антропологическая незавершенность в мире, отмечает немецкий мыслитель. Он не имеет фикси-

рованного места в мире, его сущностные черты не определяются присущими животным природными инстинктами. Это *становящееся* существо, ориентированное на исходящие от Абсолюта высшие ценности. В отличие от животных люди обладают способностью выходить за границы непосредственной жизни, постигая возможное, но не данное в наличной ситуации, состояние. «Особость» человека заключается в его устремленности к Богу, представление о котором сопряжено с переживанием абсолютной, высшей ценности. Идея Бога – сущностная черта духа человека, который в этом плане выступает как *микротеос* и первый доступ к Богу.

Сущностными характеристиками человека, определяющими его специфику, являются: во-первых, *жизнь*, которая объединяет его со всем органическим миром; во-вторых, *дух*, для которого характерны «открытость миру» и «объективность»; в-третьих, *личность*, являющаяся единственной формой существования духа.

Первосущее бытие, считает Шелер, характеризуется противоречивым единством «духа» и «порыва», которое разряжается в мировом процессе. Эти два атрибута бытия встречаются в человеке, они самовозрастают в истории человека и эволюции жизни. Человек объединяет в себе мощный, но слепой энергетически-витальный «порыв» и зрячий, но слабый содержательно-смысловой «дух». «Порыв» служит обозначением природной мощи и вообще «жизни», а «дух», который полагает для него границы, – обозначением высших эмоционально-ценностных форм бытия людей. Поэтому становление человека и становление Бога взаимно полагают друг друга [5, с. 181–182, 191].

Человек есть такое средоточие макрокосма, в котором Бог и Вселенная постигают себя; это интенциональный центр высших эмоционально-ценностных актов; единственное существо в космосе, способное в непосредственном созерцании и переживании уловить призывы из трансцендентного «царства ценностей».

Ценности у Шелера непосредственно связаны с личностью, являющейся центром всех ее актов. Ценности не выводятся из чувственных ощущений, а *переживаются*, проявляясь в актах интенциональности сознания. Они объективны и общезначимы; это такие качественные феномены, которые предписывают людям нормы и правила оценок и долженствования [6, с. 284–292].

Источником эмоциональной жизни людей служит *сердце*, именно в нем открывается начало, соединяющее их с высшими ценностями и Богом. Сердце имеет свою «логику», независимую от рассудка, в основании которой находится *любовь*. Тем самым любовь выступа-

ет сущностной, уникально-интуитивной, ценностно-утверждающей причиной, иницирующей в человеке стремление к познанию и волею, а сам «порядок любви» предстает онтологической «вертикалью» божественного и космического миропорядка. Шелер определяет любовь как духовное движение к ценности любимого человека, вещи или Бога, посредством которого постигаются ценности. Он утверждает приоритет любви перед познанием в качестве основного закона существования «*ordo amoris*» [7, с. 356–361, 368–370].

Поэтому всякая любовь человека к человеку представляет собой «дремлющую» любовь к Богу, через которую люди становятся сопричастными друг другу. Этот метафизический акт, характеризующий глубочайшую сущность духа, позволяет индивидам постичь сущностный смысл бытия в целом. «Любовь, как бы ядро и душа всей структуры актов, ведет нас в направлении *абсолютного бытия... выводит нас из круга предметов, в своем наличном бытии существующих лишь относительно нашего бытия*» [8, с. 104].

В поздний период своего творчества немецкий мыслитель выдвинул «образовательный идеал» *всечеловека* как свободного всестороннего *самоформирования* личности: «Если и должно быть имя у идеала, то идеал для человека – это “всечеловек”» [4, с. 105]. Это «ценностный образец личности», поскольку каждая личность имеет свою особую типическую структуру влечений, свой самобытный этос и свои особые образцы. Великие личности-образцы делают нас свободными для нашего предназначения, поскольку они сами суть Свободные!.. Они – «утренняя заря» воскресения нашей совести и морального закона – прокладывают путь к тому, чтобы мы услышали зов *нашей* личности [2, с. 32–34]. Речь идет о формировании тех ценностных качеств людей, которые доступны их духу и воле. Это образ возможного будущего человека, подчеркивает Шелер, который не может быть результатом только природного развития.

В абсолютном смысле «всечеловек» представляет собой «направляющую идею» человека, в бесконечной форме и конечном многообразии последовательно раскрывающего все свои сущностные возможности. Этот идеал далек от индивидов, живущих повседневной жизнью, как далек от них Бог. Немногие святые, чистые и цельные натуры, способные его реализовывать, учат людей познавать в себе настоящие силы и деятельно пользоваться ими.

В относительном смысле для каждой исторической эпохи имеется доступный максимум «всечеловечности», предполагающий участие в высших формах человеческого бытия. Для современной евро-

пейской цивилизации этот относительный идеал воплощается в представлении о «благообразно сформированном человеке», стремящемся к саморазвитию в конкретных исторических условиях и жизненных обстоятельствах [1, с. 40]. Это человек духа и свободы, правильно выстроивший в своем сознании иерархию духовных ценностей.

Таким образом, целью философской антропологии Шелера является реализация идеала *всечеловека* как всесторонней и духовно развитой личности. «Личность в человеке есть *индивидуальное, уникальное самососредоточение* божественного духа, – резюмирует немецкий мыслитель. – *Однажды человек целиком должен уйти в нечто Целое и Подлинное, Свободное и Благородное...*» [2, с. 33–34]. Изначально индивид не является личностью, он становится ею через «моральное воспарение», в ходе которого «ядро личности пытается через познание принять участие в сущностном» [8, с. 97]. Результатом этого процесса может стать формирование всестороннего и целостного мировоззрения, которое определяет структуру упорядочивания и осмысления фактов возможного опыта личности.

В современную эпоху глобализации и всеобщего «уравнивания», для которой характерны возрастающее отчуждение и падение уровня духовности элит и народных масс, выдвинутый Шелером этический идеал целостной и всесторонней личности, устремленной к высшим ценностям, может оказаться востребованным.

Литература

1. *Никулина О.В.* Этические и образовательные идеалы в философской социологии знания Макса Шелера. // Общество: философия, история, культура. Краснодар: Хорс, 2020. № 12 (80). С. 38–40.
2. *Шелер М.* Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения: пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. М.: Гнозис, 1994. С. 15–56.
3. *Шелер М.* Человек и история // Шелер М. Избранные произведения: пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. М.: Гнозис, 1994. С. 70–97.
4. *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения: пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. М.: Гнозис, 1994. С. 98–128.
5. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения: пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. М.: Гнозис, 1994. С. 129–193.
6. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения: пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. М.: Гнозис, 1994. С. 259–337.

7. Шелер М. Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения: пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. М.: Гнозис, 1994. С. 339–377.

8. Шелер М. О сущности человека и моральном условии философского познания // Шелер М. О сущности человека: работы разных лет: пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 73–117.

Nikulina O.V. The ethical ideal of the “whole human” in the philosophical anthropology of Max Scheler.

The article analyzes the ethical ideal in the philosophical anthropology of Max Scheler. This is an “whole human” as a comprehensive and spiritually developed personality. In an absolute sense, it is a «guiding idea» of a person, revealing essential possibilities in an infinite form and finite variety. In a relative sense, each epoch creates an accessible maximum of “whole humanity”, which presupposes participation in the highest forms of human existence. For modern European civilization, this is a “well-formed human” striving for the self-development of spirit and freedom. Key words: Max Scheler, philosophical anthropology, God, human, values, ethical ideal, “whole human”, “well-formed human”.

Key words: Max Scheler, philosophical anthropology, God, human, values, ethical ideal, “whole human”, “well-formed human”.

УДК 141.4

«СУЩЕСТВУЕТ ТОЛЬКО ОДИН ЗАКОН – ПРАВСТВЕННЫЙ»

(Святитель Николай Сербский)

Е.Э. Рахова

В статье исследуются рассуждения святителя Николая (Велимировича) об устройении мира. Сербский мыслитель, опираясь на Священное Писание и философскую логику, опровергает сциентистскую веру в существование законов природы и общества, независимых от установленного Творцом единого универсального нравственного закона мироздания.

Ключевые слова: законы природы и общества, всеобщий Божественный нравственный закон – закон любви.

Выдающийся православный богослов и философ XX века святитель Николай (Велимирович) Сербский, хорошо знакомый как с современной наукой и философией, так и со святоотеческой традицией, размышляя об устройении мироздания, утверждает на основе Божественного

ственного Откровения, что в мире существует и действует только один закон – нравственный. «Нравственный закон, – пишет он, – вот единственный закон, согласно которому Господь Бог, Создатель и Вседержитель, управляет вселенной, природными стихиями и судьбами людей и народов» [2].

Констатируя тот факт, что западная наука последних веков, а вслед за ней западная философия и западное богословие однозначно укрепились в вере в существовании неизменных всеобщих законов природы, святитель Николай аргументированно подвергает эту веру сомнению, разбирая две распространенные противоположные позиции.

1) Хотя в христианской Библии, замечает он, совершенно не говорится о существовании каких-либо естественных законов мира, нигде не упоминаются даже слова «закон природы», «законы природы», «естественные законы», западные философы и богословы (католики и протестанты) предпочитают больше верить естественным наукам, чем Священному Писанию. Вместе с верующими учеными они утверждают, что Бог дал природе законы, Он – «Законодатель законов природы, а природа исполнитель» [2].

2) Странники же альтернативной атеистической позиции полагают, что законы не даны природе извне, но «природа сама себе и законодатель, и законоисполнитель» [2].

Святитель Николай опровергает обе эти позиции. Он замечает, что закон по сути имеет логическую природу, он есть «творение мыслящего разума» [2]. Закон предполагает наличие мыслящих существей, сознательного разума как со стороны дающего закон, так и со стороны принимающего закон. «Не может бессознательный приписывать законы сознательному, как и сознательный не может устанавливать законы для бессознательного» [2], – справедливо замечает автор.

Оценивая первую позицию, полагающую Бога Законодателем, дающим законы природе, свт. Николай задает простой вопрос: решится ли кто-нибудь «устанавливать законы для камня, или дерева, или птицам и рыбам, или овцам и козам, или слонам и верблюдам?» [2] Богу, утверждает он, нельзя приписывать такую бессмыслицу.

Вторая из указанных позиций, отрицая Бога как Творца и Законодателя, обожествляет природу, приписывая ей, неразумной, способность разумно устанавливать для себя законы и им разумно же следовать. Это, по оценке автора, является не менее бессмысленным идолопоклонством.

Если закон является логической связью и «идет от разума к разуму», то очевидно, что неразумная природа не могла ни сама устано-

вить себе законы, ни получить их от Бога в исполнение. А из этого прямо следует, заключает святитель Николай, что законов природы просто не существует. Правильнее было бы сказать, что в сотворенном мире Бог установил определенный порядок, миропорядок. А то, что «люди называют естественными, или физическими, законами, в сущности, не законы, но лишь символы нравственного закона» [2].

Как единственный Законодатель Бог мог установить и установил закон только для мыслящего существа – человека, способного его понять и исполнить. Святитель Николай указывает цель этого нравственного закона – «поставить человека выше природы, но ниже Бога» [2]. Этот закон, говорящий о высоком достоинстве человека, сотворенного по образу и подобию Божию, и касающийся отношения его к природе и к Богу, был нарушен при грехопадении, в результате чего человек отделился от Творца и подпал под власть природы. Вся описанная в Ветхом Завете история человечества свидетельствует о господстве в мире Божественного закона, она полна многочисленных примеров того, как нравственные или безнравственные действия отдельных людей и целых народов приводили к различным – благоприятным или катастрофическим (потоп, эпидемии, землетрясения, вулканы, другие стихийные бедствия) природным последствиям.

Сербский мыслитель отмечает, что вера в незыблемость нравственного устройства мира находит выражение и в нехристианских религиях. Так, например, древние греки приписывали богам власть над всей природой и всеми событиями жизни отдельных людей и целых народов, несчастья объясняли их преступными деяниями. То же обнаруживается и в Коране, где говорится, что все совершается не под действием стихийных природных явлений, но по воле единого бога Аллаха. Древнеиндийские религии основаны на вере в карму, которая определяется нравственными и безнравственными поступками людей. Также от «прилежности людской», согласно древнекитайским религиям, зависят природные явления, благоприятные и неблагоприятные. О том же свидетельствует фольклор разных народов, что, по мнению святителя Николая Сербского, говорит о стремлении людей найти сверх видимого мира высший духовный смысл и порядок.

Наука и философия, которые в XVIII–XIX веках увлекались поисками единых законов природы, общества и всего мира, как показывает святитель Николай, в XX веке стали прямо высказывать сомнения в возможности существования такого универсального и абсолютного законодательства (Эйнштейн, Гейзенберг, Бергаланфи и др.). Распространение законов природы на исторический процесс и жизнь людей

умножило в обществе беспокойство, недовольство и страхи из-за непрекращающейся борьбы за существование. Разработки социальных, экономических и политических законов не приводят к успеху, ибо в секулярных обществах отсутствует главная забота – об исполнении нравственного закона Бога.

Бог-Троица, Бог-Любовь сотворил мир по закону любви. В Священном Писании Нового Завета, пишет свт. Николай, закон Христов называется «царским» [Иак. 2, 8]. Он содержит две основные заповеди – о любви к Богу и любви к ближним, как созданиям Божиим [Мф. 22, 37–39]. Создатель открывал его человечеству по мере его возрастания – первоначально прародителям в краткой заповеди, после нарушения ее – более подробно последующим поколениям, в том числе в ветхозаветном Декалоге, и наиболее полно в евангельских заповедях Христа [1].

Христианство, как религия любви, пишет святитель Николай Сербский, ясно указывает, что судьбы, счастье, условия жизни отдельных людей, семей, народов и человечества зависят от исполнения или неисполнения ими Божественного закона любви. Бог устраивает все во благо тем, кто живет по Его воле и посылает или попускает нарушающим ее различные неблагоприятные обстоятельства и страдания, чтобы они исправили свою жизнь. Об этом однозначно свидетельствует вся история Христовой Церкви, исторический опыт христианских, а также и нехристианских народов, духовный опыт христиан и множества святых.

Литература

1. *Николай Сербский (Велимирович), свт.* Кассиана. Сто слов о Божественной любви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/kassiana/.

2. *Николай Сербский (Велимирович), свт.* Слово о Законе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/slovo-o-zakone/.

Rahova E.E. “There is only one law – the moral one” (St. Nicholas of Serbia).

The article examines the arguments of St. Nicholas (Velimirovich) about the dispensation of the world. The Serbian thinker, relying on the Holy Scripture and philosophical logic, refutes the scientific belief in the existence of laws of nature and society, independent of the single universal moral law of the universe established by the Creator.

Key words: laws of nature and society, universal Divine moral law – the law of love.

СОЦИАЛЬНАЯ ЭТИКА ПЕТРА ЛАВРОВА

В.О. Саяпин

Идея духовно-нравственного общежития людей всегда занимала умы русских философов, но особенную и самобытную окраску эта этическая идея получила в основополагающих социально-философских трудах Петра Лаврова. Этот социальный мыслитель на рубеже 60–70-х годов XIX века стремился придать своим теоретико-методологическим изысканиям, связанным с преобразованием личности и общества, нравственную окраску. Этическое учение П.Л. Лаврова уникально тем, что оно делает ударение на такие показатели нравственного развития социума, как моральная ответственность и социальная справедливость.

Ключевые слова: П.Л. Лавров, русское народничество, творчество смыслов, критически мыслящая личность, нравственный идеал.

Этическое учение П.Л. Лаврова представляется нам самобытным феноменом в рамках истории отечественной социальной этики. Русский религиозный философ В.В. Зеньковский, не раз обращал внимание на эту особую самобытность этического учения Петра Лаврова. «Если можно сказать, что в Лаврове был настоящий пафос познания, критического исследования, то не с меньшей силой, с истинным вдохновением в нем пылал этический пафос. <...> Здесь мы имеем нечто большее, чем тот гуманизм, который нам уже много раз встречался, как основное содержание русского секуляризма. В Лаврове (как отчасти, но не с такой силой, в Михайловском) есть и нечто близкое к «панморализму» Л. Толстого. Уже у Герцена независимость и самобытность морального вдохновения полагают границы позитивистической установке ума; ту же черту мы отмечали и у Чернышевского. Но у Лаврова с особенной ясностью выступает примат этики, – и отсюда, и только отсюда, надо вывести его антропологизм (в котором сам Лавров видел самую характерную черту его системы)» [1, с. 341–342]. Более того, это примат этики наделен Лавровым высочайшим нравственным началом. На эту важную особенность обратил внимание и видный философ русского зарубежья С.А. Левицкий, по мнению которого, лавровская мораль научна и рациональна – настоящий человек на протяжении всей своей жизни, работая над собой и работая на благо других, всегда должен следовать своим нравственным идеалам [4].

Важно отметить, что по логике П.Л. Лаврова, чтобы в человеке воплотилось нравственное начало и с этого момента началось его творческое саморазвитие, ему необходимо выработать в себе представление о личном высшем достоинстве [3, с. 377]. В дальнейшем такое высшее достоинство в виде уже нравственных идеалов этот человек должен обязательно воплотить в общественную жизнь. По мнению исследователя А.К. Мишневой, данный принцип формулы прогресса Лаврова опирается на такие исходные понятия как «форма» и «содержание» [6]. Лавров признает тот факт, что это две взаимосвязанные философские категории. Здесь одна категория воплощает деятельность человека («форма»), а другая категория («содержание») – это то, что по смыслу воплощается в деятельности. Например, если в какой-то деятельности превалирует содержание, то больше говорят о нравственном содержании, а если преобладает форма, то это относится больше к искусству.

Человек не может быть личностью вне общества, и потому его нравственные идеалы не могут принадлежать только исключительно его сознанию, а должны принадлежать и всему обществу, но уже в виде нравственных требований. Поэтому процесс исторического развития социума в понимании Лаврова, в отличие от прогрессивной эволюционной теории Н.К. Михайловского [5], можно оценивать лишь только исключительно с точки зрения субъективно выбранных нравственных идеалов. Более того, ненасильственную социальную революции в социуме, по его утверждению, осуществляют критически мыслящие личности. Это такие личности, которые представляют собой монолитную нравственную неделимость, состоящую из двух равных частей – личностной и социальной составляющих [1, с. 341]. Здесь творчество смыслов критически мыслящего человека, как утверждает Лавров, играет важнейшую гармонизирующую роль в его, наделенной нравственными идеалами, цельной жизни [1, с. 341]. Именно творчество смыслов, по его мнению, и воплощает новые формы и действия, а также, в конечном итоге, стремится к выработке критически мыслящих личностей.

Представление о «критически мыслящей личности» Лавров впервые дает своей монографии «Исторические письма» [2]. Данная работа, по мнению В.В. Зеньковского, стала важным событием в России и имела огромное влияние на русскую разночинную интеллигенцию и радикальную молодежь того времени [1, с. 341]. Становление критически мыслящими личностями, как считает Лавров, доступно только некому меньшинству людей (отдельным деятелям из передовой части

интеллигенции и прогрессивной молодежи). Большая часть людей живет, по его мнению, бессознательной жизнью, так как они заняты в основном удовлетворением своих насущных потребностей и тратят все свои силы для выживания. Однако цивилизация в процессе своего эволюционного развития наделяет меньшинство людей способностью критически мыслить, что позволяет этому меньшинству выйти за рамки своего существования и нравственно развиваться.

Критически мыслить – это значит уметь вырабатывать, а в дальнейшем уметь развивать в себе нравственное убеждение. Это такое убеждение, которое пригодно для осуществления не только личного нравственного прогресса, но и для укрепления и расширения нравственного прогресса общества. Другим фактором, который побуждает людей к нравственному саморазвитию, как считает Лавров, является их склонность к наслаждению. «Область нравственности не только не прирождена человеку, но далеко не все личности вырабатывают в себе нравственные побуждения, точно так же как далеко не все доходят до научного мышления. Прирождено человеку лишь стремление к наслаждению, и, в числе наслаждений, развитый человек вырабатывает наслаждение нравственной жизнью и ставит это на высшую ступень в иерархии наслаждений» [3, с. 637–638].

В дальнейшем проводя оценку и анализ категории «нравственного идеала», Лавров делает важный вывод о том, что внутренний мир человека, а именно его смыслы, существуют лишь благодаря способностям самого человека. Кроме того, такая самокритика и такое саморазвитие побуждают в этих критически мыслящих личностях самостоятельность, которая, как считает Лавров, выводит такое прогрессивное меньшинство людей из безусловного почитания ими авторитетов. Таким образом, Лавров рассуждает о критически мыслящей личности, которая, как правило, образована, свободна и нравственна в своих поступках и является главной силой исторического развития общества.

Очевидно, что согласно этическому учению П.Л. Лаврова, человек изначально не наделен нравственной основой и более того, не все люди могут вырабатывать в своем сознании нравственные идеалы (или по-другому, идеалы справедливой деятельности). Одни люди способны этого добиться путем работы критической мысли, другие не способны. Нравственное начало зарождается первоначально в человеке в примитивной форме, но в дальнейшем для достижения высшего достоинства («нравственных идеалов»), ему необходимы не только критическое мышление и творческая активность, но и решимость, воля и характер [3, с. 385].

Литература

1. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. 880 с.
2. *Лавров П.Л.* Исторические письма. 2-е изд. СПб.: «Русское богатство», 1905. 388 с.
3. *Лавров П.Л.* Философия и социология // Избранные произведения в 2-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1965. 753 с.
4. *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1995–1996. 512 с.
5. *Михайловский Н.К.* Что такое прогресс? М.: Книжный дом «Либроком», 2012. 216 с.
6. *Мишневa А.К.* Основополагающие принципы антропологизма П.Л. Лаврова // Вестник МГТУ. Труды Мурманского государственного технического университета. Мурманск, 2008 г. Т. 11, №4. С. 676–680.

Sayarin V.O. The Social Ethics of Peter Lavrov.

The idea of a spiritual and moral community of people has always occupied the minds of Russian philosophers, but this ethical idea received a special and original coloring in the fundamental socio-philosophical works of Peter Lavrov. This social thinker at the turn of the 60–70s of the XIX century sought to give his theoretical and methodological research related to the transformation of personality and society a moral coloring. P.L. Lavrov's ethical teaching is unique in that it places its emphasis on such indicators of the moral development of society as moral responsibility and social justice.

Keywords: P.L. Lavrov, russian populism, creativity of meanings, critical thinking personality, moral ideal.

УДК 1(091)+17

ЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ М. ХАЙДЕГГЕРА

В.В. Сони́на

В данной статье анализируются представления М. Хайдеггера в контексте его фундаментальной онтологии, касающейся социальной сферы и её этической составляющей. Несмотря на отсутствие у М. Хайдеггера целостной этической теории, его «вопросание о бытии» тесно связано с этикой, поскольку само бытие подразумевает наличие нравственных норм, необходимых для совместного существования.

Ключевые слова: Хайдеггер, этика, бытие, модус, существование, повседневность.

Немецкий мыслитель в ранний период творчества относительно мало касался темы социальных норм и их этической окраски. Несмотря на это, М. Хайдеггер является одним из первых современных философов, кто утверждал, что жизнедеятельности человека присущ социальный характер [6]. Важно отметить, что большое влияние на творчество М. Хайдеггера оказали немецкий мыслитель В. Дильтей и датский философ С. Кьеркегор, чьи философские мысли были нацелены на размышления о природе социального.

Как писал Е. В. Фалев в своей монографии «Герменевтика Мартина Хайдеггера» [2], влияние В. Дильтея на Хайдеггера состоит в том, что он ставил в центр внимания принцип историчности, касающийся человеческого существования и в герменевтическом методе, базирующийся на проблемах конкретного человеческого существования.

Если внимательно изучить биографию М. Хайдеггера, то интересным покажется тот факт, что он затрагивал тему существования человека с позиции социальности отдельной человеческой жизни ещё в лекциях в Марбургском университете, то есть до публикации своего знаменитого трактата [4].

Хайдеггер писал, что сущее – «это всегда мы сами. Бытие этого сущего всегда моё» [3, с. 41]. Человек всегда находится во взаимодействии с другими людьми, причём не просто в физическом взаимодействии, которое является совершенно необязательным, чтобы существовали два *Dasein*. Исключительным случаем человеческого существования является особый способ со-существования с другими, когда человек находится в одиночестве, то есть тогда, когда «Я» изолировано от других.

Одной из важных категорий фундаментальной онтологии Хайдеггера является *падение в мир*, то есть по факту, это существование человека с другими в рамках социального мира, переход от «Я» и раскрытие «себя» [5]: «Упадешь в «мир» подразумевает растворение в бытии друг с другом» [3, с. 175]. Мы заброшены в этом мире, всё, что есть вне человеческого бытия, мы конструируем таким образом, что оттуда нельзя «отмыслить» человеческое начало. «Заброшенность» является одной из главных категорий бытия у немецкого философа, который подчеркивает онтологическое одиночество человеческой личности, вырванной из всех реальных связей с другими личностями, лишенной внутренней истории и обреченной на бессмысленное прозябание [1, с. 94]. Важную роль в раскрытии человеком себя в мире играет понятие «другие».

Фундаментальная структура существования каждого человека заключается в бытии-в-мире, которое изначально подразумевает под со-

бой совместное бытие. Ключевым понятием, введённым немецким философом, является *Das Man*. *Man* – это немецкое безличное местоимение. Фактически, выражение *Das Man* непереводимо, но существуют его интерпретации на других языках. Например, на русский язык понятие *Das Man* переводится как «никто» [4]. Подобные истолкования придают данному понятию другие оттенки смысла. На иностранных языках, а именно на английском, *Das Man* интерпретируется как «они, люди». Эти люди имеют прямое отношение не только к самому человеческому бытию, но и к его падению в социальный мир. Заблуждение *Dasein*, падающего в повседневность, — это понимание себя, другого. Мы живём и действуем в таком пространстве, что *Das Man* проявляет себя везде: мы говорим, как говорят другие, мы думаем, как думают другие и так далее. Категории бытия среди других – повседневность, обыденность, а также анонимность.

Das man лежит в основе неподлинного способа существования человека, в котором стираются все индивидуальные качества и черты индивида. Это происходит, потому что при таком способе жизни человек, со своими личными качествами, вынужден приспосабливаться к другим и его собственное существование рассеивается в существовании других. По словам немецкого мыслителя, *Das Man* противостоит не только индивиду, но и экзистенции, поскольку заслоняет личность, оказывая на неё пагубное воздействие. Человек, теряет себя и свою индивидуальность, пассивно приспосабливается к среде. Анонимность подталкивает человека «стать как все», что приводит к размытости сознания, к трудностям достижения своей собственной сущности. Тем не менее, *Das Man* не несёт в себе никакой негативной оценки, это не хорошо и не плохо, поскольку не является призывом к какому-либо нестандартному мышлению. Совместный мир (*Mitwelt*) создан не определёнными социальными группами и сообществом индивидов, более верно будет предположить, что он создан самой социальной структурой, включающая в себя определённые социальные роли и нормы.

Таким образом, понимание этики у М. Хайдеггера исходит из подлинного и неподлинного способа существования. Бытие человека оснащено определенными правилами поведения, поскольку именно они способствуют его совместному существованию с другими.

Литература

1. Мозговая Э.Я. Хайдеггер о назначении и сущности человека // Феноменологическая онтология Мартина Хайдеггера: истоки, смысл, значение. Социальная теория и современность. М.: РАГС, 1995. Вып. 20.

2. Фалёв Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. СПб.: Алетейя, 2008. 224 с.
3. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
4. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Издательство «Водолей», 1998. 384 с.
5. Blattner W. Heidegger's 'Being and Time': A Reader's Guide. A&C Black, 2007.
6. Schatzki T. R. Early Heidegger on Sociality // A Companion to Heidegger / Ed. By H. L. Dreyfus and M. A. Wrathall. Blackwell Publishing, 2005. P. 233–248.

Sonina V.V. M. Heidegger's ethical ideas.

This article analyzes M. Heidegger's ideas in the context of his fundamental ontology with regard to the social sphere and its ethical component. Despite M. Heidegger's lack of a holistic ethical theory, his "questioning of being" is closely related to ethics, since being itself implies the existence of moral norms necessary for co-existence.

Key words: Heidegger, ethics, being, mode, existence, everyday life.

УДК 17.021.2

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИКО-ЭТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ СВОБОДЫ ВОЛИ

А.Н. Счастливец

Воля есть энергия субъекта, направленная на предмет деятельности. Соответственно, свобода воли представляет собой энергию субъекта, направленную на самого себя. Бытие своим собственным объектом возделывания является основой занятости субъекта, следовательно, методологическим основанием историко-этического исследования свободы воли. У таланта нет выбора работать или не работать над собой, он обречен на совершенствование. Это его собственная форма бытия. Отсутствие выбора быть или не быть есть основа культуры, соответственно есть второе основание исследования свободы воли.

Ключевые слова: воля, свобода воли, субъект, бытие, творчество, культура, этика, методология науки.

Философы, избрав в угоду массовому индивиду в качестве методологического основания исследования свободы воли понятие выбора, веками придерживаются этого примитивного взгляда. И действительно

но: масса капризничает: то бургер хочу, то пиццу. Августин замечает: «две воли боролись во мне, ветхая и новая, плотская и духовная, и эта борьба раздирала душу мою» [2, с. 590]. Но никто из философов не спросит, а где же ты сам, Августин, где тот субъект, который что-то делает с этими крайними волями? Этому эпистемологическому разрыву вторит П. Абеляр: «если воля к добродетели делает нас правыми, то грех заключается в злой воле так же, как добродетель – в доброй; в таком случае грех находится не только в небытии, но также и в бытии, как и добродетель» [1, с. 407]. Бозций решает дело просто: «Во Христе же, как мы веруем, не было вовсе никакой греховной воли, и поэтому, если Он воспринял такое человеческое тело, какое было у Адама до грехопадения, Он никак не должен был бы быть смертным» [4, с. 188], снимая с себя как практического субъекта ответственность. Подобные поклоны массовому осознанию готовых несвязных представлений находим у Бернарда Клервоского, у Тита Флавия Климента. Фома Аквинский впервые прямо указывает на субъект: «Волящего называют благим настолько, насколько блага его воля; ибо в нашей воле использовать те или иные силы из тех, коими мы обладаем» [10, с. 58], но никто, в том числе и он сам, не обратил внимания на эту его находку. «Воля, главным объектом которой является благо, находящееся вне [субъекта], должна быть подвижна другим (т. е. объектом желания)» [там же, с. 249]. Вся методологическая мысль свелась к констатации несвободы воли Бога, в силу его благости.

А. Шопенгауэр повторяет пропастьобразующие платоновские схемы: «не есть ли он [наглядный мир], подобно моему телу, осознаваемому мною двояко, не есть ли он, с одной стороны, представление, а с другой – воля!» [11, с. 15]. При этом у него важно: «нет объекта без субъекта» [там же]. Но, к сожалению, этим объектом субъект все еще не является. Шаг к пониманию субъектом самого себя как объекта практического действия делает Н. А. Бердяев: «воля человеческая должна открыться самим человеком» [3, с. 362]. Н. О. Лосский указывает, что в личности есть «нормативное начало и, сверх того металогическая творческая сила воли» [9, с. 105], но точка приложения этой силы не ясна. В. Виндельбанд выделяет «фазу выбора» в ряду прочих свобод [5, с. 520], сводя субъекта к слепому орудию внешней активности. Соответственно сводятся на нет и рассуждения об этической ответственности субъекта. Подобным образом говорят и многие другие, переписывающие друг у друга про какие-то выборы у массового индивида, который не знает сам, чего он хочет, или выборы у ангела, который всего лишь «свободен от». В действительно-

сти бытие своим собственным объектом возделывания является основной занятости субъекта, следовательно, это бытие является первым методологическим основанием историко-этического исследования свободы воли.

Эти философы и нейрофизиологов вводят в заблуждение. В частности, нейрофизиологи по своим воззрениям уилл-иллюзионисты М. Газзанига [12], С. Харрис [13] и им подобные, будучи в эйфории от успехов томографии, носятся с какими-то выборами вслед за философами. Отсутствие практического субъекта – типичная пустота в методологических историко-этических подходах. Кругозор их не достигает даже горизонта, откуда только начинается воля. При чем здесь выбор, когда, например, родители массового индивида, некогда проспав свои собственные таланты, прозевали теперь и таланты собственного ребенка. И теперь, лет в семнадцать, когда ему до сих пор никто в жизни не помог хоть что-нибудь понять собственным умом, ничего более не остается, кроме как примкнуть к какой-нибудь группе, приняв, ее предрассудки в готовом виде. Теперь, когда у него уже нет выбора, он бессознательно делает свой «выбор»: всего лишь осознавать чужие мнения в готовом виде. Поэтому нет никакого смысла ставить его перед «выбором» между двумя бургерами, между двумя пиццами, как это делают нейробиологи: ибо ему все равно. Как замечает Г.М. Коган [7], одним из этапов работы интерпретатора как практического субъекта на пути к естественности и мастерству является ясное предслышание будущей конкретной ритмической картины, в соответствии с которой обрабатывается его органическая и вещественная среда. Первые собственно философские попытки поставить практического субъекта в центр внимания можно найти у А. Ф. Лосева [8], Ж. Делеза, Ф. Гваттари [6] и немногих других. Невозможно удержать эту необходимую ритмическую картину с помощью какой-то «силы воли». Авторы не видят тавтологии в этом выражении: воля и есть сила, энергия. Соответственно не могут раскрыть ее. Для человека понимающего нет выбора между работать или нет. Воля есть энергия, направляемая субъектом на предмет деятельности. Соответственно свобода воли есть энергия, направляемая субъектом на самое себя. В условиях свободной воли даже в голову не приходит представление о каком-то «выборе». Талант обречен на обработку и совершенствование, иначе его нет. Творчество есть его собственная форма бытия. Отсутствие выбора быть или не быть есть основа культуры, то есть работы над собой, соответственно оно есть второе основание историко-этического исследования свободы воли.

В самом деле, поведением, но не любого, а только массового индивида руководит активность его мозга, который забит иллюзиями его социального слоя, и его несет по воле волн чьей-то активности. Но в таком случае не надо говорить, что мы, мол, изучаем мозг, сознание и волю, ибо с точки зрения томографии ни воля, ни сознание не видны, а следует признать, что мы изучаем хаос электрохимических импульсов, который не является мышлением в его прямом значении эвристического поиска под контролем озадаченного сознания, и ничего в нем, в этом хаосе, понять не можем, кроме того, что у индивида каша в голове из воспроизведений мифов и постоянная путаница в ответах в процессе его непрерывной погони за внешним счастьем. Да, это достойный объект исследования — 300 г. воды в черепной коробке, в которой плавают обломки и мусор после кораблекрушения. А мозг человека понимающего, который занят поиском решения, хотя бы мозг В. Гейзенберга, нам не встречался в нашей нейробиологической практике. Поэтому о картине нормального эвристического мышления под контролем озадаченного сознания, которое в действительности есть высшее достижение так называемой наблюдаемой вселенной, мы ничего сказать не можем.

Справедливости ради следует отметить попытку сделать снимки мозговой активности гуру дзен, которому предъявляли ужасные картинки во время его медитации. И мы заметили, что мозговая активность в наблюдаемых отделах его мозга значительно менее интенсивна, в сравнении с аналогичными в мозге «обычного человека» при подобном тестировании. Только и всего. В то время как заметить-то надо было оригинальный характер нейронных ансамблей. В противном случае предметом исследования остается постоянно глупеющий субъект осознания и утрата разума в эпоху расцвета науки о мозге массового индивида. Язык когнитивной науки не справляется с описанием процессов, о которых заявляет. Писатели мозга устали в экран томографа, но ничего не могут в нем прочитать, кроме примитивных реакций уже заданной активности массового мозга. Проще включить телевизор. Зачем нужны реальные говорящие томографы Майкл или Сэм, когда уже есть виртуальная нейробиолог Мэри, персонаж нейробиологических мысленных экспериментов, с таким же успехом не справляющаяся с поставленной задачей выявить свободную волю. Никто из них не попытался быть в своем собственном сознании собственной персоной, и заглянуть в то, что там происходит. Этот поверхностный взгляд эпистемологически некомпетентных когнитивистов и нейробиологов равносителен взгляду зевак, которые видят только

внешность, но не понимают смысла. Эти писатели произносят слово мозг, не зная его значения. Они не знают, что все сознание И.С. Баха записано в его партитурах. И они с таким же успехом уставятся в ноты, но ничего не смогут в них прочесть, поскольку не потрудились над собой ради понимания самих себя. Им неведома эта цель. Так же тупо уставятся они, предъяви им полотна А. Модильяни или формулы Дж. Пойа.

Таким образом, многовековое преклонение перед авторитетом научного мнения не позволяет историко-этической исследовательской мысли пробиться к пониманию собственной творческой формы бытия. Впервые за многие тысячи лет философия XX в. пытается ступить в эту пропасть между «идеями и вещами», «телом и сознанием» и т.п. И не находит ее. Ибо там уже прошли Софокл и Эвклид, Д. Веласкес и И. Кеплер. Природа не делает онтических скачков, поэтому она не дает методологических оснований для эпистемологических разрывов.

Литература

7. *Абеляр П.* Теологические трактаты / Составление, перевод с латыни, вводная статья, комментарии, указатели С. Неретиной. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. 640 с.
8. *Августин Блаженный.* Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. 742 с.
9. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: «Правда», 1989. 607 с.
10. *Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. 414 с.
11. *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. Пер. с нем. М.: Юрист, 1995. 687 с.
12. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. М.: Академический Проект, 2009. 261 с.
13. *Коган Г.М.* У врат мастерства. М.: Сов. композитор, 1977. 76 с.
14. *Лосев А.Ф.* Музыка как предмет логики // Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 195–392.
15. *Лосский Н.О.* Свобода воли. Paris: Ymca Press, 1927. 182 с.
16. *Фома Аквинский.* «Сумма теологии» (Summa Theologica) Часть I, Вопросы 1–43. Киев: Эльга Ника-Центр, М.: Элькор-МК, 2002. 560 с.
17. *Шопенгауэр А.* Феномен воли: с комментариями и объяснениями / Артур Шопенгауэр; сост., предисл., коммент. А. Чанышева. М.: АСТ, 2016. 415 с.
18. *Gazzaniga M.* Who's in Charge?: Free Will and the Science of the Brain. Constable & Robinson, 2012. 272 p.
19. *Harris S.* The Illusion of Free Will. Free Press, 2012. 96 p.

Schastlivtsev A.N. Methodological bases of a historical and ethical research of free will.

The will is the energy of the subject directed to object of activity. Respectively the free will is the energy of the subject directed to itself. Being by own subject to cultivation is a basis of employment of the subject, therefore, it is the methodological basis of a historical and ethical research of free will. The talent has no choice to work or not to work on itself, it is forced to be improved. It is its own form of being. The lack of the choice to be or not to be is culture basis, respectively it is the second basis of a research of free will.

Key words: will, free will, subject, being, creativity, culture, ethics, science methodology.

УДК 1(091)

ЭТИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ СОВЕТСКИХ ФИЛОСОФОВ ПЕРИОДА «ОТТЕПЕЛИ»: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

О.А. Устинов

Советские философы периода «оттепели» смогли реконструировать в Марксовой антропологии идею о взаимосвязи смысла жизни и этики, конкретизированную ими в утверждении необходимости для человека социальной самореализации посредством раскрытия талантов и способностей на благо общества. Однако их стремление вывести объективную природу морали из коллективного принципа организации общества не позволяли им в полной мере понять феномен этики. Разработанный отдельными исследователями концепт духовности как сущностной quintэссенции человеческого в легальном контенте распространения не получил.

Ключевые слова: марксизм, философская антропология, этика, новый человек, строитель социализма, новое общество.

1950–1980-е гг. – особый период в истории отечественной философской науки, характеризующееся появлением серии концептуальных исследований философско-антропологического характера («поворот к человеку»).

Решения XX и XXII съездов КПСС, осудившие «культ личности» И.В. Сталина, закрепили идеологему «Всё для блага человека, всё во имя человека». В 1956 г. были впервые опубликованы ранние работы

К. Маркса, знакомство с которыми позволило вывести в легальное поле анализ таких проблем, как проблемы сознания, личности, отчуждения, самореализации, смысла жизни, подлинной и мнимой коллективности, этики. В философию пришли исследователи нового типа, получившие возможность работать в относительно свободных условиях (Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев, М.С. Каган, И.Т. Фролов, Б.Т. Григорьян, И.С. Кон и др.).

Советскими философами была осознана необходимость самостоятельного анализа проблемы смысла жизни как объективно связанного с проблемой этики.

Отправной точкой исследования была избрана точка зрения К. Маркса о тождественности смысла жизни и счастья, а также о зависимости счастья индивида от блага общества, которое интерпретировалось на первом этапе как борьба за эмансипацию и гуманизацию социальных отношений, а по достижении данной цели раскрытие человеком его талантов и способностей, одобренных и востребованных другими людьми и поэтому приносящего ему максимальное психоэмоциональное удовлетворение: «...чем более открывается для личности общество, тем более наполненным становится его внутренний мир» [5, с. 150–151, 163].

Советский человек должен был выполнять различные производственные задачи, становясь «героем в повседневной жизни, героем в труде» [8, с. 183, 184]. Принятый в 1961 г. на XXII съезде КПСС «Моральный кодекс строителя коммунизма» обязывал гражданина считать своими базовыми ценностями «преданность делу коммунизма», «любовь к социалистической родине, «коммунистическое отношение к труду», «высокое сознание общественного долга» и «нетерпимость к нарушениям общественных интересов», патриотизм и интернационализм. Теоретической экспликации капиталистической эксплуатации «человек человеку – волк» противопоставлялся принцип социалистического гуманизма «человек человеку – друг, товарищ и брат».

Советские философы заимствовали представление о морали истинной (нравственности) и морали ложной, в борьбе с которой априори всякое действие морально. А.С. Арсеньев настаивал на «расщеплении» в этическом сознании нравственности и морали, проводя между ними демаркационную линию как между универсальными общечеловеческими ценностями и историческими формами их концептуализации [1, с. 55–56]. При этом термины «мораль» и «нравственность» употреблялись как синонимы, «морально-нравственные нормы».

Социальный характер счастья тесно увязывался с заключением о социальной природе морали. Согласно общему мнению, взаимодействии людей в коллективе диктует нормы сосуществования, которыми признаются нормы, обеспечивающие взаимный комфорт. Накоплению моральных правил воспрепятствовало появление частной собственности, вызвавшее вслед за образованием классов и искажение (отчуждение) морали. Вследствие этого благо для класса эксплуататоров являлось полезным и для класса эксплуатируемых. Уничтожение частной собственности и порождённых ей деформаций должно привести к восстановлению общественного баланса и гарантирующих его норм поведения. Моральное поведение при коммунизме рассматривалось как автоматически-естественное [4, с. 275].

Советские философы не сомневались в естественной разумности мира, выдавая глубоко заложённое в русском марксизме метафизическое ядро. Свообразны доказательством естественной разумности мира была концепция альтруизма В.П. Эфроимсона, согласно которой в человеке на генетическом уровне закодировано «доброе начало», «вечное влечение к справедливости, к подвигам, к самопожертвованию», творцом которого через механизмы естественного отбора является эволюция, то есть в конечном счете сама материя [9].

Заслугой марксистов-новаторов стало более сложное толкование объективной природы морали [3]. Они подчёркивали, что быть нравственным человеком значит быть человеком, соблюдающим нормы этики не потому, что они выгодны, а потому что без них человек перестает быть человеком как таковым.

Так, например, С.Л. Рубинштейн считал чувство любви высшей концентрацией социального в духе Л.А. Фейербаха и К. Маркса: «Моральное отношение к человеку — это любовное отношение к нему. ...Лишь через свое отношение к другому человеку человек существует как человек, ...выражение любовного отношения к человеку заключено в формуле и в чувстве: “Хорошо, что вы существуете в мире”» [7, с. 387]. Требование относится к другому как к цели, а не как к средству рассматривалось как категорический императив и фиксатор принадлежности людей к человеческому сообществу, показатель их выхода из доисторического звериного состояния: «Заповедь “не убий”... есть безусловный запрет, так как предполагает человека, ценность которого безусловна и заключена в нём самом, человека как... самоцели» [1, с. 48].

Понимание духовности как сущностной квинтэссенции человеческого было взаимосвязано в концепции С.Л. Рубинштейна с идеей внутренней свободы и праве личности на автодетерминацию. Оно вступало

в противоречие с официальным представлением о стандартизации смысла жизни, но само по себе изменить положение дел не могло.

Таким образом, советские философы периода «оттепели» смогли реконструировать в Марксовой антропологии идею о взаимосвязи смысла жизни и этики, но идеологически обусловленное выведение ими объективного характера морали человека из коллективного принципа организации общества не позволили им проанализировать феномен этики в полном объеме. Разработанный же отдельными исследователями концепт духовности как сущностной квинтэссенции человеческого в официальном дискурсе распространения не получил.

Литература

1. *Арсеньев А.С.* Взаимоотношения науки и нравственности: философский аспект // Развитие личности. 2013. № 4. С. 8–70.
2. *Григорьян Б.Т.* На путях философского познания человека // Проблема человека в современной философии / Ред.: И.Ф. Балакина, Б.Т. Григорьян, С.Ф. Одуев, Л.А. Шершенко. М.: Наука, 1969. С. 5–70.
3. *Дробницкий О.Г.* Моральная философия. М.: Гардарики, 2002. 523 с.
4. *Ильенков Э.В.* Об идеалах и идеалах. 2-е изд. Киев: Час-Крок, 2006. 312 с.
5. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М.: Смысл; Академия, 2004. 352 с.
6. Проблема морали в философии советского времени // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. С. 414–434.
7. *Рубинштейн С.Л.* Человек и мир // Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер, 2003. С. 282–426.
8. *Филонович П.Э.* О коммунистической морали: популярный очерк. М.: Политиздат, 1963. 255 с.
9. *Эфроимсон В.П.* Родословная альтруизма (этика с позиций эволюционной генетики человека) // Новый мир. 1971. № 10. С. 193–213.

Ustinov O.A. Ethical and anthropological views of Soviet philosophers of the period of the “thaw”: a historical and philosophical analysis.

Soviet philosophers of the “thaw” period were able to reconstruct in Marx’s anthropology the idea of the relationship between the meaning of life and ethics, which they concretized in asserting the need for a person to social self-realization through the disclosure of talents and abilities for the good of society. However, their desire to deduce the objective nature of morality from the collective principle of the organization of society did not allow them to fully understand the phenomenon of ethics. The concept of spirituality, developed by individual researchers, as the essential quintessence of the human, has not become widespread in legal content.

Key words: Marxism, philosophical anthropology, ethics, new man, builder of socialism, new society.

С.Л. ФРАНК О ФЕНОМЕНЕ ЭТИЧЕСКОГО НИГИЛИЗМА

О.И. Уткевич

Статья посвящена анализу работы С.Л. Франка «Этика нигилизма», написанной накануне революционных событий 1905 года и раскрывающей кризис нравственного мировоззрения русской интеллигенции в последующий за данными событиями период. С.Л. Франк утверждает, что русская интеллигенция тогда предала свои изначально высокие этические идеалы.

Ключевые слова: интеллигенция, нигилизм, нравственность, мораль, революция.

Семен Людвигович Франк (1887–1950) – один из выдающихся русских философов конца XIX – начала XX ст. В его творчестве нашли свое отражение многие проблемы, в том числе и этические. К примеру, специальная работа, выдержанная именно в русле моральной философии, – это «Этика нигилизма» (к характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)».

Данная статья была написана русским мыслителем в 1909 году для журнала «Вехи». Начинает он с тезиса о том, что два важнейших факта должны быть в центре внимания тех, кто желает обсуждать современное положение дел в России и искать способы ее возрождения. «Это, – считает С.Л. Франк. – крушение многообещавшего общественного движения, руководимого общественным сознанием, и последовавшим за этим событием быстрый развал наиболее крепких нравственных традиций и понятий в среде русской интеллигенции. Оба свидетельствуют, в сущности, об одном, оба обнажают скрытую дотоле картину бессилия, непроизводительности и несостоятельности традиционного морального и культурно-философского мировоззрения русской интеллигенции» [1, с. 79].

Необходимо отметить, что точка зрения об устоявшихся крепких нравственных традициях в среде русской интеллигенции, утвердившаяся в дореволюционный период (речь идет о революции 1905 года), была характерна не для всех русских мыслителей. Так, например, Ф.М. Достоевский в своем знаменитом романе «Бесы», пророчески описывая будущую революционную трагедию в России, анализируя ее предпосылки, полагал, что в развертывании этой тра-

гедии виноваты не только (и даже не столько) деятели-революционеры. Главными виновниками, по его мнению, явились именно русские интеллигенты, которых он, собственно, образно и называет «бесами», поскольку, по мнению писателя, интеллигенция морально развратила народ, подготовив социально-политическую и мировоззренческую почву для прихода к власти революционеров. Впоследствии, впрочем, как известно, ее предстатели и сами немало пострадали от новой власти, многие были подвергнуты страшным репрессиям.

Возвращаясь к проблеме утраты крепких традиционных нравственных оснований в среде русской интеллигенции, С. Франк дает исчерпывающий и глубокий анализ характерных черт общего мировоззрения данного слоя русского общества. С его точки зрения, сущность они представлены не в политической сфере, и даже не в философско-моральной. В первую очередь, по мнению С. Л. Франка, необходимо ответить «на более общий и важный вопрос о ценности интеллигентской веры» [1, с 80] и о радикальном пересмотре всего духовно-бытия русской интеллигенции.

Важно подчеркнуть, что во время написания своей статьи русский философ под центральным, основным элементом всей духовной жизни человека понимал именно его нравственное мировоззрение. Одновременно осознавая, что данную составляющую нельзя рассматривать абсолютно изолированно от других сторон духовной жизни, например, от философско-религиозных верований, с совокупностью психических импульсов, с общим мироощущением. Таким образом, оказывается достаточно трудным распутать целостный клубок духовной жизни. Тогда С. Франк предлагает для дальнейшего анализа в качестве наиглавнейшего рассматривать такой элемент нравственности русской интеллигенции как морализм.

Русский философ утверждает, что данная составляющая мировоззрения имела чисто утилитарный характер. «Наша интеллигенция, – отмечал он, – искала в мыслителях и их системах, не истины научной, а пользы для жизни, оправдания или освящения какой-либо общественно моральной тенденции» [1, с. 82]. Таким образом, нравственное было метафизически абсолютизировано и поднято неизмеримо выше научных, эстетических и других ценностей, детерминирующих человеческую жизнь. Однако подобное «сотворение кумира» не способствует адекватности восприятия происходящего. Именно поэтому мировоззрение морализма в его чисто утилитарном и абсолютизированном виде привело в конце концов русскую интеллигенцию к противоположным взглядам, к полному

оправданию любых, пусть даже безнравственных действий, способствующих революционному преобразованию России, то есть к тому моральному краху, на который указывал С.Л. Франк в самом начале своей статьи.

Интересно отметить, что с точки зрения философа русская интеллигенция глубоко религиозна. Однако ее религиозность носит достаточно своеобразный характер. Религия всегда основана на признании высших, над-человеческих абсолютных ценностей. Интеллигент же отрицает подобного рода категории, считая такое видение непрогрессивным. Религиозность же у него находит свое практическое выражение в фанатизме, в сверхпреданности своей народнической идее, в стремлении к самопожертвованию для практической ее реализации, а также к уничтожению всего (и всех), что мешает воплощению этой идеи в жизнь [1, с. 83]. Следовательно, данная вера основана на пренебрежении не только к своей собственной жизни, но также и к жизни других людей.

Главным символом веры, по мнению Франка, у русских интеллигентов является «благо народа». Служение этому благу есть высшая, а по существу единственная нравственная обязанность каждого образованного человека [1, с. 86]. Причем народное благо понимается в сугубо утилитарном материалистическом смысле. В таком служении находит свое практическое выражение смысл жизни, на нем зиждется также и своеобразная религиозная вера, основанная на твердом убеждении, что народное благо может быть осуществлено в абсолютной форме. «Эта вера, – подчеркивает русский мыслитель, – психологически действительно аналогична религиозной вере и в сознании атеистической интеллигенции заменяет подлинную религию» [1, с. 92–93].

Именно благодаря такой псевдорелигиозной вере изначально субъективно нравственное и бескорыстное мировоззрение превратилось в этический нигилизм, было заменено родством с «убийцами и грабителями» (именно такими словами Франк характеризует революционеров).

Заканчивает он свою статью надеждой на то, что русская интеллигенция сумеет преодолеть нравственный кризис. Это может произойти путем перехода от противокультурного нигилистического морализма «к творческому, созидающему культуру религиозному гуманизму» [1, с. 110].

В заключение необходимо отметить, что понятие «революционно настроенная интеллигенция» актуально во все времена. Если обратиться контексту современности, становится очевидным, что в нрав-

ственном отношении она в значительной степени отличается от той, которую описал С.Л. Франк. Во-первых, ее фанатизм не соединен с самопожертвованием, а, во-вторых, борьба за народное благо понимается ею, в первую очередь, не как борьба за улучшение материальной жизни народа, а как борьба за права человека, то есть категорию по своей отвлеченности во многом схожую с абсолютизированным морализмом русской интеллигенции начала XX в.

Литература

1. Франк С.Л. Этика нигилизма // Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 79–112.

Utkevich O.I. S.L. Frank about the phenomenon of ethical nihilism

The work is devoted to the analysis of the work of S.L. Frank “Ethics of Nihilism”, written on the eve of the revolutionary events of 1905 and revealing the crisis of the moral outlook of the Russian intelligentsia in the period following these events. S.L. Frank argues that the Russian intelligentsia then betrayed their initially high ethical ideals.

Key words: intelligentsia, faith, nihilism, morality, revolution.

УДК 17.035.1

ФИЛОСОФИЯ ОБЪЕКТИВИЗМА ОБ ЭТИКЕ И ДОБРОДЕТЕЛЯХ

В.В. Шляпников

Проанализированы основные положения философии объективизма, сформулированные русско-американской писательницей и философом Айн Рэнд, раскрыто ее этическое содержание.

Ключевые слова: объективизм, объективистская этика, добродетель, ценность.

Айн Рэнд (Ayn Rand) – русско-американская писательница и философ. Она наиболее известна своими двумя романами, которые оказали влияние на образ мыслей многих людей во всем мире – «Источник» (The Fountainhead) [3] и «Атлант расправил плечи» (Atlas Shrugged) [1]. Известна она и как автор философской концепции объективизма, в основе которой лежат принципы разумного эгоизма и свободы воли, а также главенство рациональности.

В 1964 году был опубликован сборник эссе под названием «Добродетель эгоизма» (The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism) [2], в котором обосновывается философия объективизма. В этой книге А. Рэнд пытается доказать, что обрести счастье и свободно развиваться люди могут только в рамках системы, которая на первое место ставит разум и права личности, а поэтому соответствующей человеческой природе и нравственной можно признать только такую систему, где человек не оказывается поработанным государством, диктатором или другими людьми.

Основными принципами объективизма являются этический эгоизм (действие является морально правильным, если оно способствует личным интересам субъекта) и индивидуализм (политическая система справедлива, если она должным образом уважает права и интересы индивида). Наиболее известным и наиболее спорным аспектом объективизма является его описание моральных добродетелей, в частности его нетрадиционное утверждение, что эгоизм – это добродетель, а альтруизм – порок.

А. Рэнд считает, что все люди, осознают они это или нет, руководствуются в своих мыслях и действиях философскими принципами и предположениями. Таким образом, философия имеет большое практическое значение, и владение правильной философией необходимо для успешной и счастливой жизни. Одним из разделов философии, который в наибольшей степени и непосредственно влияет на повседневную жизнь, является этика.

В этике А. Рэнд придерживается теории добродетели, основанной на телеологической концепции живых организмов, включая человека. Ценность, согласно А. Рэнд, «это то, на обретение и/или сохранение чего направлена деятельность человека» [2, с. 29]. Все организмы действуют так, чтобы сохранить свою жизнь, и жизнь – единственное, ради чего организмы действуют, чтобы сохранить ее ради себя, а не ради чего-то еще. Таким образом, жизнь является высшей ценностью для всех организмов не только потому, что все другие ценности служат средством ее сохранения, но и потому, что она устанавливает стандарт оценки для всех других целей: то, что сохраняет жизнь, хорошо, а то, что угрожает жизни или разрушает ее, есть зло.

А. Рэнд определяет добродетель человека как «действия, посредством которых он обретает и/или сохраняет ценность» [2, с. 29]. Поскольку «для человека основным средством выживания является разум» [2, с. 23], постольку рациональность (добродетель, соответствующая ценности разума) является высшей человеческой добродетелью.

Соответственно, высшей ценностью для каждого человека является не его жизнь как таковая, а его жизнь как «разумного существа», которая, таким образом, является его основным критерием оценки.

В чем состоит жизнь разумного существа для А. Рэнд, является предметом научных дискуссий, но, похоже, это означает приверженность трем главным ценностям объективистской этики – разуму, предназначению и самооценке. Этим трем ценностям соответствуют три основные добродетели объективистской этики [2, с. 29–31]:

1) рациональность (осознание того факта, что единственным источником знаний, мерилем ценностей и руководством к действию является разум);

2) продуктивность (признание того факта, что в процессе продуктивного труда человек приспособливает к своим нуждам окружающую среду и поддерживает свое существование);

3) гордость (признание того, что как для поддержания жизни человеку необходимо создавать материальные ценности, точно так же ему необходимо создавать ценности, которые придают жизни смысл).

Следствием такой жизни является счастье – «состояние сознания, возникающее в результате обретения ценностей» [2, с. 34].

«Рациональный эгоизм» – это стремление к жизни в качестве разумного существа или (что эквивалентно) стремление к собственному счастью. В таком понимании эгоизм – это фундаментальная добродетель. Таким образом, объективистская этика является формой этического эгоизма. И наоборот, альтруизм, который А. Рэнд характеризует как этическую теорию, которая считает, что единственным оправданием существования человека является служение другим людям, а высшим нравственным долгом – самопожертвование [2, с. 41], является как раз отрицанием добродетельной деятельности и, следовательно, фундаментальным пороком.

Человеческая жизнь не требует человеческих жертв. Люди могут жить, не отказываясь от своего ума, своих ценностей, своей жизни. Люди могут жить, не убивая, не нападая, не обманывая друг друга. Человеческие жертвы не могут способствовать человеческой жизни или счастью, это может привести только к страданиям и смерти. Если люди хотят жить и быть счастливыми, они не должны приносить в жертву себя или других. Скорее, они должны придерживаться жизненно важных ценностей и уважать право других поступать так же. Это основной принцип рационального эгоизма и моральная основа правильной социальной системы.

Литература

1. *Рэнд А.* Атлант расправил плечи. М.: Альпина Паблишерз, 2016. 1131 с.
2. *Рэнд А.* Добродетель эгоизма. М.: Альпина Паблишерз, 2011. 186 с.
3. *Рэнд А.* Источник. М.: Альпина Паблишерз, 2014. 799 с.

Shlyapnikov V.V. The philosophy of objectivism about ethics and virtues.

The main provisions of the philosophy of objectivism, formulated by the Russian-American writer and philosopher Ayn Rand, are analyzed, its ethical content is revealed.

Keywords: objectivism, objectivist ethics, virtue, value.

Раздел 2

ЭТИКА КАК ПОИСК ПУТЕЙ ГАРМОНИЗАЦИИ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В ОБЩЕСТВЕ

УДК 1(091)

ИСТОРИЗМ, ПОСТМОДЕРНИЗМ И ПРОСТРАНСТВО КУЛЬТУРЫ¹

О.А. Власова

В докладе анализируется изменение конфигурации историзма в культуре постмодерна. Рассматриваются отличительные особенности постмодернистского историзма, обсуждаются дискуссии, касающиеся историцистских оснований исследований культуры. Рассматриваемая проблематика анализируется на материале актуальных исследований 1990–2020 гг.

Ключевые слова: историзм, анти-историзм, постмодернизм, культура, нарративный подход, культурно-исторический подход.

Постмодерн с его предельным анти-историзмом подорвал гуманитарные исследования, связанные с историческим и культурным полем: дискретность истории, отрицание преемственности, выход из-под «власти» телеологизма расшатали онтологический фундамент. Устойчивость оснований помогает сохранить только обращение к культурному полю, в котором, как ни в каком другом, сохраняется традиционность проблематики. Работа с «культурной традицией» позволяет говорить даже об историзме, одновременно сохраняя традиционность его трактовки и расширяя область историцистской интерпретации.

Историцистская растерянность по-разному выражается в разных дисциплинах, крайние полюса здесь, по всей видимости, – история и философия. Пока история сетует, что постмодерн лишил ее основа-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта № 21-18-00174 «Историзм как парадигма гуманитарных наук».

ний собственной практики и защищается, философия ищет новую критическую онтологию в анти-историцистской неустойчивости. Филология и психология только начинают осознавать выгоды «новой» парадигмы и перенимать позитивные уроки, отказываясь от негативных анти-онтологических установок.

Важной темой в культурной плоскости становится разработка историзма в контексте диалога культур. Так, Дипеш Чакрабарти акцентирует силу европейского историзма, который превращает все незападные истории в отрезки всемирной истории [5, р. 39]. Реабилитация истории неевропейских культур идет рука об руку с дискуссиями о природе истории как таковой, и здесь важной становится разграничение актуальной истории и истории как дискурса, первый при этом связывается со случайностью изменений, второй – с устоявшимися схемами [6, р. 29].

Кроме того, экспансия историцистской проблематики идет не только по географическим областям, но и по проблемным областям, затрагивая другие дисциплинарные пространства. Так, демократизация религии и либерализация протестантизма приводят к постановке вопроса об историзме в рамках истории христианства. Эта тема, разумеется, не нова, и еще на рубеже XIX–XX вв., а также в 1930-е гг. она становится важной для протестантской теологии. Контекстуализация историзма в духе немецкой исторической школы позволяет теологам и историкам переосмыслить роль религии в понимании истории, статус историзма для развития общества и развития человека, сохранения его уникальности. Сегодня этой связи истории и теологии посвящаются вполне традиционные исследовательские монографии. Например, Шейла Давани прослеживает развитие историзма и показывает, как теология, разделяя общенаучные установки, дополняет свои метафизические и догматические основания историцистскими [7]. Эти работы дополняются современными исследованиями, которые приводят новую, актуальную духу времени, аргументацию обращения к этому классическому феномену. Голландский историк и теолог Джон Кауфман, обосновывая свою позицию тем, что история, которая не учитывает разные голоса (угнетенных, женщин, детей, ЛГБТ-сообществ и расовых меньшинств), является плохой историей, и тем, что включение этих голосов в историю требует историизации представления о христианстве, поднимает вопрос об историчности его нормативного ядра и настаивает на разработке историцистски обоснованного богословия [8].

В пространстве психологии и философии проблематика историзма обсуждается в рамках культурно-исторического и нарративного под-

ходов. Не случайно, что существуют исследования, сводящие их воедино, как, например, недавняя монография Джилл Брэдбери «Нарративная психология и Выготский в диалоге» [4].

Культурно-историческая психология как преимущественно отечественная традиция настолько многообразна, а разрабатываемые работы настолько многочисленны, что кратко обзреть даже недавние (с 2000 г.) из них практически невозможно. Здесь существуют свои классики, монографии, институции и издания. Исторические основания здесь поддерживают генетический подход к психике и ее формированию, который позволяет представить ее динамику, зоны ближайшего развития, особенности недоразвития и разработать пути восполнения дисбаланса в этом процессе. Сама традиция как рефлексивная начинает в полной мере развиваться в пост-советское время, поэтому неудивительно, что расцветает в последние годы: мы видим основание специализированного журнала «Культурно-историческая психология», защиты диссертаций, выход коллективных монографий в ведущих международных издательствах [1; 9].

Нарративный подход оформляется на фоне попыток философии реабилитировать онтологию после критики анти-историзма. В культуре постмодерна анти-историзм, в конечном счете, подрывает себя: выбивает собственные исторические основания. Стремясь построить новую онтологию, Марк Бевир обсуждает основные формы анти-истористского подхода и настаивает, что радикальный историзм предполагает историческую эпистемологию, в которой объективные утверждения есть объективные для нас в нашей исторической ситуации, и мы выбираем лучшее из них [3]. Выражая кантовскую позицию, Бевир настаивает на том, что мы говорим только о данных в определенных рамках вещей. При этом все варианты радикальной эпистемологии не только не разрушают, но предполагают некие основания критики и, более того, развивают критику в кантовском смысле – как исследование условий возможности неких объектов. Бевир убежден, что представляемое исследование возможностей, к примеру, в генеалогии, позволяет нам рассматривать последние анти-истористские исследования не просто и не столько как релятивистские, но, прежде всего, как критические.

В рамках нарративного подхода делается попытка перехода к новой интерпретативной системе. Обращение к нарративу, как подчеркивает Ф. Анкерсмит, предполагает переход от языка к опыту, деконтекстуализацию истории, отход от построения концептуальных мостов и акцент на непосредственности, которую сам он обозначает как «ис-

торический опыт». Такой ход позволяет нам не вернуться к историзму или отказаться от него, – «историзм, хотим мы того или нет, есть наша судьба и всегда останется таковой» [2], – он способствует его принятию и непротиворечивому осмыслению.

В целом, мы видим, что историзм и историцистские установки проблематизируются в контексте конкретных исследований, обсуждаться в рамках диалога культур и религий. Опираясь на целый диапазон трактовок историзма, исследователи поднимают проблемы историцистски укорененного мировоззрения. В рамках философии истории весь спектр вопросов других гуманитарных наук формулируется в методологических и онтологических формулировках. Отсылая к основаниям историцистского мышления, философия и философия истории очерчивают такую систему интерпретации, которая позволила бы не подрывать саму себя, но смогла обеспечить целостный взгляд на современный мир и культурные феномены.

Литература

1. *Зинченко В., Пружинин Б., Щедрина Т.* Истоки культурно-исторической психологии: философско-гуманитарный контекст. М.: РОССПЭН, 2010. 415 с.
2. *Ankersmit F.R.* Historicism: An Attempt at Synthesis // *History and Theory*. 1995. № 3. P. 143–161.
3. *Bevir M.* What Is Radical Historicism? // *Philosophy of the Social Sciences*. 2015. № 2. P. 258–265.
4. *Bradbury J.* Narrative Psychology and Vygotsky in Dialogue. London; New York: Routledge, 2019. 216 p.
5. *Chakrabarty D.* Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2000. 336 p.
6. *Davaney S.G.* Historicism: The Once and Future Challenge for Theology. Minneapolis: Fortress Press, 2006. 197 p.
7. *Jenkins K.* Rethinking History. London, New York: Routledge, 1991. 128p.
8. *Kaufman J.* Historical Relativism and The Essence of Christianity // *Studia Theologica*. 2016. № 1. P. 4–21.
9. *Yasnitsky A., Veer R., van der, Ferrari M.* (eds.) The Cambridge Handbook of Cultural-Historical Psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 540 p.

Vlasova O.A. Historicism, postmodernism, and the field of culture.

The paper analyses the change in the configuration of historicism in the culture of postmodernism. The author considers the distinctive features of postmodern his-

toricism, discusses debates regarding the historicist foundations of cultural studies. The problems are analyzed on the basis of the material of actual works.

Key words: historicism, anti-historicism, postmodernism, culture, narrative approach, cultural-historical approach.

УДК 821.161.1, 81'32

СОВРЕМЕННЫЕ ЖИТИЯ НОВОМУЧЕНИКОВ И ИСПОВЕДНИКОВ В КОНТЕКСТЕ ПРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ МОЛОДЁЖИ

Е.В. Суровцева

В статье высказывается мысль о том, что светская и церковная литература являются равноправными потоками единой русской словесности, ставится вопрос о необходимости преподавания в школе и в вузе современных житий новомучеников и исповедников, показывается, что жития этого чина оказывают мощное воспитательное воздействие на молодёжь, так как судьбы людей, описанных в этих текстах, демонстрируют верности своим убеждениям.

Ключевые слова: святость, житие, житие новомучеников и исповедников, современная русская литература, богословие.

В современной русской литературе важную роль играет жанр жития. С конца 1990-х годов этот жанр переживает своё «второе рождение» после эпохи Древней Руси. Основная часть создаваемых ныне агиографических текстов – жития новомучеников и исповедников, репрессированных за свою веру в годы советской власти. На настоящий момент канонизировано около 1800 святых в этом чине [7]. Естественно, существует целый ряд сборников житий новомучеников – для примера назовём три серии, выпущенные под руководством виднейшего современного агиографа Дамаскина Орловского [1; 2], и сборники святых Московской Епархии [3], Петербургской Епархии [4] и Екатеринбургской Митрополии [9]. Укажем также на тот факт, что мемориальный центр при Храме Новомучеников и исповедников Российских в Бутово собирает информацию обо всех репрессированных – вне зависимости от их национальной и религиозной принадлежности [11].

Мы убеждены, что этот пласт материала необходимо внедрить в преподавание и в школе, и в вузе – хотя бы на уровне дисциплины

по выбору. После разделения нашей словесности на светскую и духовную литература церковная в восприятии широкого читателя ушла на второй план, что является ошибкой. Светская и церковная литература являются двумя равноправными потоками единой русской словесности.

Преподавание житий новомучеников и исповедников, несомненно, окажет мощное воспитательное воздействие – вне зависимости религиозных воззрений человека. Судьбы людей, описанных в этих текстах, демонстрируют пример стойкости в вере даже под пытками и под угрозой гибели. Нечеловеческие условия, в которых жили и умирали мученики, показаны не просто повествованием, а при помощи включения в текст жития более или менее обширных цитат из следственных дел, писем заключённых и других документов. Так, оба варианта жития священноисповедника Романа Медведя (день памяти – 8 сентября по новому стилю) – краткое и полное – более чем на 60 процентов состоят из цитат (эти данные получены с помощью Автоматизированной системы работы с текстами и словарями «Диктум», разработанной в Лаборатории общей и компьютерной лексикологии и лексикографии филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова), причём 37 из 75 цитат – это письма отца Романа из лагеря.

Следует особо подчеркнуть, что мучениками стали так называемые «простые люди», то есть люди, жившие самой обычной жизнью – крестьяне, сельские священники и многие другие. Так, читая житие мученика Петра Царапкина (день памяти – 9 декабря по новому стилю) мы узнаём о его работе ретушёром, пении на клиросе в Москве – в том числе в Даниловском монастыре, высылке из Москвы, служении псаломщиком в Московской области (в том числе в селе Туголес, в храме великомученицы Параскевы) (подробнее см. в [10]). Иными словами – «обычная», ничем не примечательная жизнь, которой жили множество наших соотечественников. Но именно такие «незаметные» люди оказались способными на подвиг.

Таким образом, если перефразировать известный «слоган» советского времени, святыми не рождаются – святыми становятся. Эти люди, будущие святые, так же, как и мы, совершали ошибки – и жития не скрывают этого. Например, мученик Михаил Новосёлов (день памяти – 7 февраля по новому стилю) долгое время был поклонником и последователем идей Л.Н. Толстого и даже пытался создать толстовскую общину, однако крах этой общины послужил одной из важных причин его охлаждения к толстовству, полемики учением великого

писателя и – позже – возвращения в лоно канонического православия, за которое он и пострадал при советской власти.

Необходимо также обратить внимание на то, что зачастую будущие святые свидетельствовали о своей вере не только в застенках НКВД, но и в своей повседневной жизни, которая в то время была весьма недружелюбна к проявлениям религиозности. Так, из жития мученицы Татьяны Гримблит (день памяти – 23 сентября по новому стилю) мы узнаём, как пристально наблюдали её коллеги по работе в подмосковной больнице за всеми её словами о вере, за действиями Татьяны (как она крестила больных, надевала на них нательный крестик и пр.) – все эти подробности сохранились в протоколах допросов, в следственном деле Гримблит.

При анализе материала мы сталкиваемся с необходимостью тщательного жанрового анализа современных житий. Так, современные исследователи – такие, как Е.К. Макаренко [5; 6], А.Э. Санько [8] – говорят о необходимости таких модификаций житийного жанра, как детское житие, интернет-житие, художественное житие. Каждая модификация имеет свои языковые особенности, в них по-разному отобран материал – однако вариативность в обороте фактов касается только второстепенных деталей.

Работа по анализу современных русских житий новомучеников и исповедников будет нами продолжена. Нами планируется написание программы спецкурса для студентов русского отделения филологического факультета на данную тему.

Литература

1. *Дамаскин Орловский, игумен*. Жития новомучеников и исповедников Российских XX века, составленные игуменом Дамаскиным (Орловским). В 6 томах. Тверь: Булат, 2015–2016.
2. *Дамаскин Орловский, игумен*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. В 7 книгах. Тверь: Булат, 1992–2002.
3. Жития новомучеников и исповедников Российских XX века Московской Епархии. В 8 томах. Тверь: Булат, 2002 – 2005.
4. *Нестор (Кумыш), иеромонах*. Новомученики Санкт-Петербургской Епархии. СПб.: Сатись, Держава, 2003. 250 с.
5. *Макаренко Е.К.* Агиография XX века. Проблема жанра и методов его исследования // Святоотеческие традиции в русской литературе / Отв. ред. В.В. Соломонова, С.А. Демченков. Омск: Вариант-Омск, 2010. С. 155–164.
6. *Макаренко Е.К.* Агиография XX века. Проблема жанра и методов его исследования // Сибирский филологический журнал. 2011. № 1. С. 95–102.

7. Региональный Общественный Фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви» – <http://www.fond.ru/> (дата последнего обращения 25 октября 2021 года).

8. *Санько А.Э.* Жития святых: особенности редакционно-издательской подготовки // Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России. Шестнадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» / Сост. О.В.Терехова. Челябинск: ЧГИК, 2018. С. 231–235.

9. Созвездие предивное: жития новомучеников и исповедников Екатеринбургской митрополии. В 2 ч. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2018–2019.

10. *Суровцева Е.В.* Жития мученика Петра (Царапкина) в контексте современных житий новомучеников и исповедников // Молодой учёный. 2021. № 31 (373). Июль. С. 72–74.

11. Храм Новомучеников и исповедников Российских в Бутово – <https://martyr.ru/> (дата последнего обращения 25 октября 2021 года).

Surovtseva E.V. Modern holy lives of new martyrs and confessors in the context of the moral education of young people.

The article suggests that secular and ecclesiastical literature are equal streams of a single Russian literature, raises the question of the need to teach modern lives of New martyrs and confessors at school and university, shows that the lives of this rank have a powerful educational impact on young people, because the fates of the people described in these texts demonstrate loyalty to their beliefs.

Key words: holiness, holy life, holy life of New Martyrs and confessors, modern Russian literature, theology.

УДК 37.061 + 37.017

О СИСТЕМЕ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ

М.М. Акулич, И.В. Ильина

В настоящее время во многом утрачены традиционные принципы и методы духовно-нравственного воспитания, а новые недостаточно разработаны. Отсутствие системы духовно-нравственного воспитания дезорганизует субъектов воспитательного процесса. В статье выявлено общее, особенное и единичное в духовно-нравственном воспитании, а также обоснована необходимость создания системы духовно-нравственного воспитания, разработки ее на концептуальном уровне

Ключевые слова: духовно-нравственное воспитание, общее, особенное и единичное (специфическое) в духовно-нравственном воспитании.

Духовность и нравственность – это своеобразное ментальное ядро культуры и характера народа. Сила духа народов, населяющих Россию, помогала ей выстоять и победить в тяжелые времена. В период перестройки социальной системы и возрождения капитализма в нашей стране духовность и нравственность оказались мало востребованы и постепенно уступили приоритетные позиции рыночным ценностям выгоды, успеха, комфорта. В исследовании М.К. Горшкова респонденты отмечают снижение традиционно присущих россиянам качеств – доброжелательности, душевности, искренности, бескорыстия. Ослабление таких качеств отметили 59% – 61% опрошенных. Одновременно с этим, по мнению подавляющего числа опрошенных, произошло усиление проявлений агрессивности, рост цинизма [13, с. 355]. Это вело к возрастанию преступности, коррупции, алкоголизма, наркомании и других форм девиации и делинквентности. Как отмечается в исследовании Брюно В.В., вовлеченность подростков в наркотизацию достаточно высока (от 15 до 20% по стране в зависимости от региона). Почти каждый четвертый родитель отметил, что видел своего ребёнка в сильном алкогольном опьянении. Более того, среди видевших своего ребёнка пьяным, 76% отметили, что наблюдали своего ребёнка в таком состоянии неоднократно [4, с. 1918]. Подобная ситуация наблюдается и с другими видами отклонений.

Российские ученые имеют задачу научной разработки системы духовно-нравственного воспитания личности, то есть целостной теоретической концепции и модели практической реализации. И это сложная задача, решение которой не подвластно одному человеку, требует усилий ученых, работающих в области гуманитарных и социальных наук, способных учесть как исторический опыт, так и реалии современного общества.

К изучению роли духовно-нравственного воспитания обращались в разные исторические периоды многие педагоги и мыслители, начиная с зарубежных Я.А. Коменского, И.Г. Песталоцци и продолжая отечественными К.Д. Ушинским, С.А. Рачинским, В.В. Зеньковским, Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, И.А. Ильиным, А.Н. Герценом, Л.Ф. Каптеревым, Н.И. Пироговым, В.С. Соловьёвым, Л.Н. Толстым и другие.

Исследовать духовно-нравственное воспитание можно в соответствии цивилизационным и формационным, социокультурным и этно-религиозным, историческим и логическим, институциональным и системным подходами.

В разные эпохи и в разных культурах и сообществах применялись соответствующие системы воспитания подрастающего поколения,

да и взрослых людей, нарушающих нормы общежития. Социальные процессы, происходившие в истории нашей страны, оказывали существенное, детерминантное влияние на формирование системы воспитания человека соответствующей эпохи.

Американский мыслитель Р. Роллхейзер, высказываясь о роли духовно-нравственного воспитания, отмечал, что личность, в конечном итоге, чувствует и осознает себя частью определенного объединения людей «комьюнити» [18]. Эти объединения могут быть макро и микроуровня и важна включенность и гармоничное взаимодействие этих уровней.

Используя методологию Гегеля, в развитии и функционировании духовно-нравственного воспитания в любом конкретном обществе, в том числе и в России, можно выделить общее, особенное и единичное (специфическое), Общее в духовно-нравственном воспитании обусловлено тем, что человечество как единая система, вынуждено придерживаться некоторых единых ценностей (общечеловеческих), позволяющих сосуществовать и договариваться, развиваться и сотрудничать. Эти ценности присутствуют во всех мировых религиях и можно сказать, что в этом есть объединяющая сила. В соответствии с пониманием базовых общечеловеческих ценностей и строится система духовно-нравственного воспитания. Например, поощрение за добро и наказание за зло, понимаемые в глобальном масштабе. В религии – выполнение заповедей, в светском понимании – то, что способствует сохранению жизни на планете или, напротив, угрожает ей. В осмыслении общечеловеческих ценностей важно учитывать смысловое их происхождение и закрепление. Для понимания происхождения общечеловеческих ценностей важна мысль В.В. Зеньковского о «происхождении культуры из религиозного корня» [18, с. 81].

Особенное в духовно-нравственном воспитании связано с менталитетом и характером народа, его социокультурной идентичностью и базовыми ценностями, традициями, сохраняющимися на протяжении веков, независимо от формационных особенностей. В соответствии с этим цивилизационным и социокультурным общим для данного народа, сохраняются и определенные принципы, и методы воспитания. Заметим, что в этом случае базовыми становятся те ценности, которые не оторваны от общечеловеческих, а раскрывают и конкретизируют их содержание в соответствии с ментальностью, культурой и религией данного общества. И здесь уже много различного понимания, интерпретаций ценностей, формирования собственных обычаев и традиций и т.д. Система духовно-нравственного воспитания отражает богат-

ство полиэтнического и многоконфессионального общества, впитывая в себя в себя все лучшее, позволяющее народам жить мирно и безопасно. Принципы и методы духовно-нравственного воспитания, поэтому в разных странах, и даже в одной стране у разных народов могут значительно различаться. Так, поощрение и наказание за добрые и злые дела и поступки многообразны у разных народов. Например, в российских семьях наказанием для ребенка является невозможность пойти на улицу. Для японских детей, все наоборот, наказание – отлучение от дома.

О менталитете и характере русского народа писали Н. Бердяев, Н.О. Лосский, И.А. Ильин, В.В. Розанов. Труды их остаются актуальными до настоящего времени и помогают осмыслить связь духовно-нравственного воспитания с менталитетом.

Единое или специфическое в духовно-нравственном воспитании обусловлено уже характером, особенностями отдельными социальными групп и личностей. Как известно, большое воспитательное значение имеют не только социальные институты, имеющие данную функцию, такие как семья и образование, но и социальное окружение. И здесь уже крайне важно кто и как воспитывает, то есть насколько духовно и нравственно развит субъект воспитания и влияния, адекватно ли морали его представление о добре и зле.

Не смотря на множественные кризисные явления современной семьи, она все же остается основным институтом воспитания. По исследованию Гурко Т.А., Островского К.Г., среди значимых в процессе семейного воспитания находятся ценности, содействующие нравственному воспитанию, такие как трудолюбие, терпимость, уважение к людям, решительность, послушание, неэгоистичность [6].

Знаменательно, что религию как институт связывают, прежде всего, с духовно-нравственным воспитанием людей и православные, и мусульмане, причем у мусульман данный показатель наиболее высокий (45% и 41% соответственно) [13, с.267].

В условиях информационного общества, бурного развития информационных технологий и социальных сетей, роль средств коммуникации колоссально возрастает и начинает занимать значимое место в формировании всей системы духовно-нравственных ценностей, как общих, так особенных, единичных. Причем, влияние информационных технологий часто принимает негативный характер. В научном исследовании Гореликова М.И. отмечается, что посредством Интернет-ресурса осуществляется пропаганда идей, связанных с культурой потребления, проявлением насилия, вседозволенности, нивелирующих

духовно-нравственные ценности [5]. Регулирование и контроль интернет-пространства в настоящее время далеки от совершенства, поэтому крайне важно исследовать возможности духовно-нравственного воспитания с использованием новых технологий. Противоречие между общим, особенным и единичным в реализуемой системе духовно нравственного воспитания ведет к внутренним личностным, а также межличностным, групповым и международным конфликтам, то есть конфликтам на всех уровнях социального структурирования человечества.

В настоящее время проблема духовно-нравственного воспитания личности осмысленна и поставлена на государственном уровне: принята «Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года». Вместе с тем следует отметить, что принятие и реализация данной программы не означает, что теоретически и практически проблема исследована. В духовно-нравственном воспитании личности важно реализовывать систему, органично включающую в себя общее, особенное и единичное в рассмотренном выше контексте. Это позволит продолжить работу в исследуемом направлении, развить и усовершенствовать существующую программу. В этих целях требуется разработка новой комплексной программы и, соответственно, труда ученых философов, социологов, педагогов, правоведов, культурологов.

В заключении отметим, что система духовно-нравственного воспитания должна соответствовать цели, направленной на формирование духовно богатой, нравственной устойчивой, интеллектуально и физически развитой целостной личности. Цель определяет средства, поэтому методы и формы духовно-нравственного воспитания при всем многообразии должны быть адекватны нравственной цели. Необходима широкая научная дискуссия по формированию системы духовно-нравственной личности.

Литература

1. *Акулич М.М.* Менталитет, мировоззрение и общественное сознание как основы социальной модернизации // Вестник Тюменского государственного университета. 2011. № 8. С. 178.
2. *Белкин А.И.* Духовное воспитание в российском вузе на примере изучения подвижничества преподобного Сергия Радонежского // Интеграция образования. 2015. Т. 19, № 3. С. 122–130.
3. *Бердяев Н.* Судьба России [Электронный ресурс] // Предание: [веб-сайт]. URL: <https://predanie.ru/book/69716-sudba-rossii/> (дата обращения: 18.08.2021).
4. *Брюно В.В.* Современная семья как фактор вовлеченности подростков в различные формы девиантной активности с. 1905–1921// Социология и об-

щество: традиции и инновации в социальном развитии регионов [Электронный ресурс]: Сборник докладов VI Всероссийского социологического конгресса (Тюмень, 14–16 октября 2020 г.) / Отв. ред. В.А. Мансуров; ред. Е.Ю. Иванова. – Москва: РОС; ФНИСЦ РАН, 2020 6003 с. 1 электрон. опт. диск 12 см. (CD-ROM).

5. *Гореликов М.И.* Духовно-нравственное воспитание младших подростков средствами учебного предмета (на примере «Информатики») [Электронный ресурс] // Электронная библиотека диссертаций: [веб-сайт]. URL: <https://www.dissercat.com/content/dukhovno-nravstvennoe-vozpitanie-mladshikh-podrostkov-sredstvami-uchebnogo-predmeta-na-prime> (дата обращения: 18.08.2021).

6. *Гурко Т.А., Островский К.Г.* Ориентиры в воспитании ребенка молодых матерей различных социальных групп: конформизм vs самореализация / Т.А. Гурко, К.Г. Островский // Россия: тенденции и перспективы развития. Ежегодник. Вып. 10. Часть III. Редкол.: Пивоваров Ю.С. (отв. ред.) и др. М.: ИНИОН РАН, 2015. С. 156–161.

7. *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Москва: Изд-во Свято-Владимир. братства, 1993. 223 с.

8. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М: Академический Проспект, Раритет, 2001. 880 с.

9. *Ильин И.А.* О русской идее [Электронный ресурс]. URL: https://imwerden.de/pdf/iljin_o_russkoj_idee.pdf (дата обращения: 18.08.2021).

10. *Лосский Н.О.* Характер русского народа [Электронный ресурс] // Предание: [веб-сайт]. URL: <https://predanie.ru/book/220243-harakter-russkogoparoda/> (дата обращения: 18.08.2021).

11. *Меньшиков В.М.* Из истории педагогики [Электронный ресурс] // Портал Слово: [веб-сайт]. URL: <http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/306/> (дата обращения: 01.08.2021).

12. *Розанов В.В.* Народная душа и сила национальности / Сост., предисл., указ. имен и прим. А.В. Белова / Отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 992 с.

13. Российское общество и вызовы времени. Книга вторая / М.К. Горшков [и др.]; отв. ред. Горшков М.К., Петухов В.В. Москва: Издательство «Весь Мир», 2015. 432 с.

14. Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года [Электронный ресурс]. URL: <http://static.government.ru/media/files/f5Z8H9tgUK5Y9qtJ0tEFnyHlBitwN4gB.pdf> (дата обращения: 01.08.2021).

15. *Educating from the heart: theoretical and practical approaches to transforming education.* Ed. by Aostre N. Johnson and Marilyn Webb Neagley. Published by R&L Education .Lanham, 2011. 197 p.

16. *Holistic learning and spirituality in education : breaking new ground.* Ed. by John P. Miller, S. Karsten, D. Denton, D. Orr, and I. Colalillo Kates. Published by SUNY Press. Albany NY, 2005.

17. *Schools With Spirit: Nurturing the Inner Lives of Children and Teachers.* Ed. By Linda Lantieri. Published by Beacon Press, 2002. 208 p.

18. *Rolheiser R.* Seeking spirituality – Guidelines for a christian spirituality for the twenty-first century. London: Hodder and Stoughton. 1998.

19. *Beck, Lynn G.* Meeting the challenge of the future: The place of a caring ethic in educational administration. *American Journal of Education*, 1992. August, 454–495.

Akulich M.M., Ilina I.V. About the system of spiritual and moral education.

At present, the traditional principles and methods of spiritual and moral education are largely lost, and the new ones are insufficiently developed. The absence of a system of spiritual and moral education disorganizes the subjects of the educational process. The article reveals the general, special and singular in spiritual and moral education, and also substantiates the need to create a system of spiritual and moral education, to develop it at the conceptual level.

Key words: spiritual and moral education, general, special and individual (specific) in spiritual and moral education.

УДК 17

ЭТИЧЕСКИЕ И МОРАЛЬНЫЕ РЕГУЛЯТИВЫ БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Т.О. Алексеев

Актуальность вопроса глобализации затрагивает всё мировое сообщество. На протяжении долгих лет «паук» глобализации охватывал своей паутиной всё большее количество стран и культур и вот сегодня мы стоим с ним лицом к лицу, и он далеко не на пороге, а уже глубоко внутри нашего дома. На каждом шагу иностранные ботинки брендовой одежды (Armani, Nike, Prada, Adidas, Levi's, и т.д), гиганты рынка технологий (Apple, Samsung, Xiaomi, Huawei и т.д), бесконечный новостной поток, повсеместная миграция. Как это может повлиять на общество целого государства и влияет ли вообще? Данный вопрос рассматривается в нашей работе.

Ключевые слова: глобализация, социум, этика, влияние, общество, культура, тенденция.

Актуальность данной темы обуславливает необходимость чёткого понимания предмета и исключения подмены понятий, поэтому для корректного представления процесса, о котором пойдёт речь, следует установить некоторые определения, которые станут фундаментом темы и определяют предмет, изучаемый в данной работе.

Так понятие этики берёт своё начало ещё в V в. до нашей эры и являет собой философскую дисциплину, предметами исследования которой являются нравственная и моральная составляющие. Структурные компоненты этики отвечают за направление морального развития социальных институтов и конечно же устанавливают незыблемые общепринятые нормы в обществе [1].

Главным фактором, влияющим на моральную составляющую в контексте данной работы, является глобализация, поэтому дадим определение этому процессу. Глобализация социальных процессов представляет собой тенденцию всемирной всесторонней интеграции и унификации, что означает приведение тех или иных сфер к единым мировым стандартам, а также, по средствам развития современных технологий, взаимный процесс обмена культурной деятельностью между участниками общественной жизни, который происходит на международном уровне [2, 3].

С каждым годом мир наблюдает увеличение границ глобализации в геометрической прогрессии, и конечно в таких условиях неизменность моральной составляющей отдельно взятых стран (в нашем случае Республики Беларусь) невозможна по многим причинам:

- возрастание объёмов транснациональных потоков капиталов, информации, услуг, человеческих ресурсов;
- повышение проницаемости межгосударственных границ;
- увеличение роли транс- и негосударственных регуляторов международных взаимодействий, в том числе экономики;
- распространение западных стандартов потребления, мировоззрения, быта;
- появление виртуального пространства коммуникации, персональная ответственность отдельно взятого человека за происходящее в мире [4].

Всем этим аспектам содействует «технологический бум». Будем честны, у каждого из нас есть мобильное устройство у подавляющего большинства даже сенсорное и почти каждый первый белорус имеет персональный компьютер, лишь 30% белорусов не имеют компьютера и не пользуются им. Более половины из них – пенсионеры [5]. О чём это свидетельствует? Вопрос риторический, поскольку ответ для многих очевиден. Технологические новшества просто не оставляют выбора своим пользователям «остаться за бортом» информационного массива. Волей-неволей все мы являемся участниками глобализации, каждый наш вход в сеть Интернет, каждый «лайк» или «репост» в социальной сети, каждая регистрация электронной почты Gmail, любая прочитанная но-

вость на том или ином веб-ресурсе делает нас участниками этого обширного процесса, который безусловно отражается на морально-этической составляющей белорусского социума и дальше мы рассмотрим то, каким именно образом. Но перед этим затронем важный аспект, который может свидетельствовать и констатировать уровень глобализации – экономическое направление того или иного государства. Так в Республике Беларусь одной из главных причин современной динамики социальной структуры, а соответственно и настроений в обществе является переходное состояние экономики от индустриально-аграрного до постиндустриального общества. Это говорит о том, что приоритетной и уже достаточно близкой целью нашего государства является формирование информационного общества, где удельный вес технологий будет значительно выше агро- и промышленного секторов.

Такой переход обеспечит многонациональное предпринимательство, международную миграцию рабочей силы, формирование инфраструктуры с зарубежными партнерами, повышение проницаемости межгосударственных границ и плотный международный контакт [6, 7].

Такой строй общества может ускорить процесс глобализации в разы и значительно повысить взаимопроницаемость культур, языков, а также мировых стандартов. Чем это может быть чревато? В первую очередь, по средствам влияние новых технологий, трендов, веяний запада и Европы, это может оказать влияние на то, что делает нас настоящими белорусами, на нашу этничность и менталитет в целом. Так, если в 1950 году распределение населения приходилось в таком соотношении, где 21% проживал на территории городов и 79% в сельской местности, то по данным 2020 года ситуация обратная и 77,5% (7,3 млн) населения страны являются жителями городов [8, 9]. Определенно здесь замешана урбанизация, но будем объективны, люди уезжают из деревень. В сёлах появился интернет, работает телевидение, нет никакой сложности в том, чтобы зайти на любой информационный ресурс и посмотреть на то, как живут другие люди. Конечно, контраст между энергичной жизнью города и размеренными буднями села колоссален, это манит молодёжь, которая уезжает из года в год, оставляя в деревнях своих стариков.

Тем временем городское население уже давно ориентируется на европейские стандарты, а всё та же амбициозная и талантливая молодёжь не ставит перед собой никаких границ. На протяжении последнего десятилетия белорусские молодые специалисты пользуется огромным спросом со стороны ближнего и дальнего зарубежья. Если подсчитать все выданные визы в страны Евросоюза для граждан Беларуси, начиная с августа 2020, то получится, что уехали более 100 ты-

сяч человек [10]. И это без учета тех, кто уехал в Украину или Россию. В 2008 году О.И. Ширина писала: «Белорус не ставит перед собой неосуществимую цель — осчастливить весь мир» [11]. Однако, стоит ли говорить о том, что положение дел серьёзно изменилось? Взгляды и идеалы сместились в сторону свободы мнений, толерантности и абсолютного свободолюбия, сегодня сложно сказать, что белорусы очень терпеливы и доверчивы. Развитие СМИ, миграция, расширение международных технологий коммуникации, а также незыблемость свобод и прав человека в мире, то есть всесторонняя глобализация, создаёт иные ориентиры и этические представления того, как должно быть.

Таким образом, тенденция изменения общества неизбежна и абсолютно нормальна в реалиях быстро глобализирующего мира, в том числе и в Республике Беларусь. Стоит заметить, что белорусский социум, в отличие от своих стран соседок, на данный момент вытаптывает хотя и тяжёлую, но скорее правильную и честную тропинку формирования идеалов и этических норм. Это придаёт уверенности в завтрашнем дне и осознание того, что Мы в правильном направлении.

Литература

1. Понятие этики [Электронный ресурс] // Общедоступная многоязычная универсальная интернет-энциклопедия. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Этика>. – Дата доступа: 20.10.2021.

2. *Райзберг Б.А.* Глобализация социальных процессов [Электронный ресурс] / Б.А. Райзберг // Современный социоэкономический словарь. – Режим доступа: <http://ronjatija.ru/node/5266>. – Дата доступа: 20.10.2021.

3. Предмет глобализации [Электронный ресурс] // Веб-сайт Организации Объединенных Наций. – Режим доступа: <https://www.un.org/ru/youthink/globalization.shtml>. – Дата доступа: 21.10.2021.

4. *Шкундин М.* Глобализация и современные международные отношения [Электронный ресурс] / М.Шкундин // Клуб мировой политической экономики. – Режим доступа: <http://www.wpec.ru/text/200712011914.htm>. – Дата доступа: 21.10.2021.

5. *Михейчиков Л.* Около 30% белорусов не имеют компьютеров [Электронный ресурс] / Л. Михейчиков // Старейший белорусский онлайн журнал о рекламе и маркетинге. – Режим доступа: <https://marketing.by/analitika/okolo-30-belorusov-ne-imeyut-kompyuterov/>. – Дата доступа: 21.10.2021.

6. Экономика Беларуси [Электронный ресурс] // общедоступная многоязычная универсальная интернет-энциклопедия. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Экономика_Белоруссии. – Дата доступа: 23.10.2021.

7. Экономика Беларуси [Электронный ресурс] // Официальный интернет-портал Президента Республики Беларусь. – Режим доступа: <https://president.gov.by/ru/belarus/economics>. – Дата доступа: 23.10.2021.

8. *Носевич В.* Конец традиционной деревни [Электронный ресурс] // Персональный сайт белорусского историка Вячеслава Носевича. – Режим доступа: <http://vln.by/node/237>. – Дата доступа: 23.10.2021.

9. Общество [Электронный ресурс] // Белорусское телеграфное агентство (БЕЛТА). – Режим доступа: <https://www.belta.by/society/view/pochti-73-mln-belorusov-zhivut-v-gorodah-380384-2020/>. – Дата доступа: 23.10.2021.

10. Сколько белорусов могли за год уехать из страны [Электронный ресурс] // Сайт белорусских исследований. – Режим доступа: <https://thinktanks.by/publication/2021/08/25/skolko-belorusov-mogli-za-god-uehat-iz-strany.html>. – Дата доступа: 23.10.2021.

11. *Ширина О.И.* Менталитет белорусского народа [Электронный ресурс] / О.И. Ширина // Белорусский государственный экономический университет. Библиотека. – Режим доступа: http://www.bseu.by:8080/bitstream/edoc/16792/2/Shirina_O_I_S_173_174_ocr.pdf. – Дата доступа: 23.10.2021.

Alekseev T.O. Ethical and moral regulations of Belarusian society in the epoch of globalization.

The relevance of the issue of globalization affects the entire world community. Over the years, the “spider” of globalization has covered an increasing number of countries and cultures with its web, and today we are face to face with him, and he is far from on the doorstep, but already deep inside our home. At every step, there are foreign brand clothing boutiques (Armani, Nike, Prada, Adidas, Levi’s, etc.), technology giants (Apple, Samsung, Xiaomi, Huawei, etc.), an endless stream of news, and widespread migration. How can this affect the society of an entire state, and does it affect it at all? This issue is considered in our work.

Key words: globalization, society, ethics, influence, society, culture, trend.

УДК 17

МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ВАЖНЕЕ ЭЛЕКТОРАЛЬНОЙ КОНЪЮНКТУРЫ: ОБ ОСОЗНАНИИ ПРОБЛЕМЫ ГЕНОЦИДА В ФРГ

*И.В. Артамонова, Т.М. Казарян,
Н.И. Резанова, А.А. Фоменков*

Настоящая статья посвящена проблемам влияния этики на решение сугубо политических вопросов. Конкретно в данном тексте означенная проблема характеризуется на материалах ФРГ. Речь идёт о причинах важности признания актов геноцида в прошлом для немецкого политического класса.

Ключевые слова: геноцид, Холокост, признание, ФРГ, политический класс, диаспоры.

В целом мы исходим из представления о том, что демократические режимы в современных реалиях вынуждены проводить взаимосвязанную внутреннюю и внешнюю политику. Именно так, в частности, обстоит дело в ФРГ. Как следствие, провозглашая с высоких трибун необходимость следования принципам не только права, но и морали (это делала даже бундесканцлерин А. Меркель, о чём речь пойдёт ниже), немецкие государственные и политические деятели голосуют за соответствующие решения, даже если последние не находят полного одобрения в обществе. Это касается не только проблемы миграции, но также отчасти и того, что принято именовать «политикой памяти» (два основных её компонента – «проработка прошлого» ((*Aufarbeitung der Vergangenheit*) или «преодоление прошлого» (*Bewältigung der Vergangenheit*)). «В течение последних полутора десятилетий термин «преодоление прошлого» употребляется в Германии всё реже. На смену ему пришла формула *Erinnerungskultur* – культура памяти» [3, с. 9]. «Политика памяти» включала в себя комплекс мер, в том числе образовательного и культурного характера и была направлена на осмысление немецким обществом преступлений нацистского режима с целью недопущения подобного в будущем. Признаем, что «осмысление национал-социалистического прошлого вызвало к жизни требование исторической корректности – видимо, аналогичной американской *political correctness*» [7, 152].

Нельзя не отметить, что проведение «политики памяти» протекало достаточно сложно. С одной стороны, после 1945 года существенная часть немцев помнили времена гитлеровской Германии и часто ассоциировали с последней немало положительного для себя лично. С другой же стороны, крайне важно было изменить сознание масс, особенно по отношению к преступлениям гитлеровского режима и прежде всего к Холокосту. Многие преступления нацистского режима в ФРГ скорее замалчивались, нежели публично осуждались с высоких трибун. В целом проведение «политики памяти» велось не так активно, как многим кажется это сейчас. По сути, проведение означенной политики стало более активным по мере удаления от событий 1933–1945 годов.

Можно упомянуть также, что первоначально сталкивалось с огромными трудностями функционирование мемориала в бывшем концлагере в Дахау. Выставка на его территории действовала сначала полулегально. Посетившие его во второй половине 1950-х годов бывшие узники были поражены, что властями так мало сделано для обнаружения фактов бесчеловечного отношения к людям на территории этого концлагеря [3, с. 53].

В настоящее время в немецком обществе ситуация, на наш взгляд, несколько иная. С одной стороны, «существует мнение, что потребность немцев в политкорректности языка появилась в период объединения Германии, когда зашла речь о необходимости «возвращения к нормальности». В целом, немцы осознали свою вину за Холокост и опасаются обвинений в геноциде или потворстве таковому [4, с. 11]. Следует признать, что в настоящее время «...не только в Германии, но и повсюду в мире так называемый «memoir boom» принес с собой значительное усиление эмоционального восприятия истории» [1, с. 123]. Едва ли не в первую очередь это касается памяти о геноциде, и прежде всего о Холокосте. Однако всё же в целом в вопросах морали общество ещё не готово к признанию ряда моральных положений в качестве руководства к действию – в отличие от существенной части представителей политического класса.

Нельзя не отметить то обстоятельство, что моральной стороне политики уделяется большое внимание как немецким политическим классом, так и политическими мыслителями – в том числе, разумеется, и современными. Положительно необходимо указать, что немецкие государственные деятели неоднократно подчёркивали необходимости осуществления политики – как внутренней, так и внешней – с учётом норм морали. Известна, например, позиция А. Меркель и по проблеме беженцев – кстати, расходящаяся с позицией существенной частью граждан ФРГ. Именно моральность позиции бундесканцлерин по проблеме сирийских беженцев оценил, например, бывший премьер-министр Восточного Тимора Х. Рамос-Орта [13].

Относительно Холокоста позиция бундесканцлерин общеизвестна – в день памяти жертв Холокоста она публично заявила, что «Это день предостережения о том, что такое не должно **больше никогда** повториться».

Отметим также, что большое внимание проблемам этики и морали в политической сфере – в том числе и по вопросам геноцида – уделяют немецкие левые силы. Имеются в виду прежде всего СДПГ [12] и Партия левых [5]. Впрочем, подчеркнём, что «приватизировать» моральность политики немецкие левые не сумели – партии либеральной направленности также активно используют моральные по своему происхождению аргументы в политической риторике и политических действиях [9, с. 226]. Впрочем, именно партии левого фланга политического спектра активнее других поднимали вопрос об ответственности за геноцид намибийских народов гереро и нама [6, с. 40].

Нельзя также не отметить в контексте настоящего исследования, что нередко в ФРГ имеют место популистские по своей природе высказывания, согласно которым проблема геноцида не может являться приоритетной для немецкой политики (хотя бы уже по электоральным причинам – это характерно, например, для Партии «Альтернатива для Германии»!). В таких реалиях следует признать, что именно моральность политики [8, с. 65], которая проповедуется большей частью политического класса ФРГ, и позволяет не только ставить вопросы о геноциде и ответственности за его осуществление, так и решать их в рамках современной немецкой политической системы.

Таким образом, можно утверждать, что обращение к проблеме геноцида в сегодняшних немецких реалиях во многом основывается на глубоко моральной по своей природе «политике памяти» и привитому основной массе граждан ФРГ требованию исторической корректности. Судя по всему, для немецких политиков моральность их деятельности (должно быть, кантианская по своему происхождению [2, с. 446], поскольку именно выдающийся представитель немецкой классической философии выступал за моральность политики [5, с. 2852]) не является пустым звуком. Связывать же интерес политического класса ФРГ к проблеме геноцида лоббистской деятельностью диаспор также не следует. Яркое подтверждение тому – армянская община ФРГ малочисленнее турецкой и не обладает большими ресурсами в стране, однако факт геноцида армян был официально признан Бундестагом в 2016 году.

И уж тем более нельзя утверждать о влиятельности в ФРГ общины выходцев из Намибии (имеются в виду прежде всего африканцев, а не этнических немцев, родившихся в этой части Африки), что, однако не помешало тому, что «В конце мая 2021 года Федеративная Республика Германия через своего министра иностранных дел Хайко Мааса официально признала этот акт против гереро геноцидом после длительных переговоров с правительством Намибии» [11]. Упомянем также, что МИД ФРГ употреблял термин «геноцид» (*der Völkermord*) применительно к уничтожению гереро и нама ещё начиная с 2015 года [10].

Литература

1. *Ассман А.* Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. Бориса Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
2. *Басин А.А.* Кант и завершение классической формы «юридического мировоззрения» в социальной философии // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2000. Т. 3. № 3. С. 443–456.

3. *Борозняк А.* Жестокая память: нацистский рейх в восприятии немцев второй половины XX и начала XXI века / Фонд Фридриха Эберта. М.: РОССПЭН, 2014. 350 с.

4. *Бусуркин А.В.* Проблема геноцида в современном обществе // Совершенствование правовой культуры как основа становления гражданского общества современности: сборник статей Международной научно-практической конференции. 2018. С. 10–14.

5. *Вольф М.* Мораль в политике: Гарве, Кант, Гегель // Право и политика. 2008. № 12. С. 2848–2860.

6. *Казарян Т.А.* Признание геноцида армян в ФРГ: Сила диаспоры или часть «левой» политики? // Казанский социально-гуманитарный вестник. 2017. № 3 (26). С. 39–42.

7. *Лукичева М.В.* Политкорректность по-немецки // Педагогическое образование в России. 2015. № 10. С. 151–156.

8. *Нестерчук О.А.* Мораль политики и политика морали в системе международных отношений // Безопасность Евразии. 2012. № 1. С. 65.

9. *Пахомова Е.А.* К вопросу о многообразии либерализма в современном мире // Вестник Волжской государственной академии водного транспорта. 2013. № 36. С. 225–227.

10. Deutschland erkennt Kolonialverbrechen als Völkermord an. [Электронный ресурс] – URL: <https://amp.welt.de/politik/deutschland/article231418041/Namibia-Deutschland-erkennt-Kolonialverbrechen-als-Voelkermord-an.html> (дата обращения: 03.07.2021).

11. *Kellerhoff S.F.* “Der Rassenkampf ist nur durch Vernichtung abzuschließen”. [Электронный ресурс] – URL: <https://amp.welt.de/geschichte/article231425209/Herero-Genozid-Rassenkampf-ist-nur-durch-Vernichtung-abzuschliessen.html> (дата обращения: 03.07.2021).

12. Parteitag der SPD in Hamburg 26. bis 28. Oktober 2007. Beschlüsse. [Электронный ресурс] – URL: https://www.spd.de/fileadmin/Dokumente/Beschluesse/Bundesparteitag/beschlussbuch_bundesparteitag_hamburg_2007.pdf (дата обращения: 03.07.2021).

13. *Steinert J.* Warum ich Angela Merkel für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen habe [Электронный ресурс] – URL: <https://www.pro-medienmagazin.de/politik/2019/08/22/warum-ich-angela-merkel-fuer-den-friedensnobelpreis-vorgeschlagen-habe/> (дата обращения: 15.07.2021).

Artamonova I.V., Kazaryan T.M., Rezanova N.I., Fomenkov A.A. The moral and ethical dimension is more important than the electoral conjuncture: on awareness of the problem of genocide in Germany.

This article is devoted to the problems of the influence of ethics on the solution of purely political issues. Specifically in this text, this problem is characterized by the materials of the Federal Republic of Germany. We are talking about the reasons for the importance of recognizing acts of genocide in the past for the German political class.

Key words: genocide, Holocaust, recognition, Germany, political class, diasporas.

**«ЕСЛИ ВЫ ПРИЧИНИЛИ ОТЧИЗНЕ
ОСНОВАТЕЛЬНО МНОГО ДОБРА»:
НУЖНА ЛИ ЭТИКА В КОММЕМОРАЦИИ?**

Е.А. Беседина, Т.В. Буркова

Авторы рассматривают с точки зрения норм прикладной этики такую широко распространенную сегодня коммеморативную практику, как именные мемориальные доски, и выделяют при этом три вопроса, важных для соблюдения или развития этических норм: Кому ставить памятный знак? Где его размещать? Как он должен выглядеть?

Ключевые слова: прикладная этика, мораль, коммеморация, мемориальные доски.

Проблемы коммеморации, т.е. процесса увековечения памяти выдающихся исторических фигур, событий мировой, общероссийской или локальной истории различных эпох и периодов, ныне стали предметом значительного интереса историков, философов, культурологов, социологов. Разностороннее изучение этой темы, а также происходящие время от времени в современной жизни «войны памяти» подводят нас к необходимости рассуждения об этической стороне дела коммеморации.

К практикам, играющим большую роль в сохранении и передаче исторической памяти, относятся мемориальные доски. Можно утверждать, что основные характеристики этих памятных знаков (массовость, экономичность, «демократичность») предоставляют актерам политики памяти (государственным структурам или общественным организациям и группам) широкие возможности для их использования при реализации своих целей. Как известно, каждое время рождает своих героев.

Рассматривая процесс коммеморации сквозь призму категорий «мораль», «справедливость», «совесть», «долг», «честь», можно, на наш взгляд, дополнить новыми оттенками смысл прикладной этики. Эта отрасль этического знания затрагивает проблему конкретизации общественной нравственности и в этом ключе решает вопрос о развитии содержания моральных повелений, запрещений и разрешений, о развитии («доразвитии») формы морали, её своеобразного «кода», типов нравственной ответственности [1].

Мемориальные доски выступают значимыми маркерами социокультурного пространства того или иного населенного пункта и, благодаря своей «демократичности», сравнительной дешевизне изготовления и «деликатному» вхождению в сложившуюся городскую среду, стали на сегодняшний день одной из самых популярных коммеморативных практик. Выполняя историко-мемориальную и коммуникативно-информационную функции, эти памятные знаки «играют роль своеобразного послания города и горожан прошлого к нынешним поколениям...» [2, с. 34]. В отличие от других форм коммеморации (например, от тиражирования памятников одним и тем же героям), они редко становятся чужими для социокультурного пространства города, наоборот – «привязывают» память о человеке или событии к данному месту. Нередко установка мемориальных досок, являющаяся проявлением своего рода консенсуса власти и общества, предваряет или заменяет реализацию других проектов по сохранению исторической памяти об исторической личности.

В ходе реализации выбранной для анализа практики коммеморации можно выделить три вопроса, важных с точки зрения соблюдения или развития этических норм: Кому ставить памятный знак? Где его размещать? Как он должен выглядеть?

Мемориальные доски и другие знаки памяти устанавливаются в честь героев общероссийского и регионального масштаба, историческая репутация которых, как правило, признана устоявшейся и определенной.

Изменения в политике памяти последних десятилетий в нашей стране, введение в официальный дискурс фигур, прежде отвергавшихся по идеологическим и политическим соображениям, нашло отражение и в практике коммеморации, в том числе в установке мемориальных досок. В качестве такого примера можно привести серию памятных знаков, посвященных деятелям Российской империи (П.А. Столыпин, Г.Е. Львов, С.Ю. Витте). Появились мемориальные доски, посвященные героям Белого движения – А.И. Дутову в Оренбурге, М.Г. Дроздовскому в Ростове-на-Дону, В.О. Каппелю в Ульяновске, А.В. Колчаку в Петербурге. Правда, последняя «продержалась» недолго, так же, как и установленная в 2016 г. в северной столице мемориальная доска финскому государственному деятелю К.Г. Маннергейму. Открытие этих памятных знаков сразу же стало предметом острых дискуссий различных общественных групп, потом – объектом нападения вандалов, а в конечном счете и решения властей о демонтаже.

Особенно остро жителями Петербурга было воспринято известие об открытии на фасаде одного из домов по Захарьевской улице мемориальной доски, посвященной К.Г. Маннергейму, на месте бывших казарм Кавалергардского Ее Императорского Величества Марии Федоровны полка, где Маннергейм служил с 1891 по 1897 г. после окончания Николаевского военного училища. Российское военно-историческое общество, иницилируя этот коммеморативный шаг в отношении национального героя Финляндии, пыталось воплотить в жизнь идеи толерантности и способствовать возрождению памяти о Первой мировой войне (как известно, будущий президент Финляндии успешно сражался в 1914–1915 гг. на стороне России и был удостоен нескольких российских военных наград). Однако в сознании петербуржцев-ленинградцев все его заслуги перед Россией будут навсегда «перекрыты» одним аргументом: участие финской армии с главным командующим Маннергеймом в блокаде Ленинграда, прямые контакты маршала с Гитлером.

С точки зрения норм прикладной этики в деле увековечения памяти немаловажной составляющей является понимание того, каким образом мемориальные знаки как архитектурно-скульптурные произведения, становящиеся частью городской среды, должны сочетаться с другими объектами. Широкое использование различных рекламных конструкций, наличие различных заведений увеселительного толка в непосредственной близости от мемориального объекта приводят к тому, что памятный знак выглядит лишним «на этом празднике жизни», может выглядеть как акт неуважения к памяти героев мемориальной доски. Подтверждением служит ситуация, сложившаяся, например, в Петрозаводске. В 2014 году, в год 240-летия со дня открытия Онежского тракторного завода, в исторической арке, месте, с которого начинался завод, были размещены памятные доски сразу трех эпох из жизни предприятия, в том числе с именами погибших в годы Великой Отечественной войны онежцев. Однако позже в той же арке разместили кофейню с открытым подиумом и столиками. Такое соседство вызвало справедливое возмущение горожан [3].

Наблюдающийся в последние десятилетия в России коммеморативный бум неизбежно актуализировал еще некоторые аспекты бытования мемориальных досок в социокультурном пространстве города. Во-первых, тиражируемый ныне формат именных мемориальных досок в технике гравировки по камню, обусловленный, вероятно, экономическими причинами, заставляет заявить о том, что в коммеморативной практике должны различаться памятные знаки городской

среды и художественно-текстовые композиции, характерные для надгробных памятников. Во-вторых, сегодняшние образцы мемориальных досок зачастую «грешат» излишней «компьютерностью», когда на поверхность знака коммеморации переносится текст из компьютерного файла, как бы промежуточного варианта: с неправильными смысловыми переносами слов или блоков слов, без дополнительной обработки и поиска подходящих по стилистике содержания доски шрифтов. В-третьих, текстовое содержание мемориальных досок должно корректно отражать биографию героя. Например, из формулировки текста мемориальной доски Ю.Б. Левитану, установленной в Екатеринбурге, можно узнать, что он «...В годы Великой Отечественной войны здесь работал и передавал сводки Совинформбюро». Однако знаменитый диктор провел в Свердловске не все годы войны, как можно представить, а только период с августа 1941 г. по март 1943 г. Наконец, использование неоправданных сокращений в тексте памятного знака затрудняет, с позиций этики, восприятие такого сообщения. Следует согласиться, что все чаще появляющееся в текстах досок школярское сокращение «ВОВ» вместо «Великая Отечественная война» не просто «режет глаз», а вообще «отбивает» желание читать текст памятного знака дальше.

Таким образом, мемориальная культура обязательно должна сочетаться с этическими нормами, принятыми в обществе. Это требование касается по крайней мере трех позиций, связанных с установкой рассмотренных памятных знаков: вопроса о моральной приемлемости увековечения памяти исторического деятеля не только властью, но и подавляющей частью общества; вопроса об окружающей знак коммеморации культурно-социальной среде; вопроса о выверенности, корректности с точки зрения этики текста мемориальной доски.

Литература

1. *Бахитановский В.И., Согомонов Ю.В.* Прикладная этика // Новая философская энциклопедия / Электронная библиотека ИФ РАН // ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА (iphlib.ru) (дата обращения: 30.09.2021).
2. *Богуславский Г.А.* Город должен говорить // Ленинградская панорама. 1982. № 11. С. 34–35.
3. *Миммиева О.* «Это кощунство!». Размещение кафе вокруг мемориальных досок памяти погибших на войне онежцев возмутило петрозаводчан. 22 ноября 2018 г. // Karelia news. Сайт города Петрозаводска. <https://www.karelia.news/news/2223626/eto-kosunstvo-razmesenie-kafe-vokrug-memorialnyh-dosok-pamati-pogibshih-na-vojne-onezcev-vozmutilo-petrozavodcan> (дата обращения: 30.09.2021)

Besedina E.A., Burkova T.V. “If you caused the homeland basically a lot of good”: Do you need ethics in commemoration.

The authors consider from the point of view of the norms of applied ethics such a widespread today commemorative practice as personalized memorial plaques, and at the same time highlight three issues that are important for the observance or development of ethical standards: Whom should be placed a memorial plaque to? Where to place a memorial plaque? How should it look?

Key words: applied ethics, morality, commemoration, memorial plaques.

УДК 37.015

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В СИСТЕМЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ПОДРАСТАЮЩИХ ПОКОЛЕНИЙ¹

И.В. Вагнер, Ю.М. Гришаева

Экологическая культура рассмотрена в двух ракурсах: в качестве аксиологической основы воспитания в широком контексте его осмысления как социокультурного феномена и компонента духовно- нравственной культуры личности, формирование которой осуществляется педагогическими средствами и выражается в готовности к реализации экокультурных ценностей в практике взаимодействия с окружающим миром.

Ключевые слова: экологическая культура, духовно-нравственное воспитание, экокультурные ценности, нравственное отношение к природе

Воспитание в широком социокультурном контексте представляет собой процесс трансляции культуры от поколения к поколению, в рамках которого происходит интериоризация культурных ценностей детьми и молодежью, то есть процесс социального наследования культуры. При этом важно не исключать и субъектную роль подрастающих поколений в процессе культуротворчества – новые поколения являются не пассивными объектами, которых взрослые приобщают к своей культуре, но активными субъектами процесса культуротворчества, при

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-013-00322 А «Поликультурное проектирование экологического развития личности в цифровом образовании».

участии которых в этом масштабном процессе культура получает новые направления, тенденции развития, артефакты, ценности, формы и способы их воплощения в практике. Очевидно, что в условиях нарастания экологического кризиса, осознания человечеством необходимости кардинального изменения взаимоотношений с природой, экокультурные ценности становятся ведущим вектором в формировании новой культуры, а именно, культуры экологической.

Экологическая культура личности и общества рассматривается сегодня как цель и результат экологизации всех сфер жизни общества, как цель и результат воспитания подрастающих поколений, их социализации, образования [1]. Экологическая культура рассматривается как новое качество культуры, как культура нового свойства, отражающая новый уровень взаимодействия Человека и Природы. Представления об аксиологических, культурологических истоках современных экологических проблем актуализируют фактор культуры как в экологии в целом, так и в экологии человека, в духовно-нравственном воспитании подрастающих поколений [2].

На этапе развития техногенной цивилизации общество пришло к пониманию мифологичности идей о всесиили научно-технического прогресса в связи с наличием природных, экологических ограничений. В динамике развития современной науки, подходов современного международного сообщества к решению экологических проблем на протяжении последних десятилетий отчетливо просматривается тенденция переосмысления аксиологических, культурологических основ взаимодействия с природой, осознание культурологических корней экологического кризиса, переоценка ценностей в системе «Человек – Природа», принципиальная смена картины мира. Доминировавшая на протяжении нескольких веков интенсивной индустриализации философия природопользования, потребительское отношение человека к природе периода научно-технической революции, позиции антропоцентризма, согласно которым человек рассматривался как венец природы, ее господин, хозяин, высшая ценность мироздания, а природа – как источник существования человека, постепенно уступают место гуманистическим позициям гармоничного взаимодействия с природой. Система духовно-нравственного воспитания на основе экокультурных ценностей позволит внести в современную культуру философию гармонии, ценность человеческих способностей ладить с природой, а не потреблять, превосходя над ней. Духовность взаимоотношений с природой – это то, что выхолащивалось интенсивностью научно-технического прогресса и утрату чего сегодня болезненно переживает человечество. Осмысление природы как ценности духовной

культуры, нравственное отношение к ней – это путь к гармонизации взаимоотношений Человека и Природы.

Формирование у подрастающих поколений экологической культуры личности – это непереносимое условие перехода к культуре нового качества – к культуре экологической, путь выхода из воронки, в которую затягивает себя современная цивилизация, пытаясь обеспечить экологическую безопасность от порожденной ее деятельностью экологической опасности в рамках старой техногенной парадигмы природопользования. Парадоксально замкнутый круг можно разомкнуть только одним ключом – новым культурным кодом, новым ценностным, нравственным измерением взаимоотношений человека и природы, новым качеством культуры общества и личности, базирующейся на экокультурных ценностях, включая самоценность природы, ценность жизни во всех ее проявлениях, рассмотрение природы как ценности духовной культуры, этнокультуры, эстетической ценности, отношение к живому на планете как к самоценному явлению, к природе как равновеликой ценности и т.д.).

Одним из механизмов, которые обеспечат воспитание у подрастающих поколений экологической культуры, является, по нашему убеждению, *гуманитаризация экологического образования, в рамках которой мы предполагаем расширение содержания экологического образования за счет включения «гуманитарного модуля», разработку и реализацию программ по «гуманитарной экологии», включая экологическую этику [3], экологическую культурологию [4], другие самостоятельные образовательные модули, а также реализацию потенциала гуманитарных дисциплин в развитии у обучающихся экологической культуры.* Необходимо развитие гуманитарного знания о взаимодействии человека с природой в разные исторические периоды, в разных культурах / цивилизациях, на основе определенных норм и правил, ценностных установок, представлений о природе как эстетической ценности и т.д. Формирование гуманитарной экологии в виде самостоятельной образовательной области – гуманитарного компонента экологического образования (как обозначено в разработанной нами стратегии гуманитаризации экологического образования [5]), должно базироваться на реализации потенциала всего комплекса гуманитарных дисциплин в формировании у обучающихся представлений об аксиологических, культурологических основаниях взаимоотношений человека и природы, природы и общества, культуры и природы. Отношение к природе как к ценности культуры в целом и, особенно, духовной культуры, источнику музыкального, художественного, литературного творчества; представлений о воплощении

явлений и объектов природы в произведениях искусства, народного творчества будет способствовать формированию у обучающихся трепетного отношения к природе как к прекрасному, уникальному, неповторимому явлению нашего мира, что будет самым надежным внутриличностным фактором предотвращения деструктивных действий.

Применение гуманитарно-экологических знаний в практике означает реализацию экокультурных ценностей, воплощение ценностного, нравственного отношения к природе, окружающему миру. Формирование экокультурного опыта имеет базовое значение в системе духовно-нравственного воспитания подрастающих поколений для становления у них личностной позиции, базирующейся на экокультурных ценностях, нравственном императиве взаимоотношений с природой, окружающим миром.

Литература

1. *Анисимов О.С., Глазачев С.Н.* Экологическая культура: сущность и пути формирования в рамках профессионального образования // Вестник Международной академии наук. Русская секция: Электронное периодическое издание. 2012. №2. С. 14–26.

2. *Гришаева Ю.М.* Онтологический подход к проектированию философско-культурологического статуса экологического образования // Социально-экологическое образование учащейся молодежи: проблемы и перспективы. Ульяновск. 2020. С. 44–51.

3. *Вагнер И.В.* Экологическая этика как гуманитарный компонент экологического образования // Вестник Международной академии наук (Русская секция). 2009. № 5. С. 127–129.

4. *Глазачев С.Н., Игнатов С.Б., Игнатова В.А., Марченко А.А.* Экологическая культурология. М.: РИО МГУ им. М.А.Шолохова, 2008. 322 с.

5. *Вагнер И.В.* Гуманитарная стратегия развития экологического образования в грядущее десятилетие детства // Год экологии в России: педагогика и психология в интересах устойчивого развития. Сборник статей научно-практической конференции. М., 2017. С. 110–112.

Wagner I.V., Grishaeva Y.M. Environmental culture in the system of spiritual and moral education growing generations.

Environmental culture is considered from two perspectives: as an axiological basis of education in the broad context of its understanding as a socio-cultural phenomenon and a component of the spiritual and moral culture of the individual, the formation of which is carried out by pedagogical means and is expressed in the readiness to implement eco-cultural values in the practice of interaction with the outside world.

Key words: environmental culture, spiritual and moral education, eco-cultural values, moral attitude to nature.

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ПРЕДПОЧТЕНИЙ МОЛОДЕЖИ РОССИИ

*М.Н. Вовченко, Ю.М. Гришаева,
И.П. Косинова, И.В. Спири*

Представлены результаты выполненного авторами нетнографического исследования духовно-нравственных предпочтений студентов вузов и молодых специалистов. Установлены количественные оценки распределения ответов на вопросы: о наиболее авторитетных для молодежи лицах; характере информации, получаемой из сети Интернет; литературных предпочтениях, направлениях развития личности и смысле жизни.

Ключевые слова: молодежь, социологическое исследование, духовно-нравственные предпочтения.

Изучение источников показало, что духовно-нравственными ориентирами российской молодежи является комплекс факторов, к важнейшим из которых относятся: ориентация на материальные ценности [4]; критическая оценка ценностей старших поколений [1], возрастание самостоятельности [5], желание саморазвития, забота о мире и будущем [3], осознание необходимости устойчивого развития цивилизации [11, 12], позитивное отношение к здоровому образу жизни и отсутствию конфликта поколений [5; 7; 8; 10], нарастание индифферентного отношения к политике [2].

Представители старших поколений сетуют на то, что более 40% студентов считают основным в своей работе оплату труда [6]. Но это обосновано, поскольку в рыночном обществе труд является товаром (заметим, что наиболее ценным товаром), а значит должен приносить своему носителю наибольшую прибыль. Значимым фактором является также интерес молодежи к религиозным учениям и проблемам отношения Человека с Богом при ослаблении интереса к Православию [9].

С целью изучения жизненных предпочтений молодежи авторами выполнено нетнографическое исследование, респондентами которого были 197 студентов и молодых специалистов в возрасте 18–30 лет, преимущественно из вузов Воронежа, Москвы и Белгорода. Установ-

лено, что наиболее авторитетными для молодых людей являются¹: мать – 151; отец – 118; преподаватели по основному образованию – 63; другие родственники – 62; супруг, супруга – 38²; друзья – 31; деятели искусства – 30; духовные наставники – 26; преподаватели по дополнительному образованию – 17; блогеры – 15; политики – 14; деятели церкви – 11; вообще никто – 5.

По данным [4], более 30 % граждан России являются интернет-зависимыми. Распределение мнений респондентов о наиболее часто получаемой ими информации из сети Интернет представлено на рис. 1.

Ответы респондентов показали, что наиболее популярными являются произведения современных зарубежных авторов (около 40%). Наиболее популярен роман-эпопея Дж. Толкина «Властелин колец». Из книжных героев на первом месте оказался Гарри Поттер. Среди самых востребованных отечественных писателей респонденты указали на Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского и М.А. Булгакова. Также молодежь интересуется духовными произведениями, одобренными церковью.

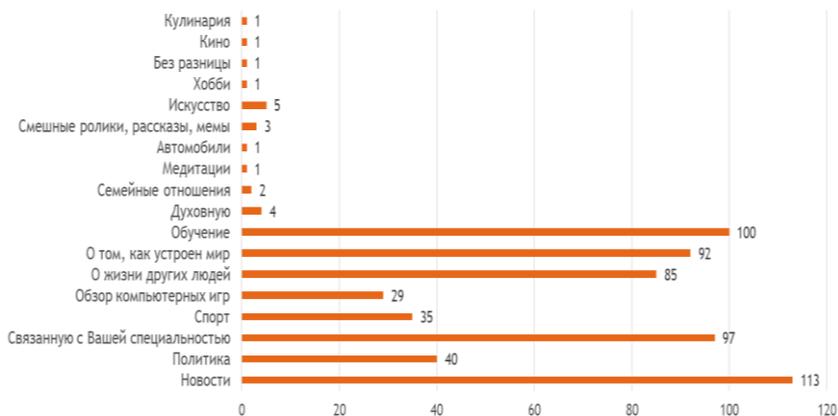


Рис. 2. Частота ответов на вопрос о том, какую информацию респондентам интереснее всего получать из сети Интернет

¹ Приведены численные значения полученных ответов (ед.). Респонденты могли давать несколько оценок различным значимым для них людям.

² Ввиду молодости респондентов только небольшая их часть имеет супруга.

Значимыми направлениями развития личности указаны: приобретение полезных знаний – 20%; развитие профессиональных компетенций, приобретение новых навыков и работа над своими чертами характера – по 19% каждое; поддержание надлежащей физической формы – 12%; изучение иностранных языков 11%. Указание респондентов на их духовное развитие в ответах отсутствовало. Это является тревожным обстоятельством.

Распределение оценок респондентов удовлетворенности жизнью выглядит следующим образом: полностью довольны 115 чел.; частично довольны 76 чел.; недовольны 6 чел.

Наиболее обобщающей характеристикой духовно-нравственного состояния общества является понимание смысла жизни. В проведенном обследовании от респондентов были получены ответы на этот философский вопрос, распределение которых представлено на рис. 2.

Молодые люди России придерживаются консервативных ценностей – уважение к семье, старшим, стремление помочь окружающим людям. В то же время нарастает стремление к комфорту, богатству, поиску счастья в земной жизни.

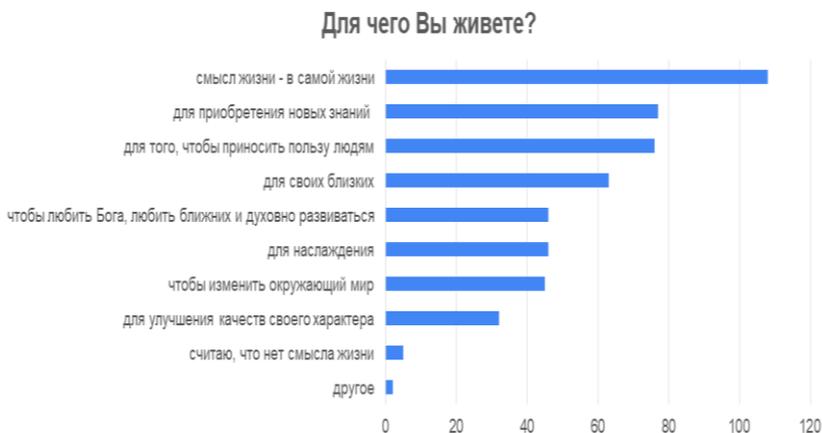


Рис. 2. Частота различных вариантов ответов респондентов на вопрос о смысле жизни (каждый мог дать несколько ответов)

В целях ориентации молодежи в смысле жизни, следует развивать такие общественно и лично значимые качества как честность, исполнение своего долга, уважение к старшим, любовь к Отечеству. Средством для этого служит пример родителей и других близких людей, педагогов.

Литература

1. *Антропов Д.И.* Молодежь в современном российском обществе. Система ценностей современного общества. 2012. № 24. С. 147–151.
2. *Вишневецкий Ю. П.* Верить в молодежь, изучать молодежь, доверять ее мнению. Дискуссия. 2013. № 1(31).
3. *Гришаева Ю.М., Вагнер И.В., Ткачева З.Н., Луговской А.М., Мороз П.Н.* Образование для устойчивого развития сегодня: проблемное поле для преодоления трудностей педагогической адаптации (на примере высшей школы). Юг России: экология, развитие. 2018. № 3. С. 159–166.
4. *Зенкина М.В.* Социальные сети и молодежь. Психология и педагогика: методика и проблемы практического применения: сб. материалов LVII Межд. науч.-практ. конф. Новосибирск. Центр развития научного сотрудничества, 2017. С. 29–38.
5. Исследование Сбербанка: 30 фактов о современной молодежи // Adindex.ru: сетевое издание. URL: <https://adindex.ru/news/researches/2017/03/10/158487.phtml> (дата обращения: 09.06.2021).
6. *Маслова Е.В.* Динамика нравственных установок студенческой молодежи. Международный научный вестник (Вестник Объединения православных учёных). 2021. №1 (29). С. 13–16.
7. Молодёжь 2.0. Общительность, спортивность и материализм — главные отличительные черты современной молодежи? // WCIOM: Сетевое издание. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/molodyozh-20> (дата обращения: 07.06.2021).
8. Поколение Selfie: пять мифов о современной молодежи // WCIOM : сетевое издание. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/pokolenie-selfie-pyat-mifov-o-sovremennoj-molodezhi> (дата обращения: 10.06.2021).
9. *Попова Р.М.* Религия и молодежь // Культура. Духовность. Общество. 2014. №11. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/religiya-i-molodezh> (дата обращения: 14.06.2021).
10. Современные тренды молодежи // Forkmind : интернет-портал. URL: <https://forkmind.ru/sovremennye-trendy-molodezhi> (дата обращения: 10.06.2021)
11. *Grishaeva Yu., Gagarin A., Spirin I., Tkacheva Z., Evstafieva N., Napolov O.* Ecological culture of students in the trends of the concept of sustainable development. E3S Web Conf. 2021 Actual Problems of Ecology and Environmental Management (APEEM 2021), 03 June 2021, Eds. Ledashcheva et al. 265 07003. 7 p. (2021). <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202126507003>
12. *Grishaeva Yu.M., Glazachev S.N., Gagarin A.V., Spirin I.V., Wagner I.V.* Digitalization of ecological education: trends and direction of development. IOP Conference Series: Material Science and Engineering. DTMIS 2019. 940 (2020) 012151 DOI: 10.1088/1757-899X/940/1/01/012151

Vovchenko M.N., Grishaeva Y.M., Kosinova I.I., Spirin I.V. The sociological study of the spiritual and moral preferences of the youth of Russia.

The results of the netnography study of the spiritual and moral preferences of university students and young specialists performed by the authors are presented. Quantitative estimates of the distribution of answers to questions have been established: about the most authoritative persons for young people; the nature of the information received from the Internet; literary preferences, directions of personal development and meaning of life.

Key words: youth, sociological study, spiritual and moral preferences.

УДК 94

ИДЕАЛ «ДОБРОГО ПРАВЛЕНИЯ» В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ ИТАЛЬЯНСКИХ ГОРОДСКИХ ХРОНИСТОВ XIV ВЕКА

М.И. Дмитриева

В докладе изучается идеал «доброе правление» в политической этике авторов городских хроник Флоренции и Сиены XIV века. На основании исследования текстов нескольких хроник, автор приходит к выводу о его значимости в системе социально-политических представлений итальянских горожан XIV века.

Ключевые слова: Городские хроники, Флоренция, Сиена, политическая этика, доброе правление.

Идеал «доброе правление», основанного на внутреннем мире, порядке и справедливости и нацеленного на достижение «общего блага», лежит в основе представлений об идеальном обществе, выступая одним из важных компонентов этико-политических концепций выдающихся мыслителей, гуманистов и писателей XIV века: Ремиджио Джиролами, Марсилия Падуанского, Бартоло Сассофerrато, Данте, Петрарки, Боккаччо [4, 5]. Политическая этика этих авторов базируется на концепции Фомы Аквинского, в соответствии с которой главной целью власти является сохранение в обществе мира и справедливости, поддержание добродетельного образа жизни подданных и содействие общему благу [1, с. 234]. Был ли идеал «доброе правление» актуален и для «простых» горожан XIV века? Как они его понимали и что вкладывали в это понятие?

Целью данного исследования является определение степени важности идеи «доброе правление» в социально-политических представ-

лениях и политической этике авторов городских хроник эпохи Треченто. Рассмотрим тексты нескольких хроник, написанных авторами двух крупных городов – республик Тосканы: Флоренции и Сиены.

Флорентийские городские хронисты Дино Компаньи [6] и Джованни Виллани [2] описывают современное им положение во Флоренции в начале – первой половине XIV века и характеризуют ее в категориях «доброе» и «дурное», говоря о справедливости и ее отсутствии, согласии и раздорах, мире и вражде, хотя и не используют в своих текстах концептов «доброе правление» и «дурное правление». Так, в хронике Дино Компаньи в основе «доброе правления» – мир и согласие, а к «дурному» состоянию во время гвельфо-гибеллинского конфликта город приводят «...гордыня, коварство и жажда новых должностей», а также попрание законов [6, с.46]. В возникших затем раздорах между «белыми» и «черными» гвельфами, автор хроники винит «...недостаток правосудия, жажду власти и ненависть», возникшую между представителями гвельфов: «новой» и богатой семьей Черки («белых» гвельфов – *М.Д.*) и древней и знатной семьей Донати («черных» гвельфов – *М.Д.*) [6, с. 87–88]. С точки зрения Дино Компаньи – представителя «белых», именно политика «черных», поддерживаемых римским папой Бонифацием VIII, привела к разрастанию конфликта [6, с. 92] и «дурному» состоянию города. Хронист апеллирует к ценностям христианской морали, он и не может поступать иначе, будучи пополаном и гвельфом [7, с. 30]. Идеал «доброе правления» присутствуют в хронике его младшего современника, флорентийского пополана Джованни Виллани, для которого его воплощением становится родная Флоренция. Виллани описывает ее как счастливый и процветающий город с многочисленными жителями: «...благородными рыцарями» и «свободным народом», власть которого распространяется почти на всю Тоскану [2, с. 233], известный богатыми купцами и искусными ремесленниками [2, с. 377–379]. «Дурным» город становится, когда гордыня и зависть, порожденные врагом рода человеческого, приводят к раздорам и разделению в партии гвельфов. Вместе с тем, Виллани указывает и на роль в разрастании конфликта соперничающих семей нобилитета [2, с. 233–234]. «Дурным» в его интерпретации является тираническое правление герцога Афинского – «предателя и гонителя народа Флоренции» [2, с. 403–417].

Авторы сиенских хроник: аноним, Донато Нери и его сын Нери, Паоло ди Томмазо Монтаури и автор Большой хроники – пополаны и гвельфы, принадлежат к разным прослойкам народа, а их хроники,

датируемые серединой XIV – началом XV вв., описывают события всего XIV века [8]. Анализ их текстов показал, что общественным идеалом хронистов является «доброе правление» («buono stato»), основанное на Божественных добродетелях и связанное с такими понятиями, как «мир», «согласие» и «справедливость». Ему противоположно «дурное правление» («male stato»), основанное на вражде, раздорах, жестокости, предательстве, обмане и ярости – пороках, порожденных дьяволом [5, с.104–109]. Хронисты Сиены используют концепты «доброе» и «дурное», описывая городские правительства XIV века: Девяти (1287–1355), Двенадцати Синьоров (1355–1368), Реформаторов (1368–1385) и народные коалиции конца XIV века [3]. Подобные оценки даются правителям итальянских городов-государств и других стран. Следует подчеркнуть, что в интерпретации хронистов «добрый» может быть как республика, так и синьория (монархия), в соответствии с отношением ее властей к «общему благу».

Итак, отличительной особенностью сиенских авторов является постоянное использование ими концептов «доброе правление» и «дурное правление». С нашей точки зрения, их общественный идеал сформировался под влиянием аллегорических образов «Доброго и дурного правлений и их плодов» – знаменитых фресок А. Лоренцетти, украсивших стены зала Девяти в сиенском Палаццо Публико в конце 30-х гг. XIV века, которые сиенские хронисты использовали как, своего рода, «наглядное пособие». Таким образом, идеал «доброе правление» – важная составляющая политической этики пополанских хронистов Флоренции и Сиены и, судя по их сочинениям, наполнен тем же содержанием, что и у выдающихся мыслителей XIV века.

Литература

1. *Аквинский Фома*. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. Л., 1990. С. 217–244.
2. *Виллани Дж.* Новая хроника, или История Флоренции / Отв.ред. В.И. Рутенбург. Пер. с итал., прим. М. А. Юсима. М.: Наука, 1997.
3. *Дмитриева М.И.* Городские хроники Сиены XIV века как источники по изучению представлений пополанов об обществе и власти // Гуманитарный научный вестник. 2018. № 3. С. 38–43.
4. *Дмитриева М.И.* Между традицией и новациями: образ Флоренции в городской литературе Треченто // Вестник Томского гос. университета. Филология. 2018, № 55. С. 164–176.
5. *Дмитриева М.И.* Республика или синьория: политические идеалы итальянской общественной мысли XIV в. // Проблемы социальной истории и культуры средних веков и раннего Нового времени. 2008. № 7. С. 98–116.

6. *Компаны Д.* Хроника событий, случившихся в его время / Пер. с итал., статья, примечания *М. А. Юсима*. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2015. 304 с.

7. *Юсим М.А.* Хроника гражданской смуты эпохи Данте // *Компаны Д.* Хроника событий, случившихся в его время. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2015. С. 5–42.

8. *Cronache senesi* / Ed. *A.Lisini, F. Iacometti* // *Rerum Italicarum Scriptores*. Vol. 15. Pt. 6. Bologna, 1937. P. 1–944.

Dmitrieva M.I. The idea of “good governance” in the political ethics of the Italian city chronicists of the XIV century.

The report examines the idea of “Good government” in the political ethics of the authors of the chronicles of Florence and Siena of the XIV century. Based on the study of the texts of several chronicles, the author comes to the conclusion about the significance of this idea in the system of socio-political representations of Italian citizens of the XIV century.

Key words: Chronicles, Florence, Siena, political ethics, Good government.

УДК 17.03

ЭТИКА РОССИЙСКИХ ПАРЛАМЕНТАРИЕВ: РАЗМЫШЛЕНИЯ ПОЛИТОЛОГОВ

А.В. Зимин, А.В. Шишкина

В статье рассматриваются ключевые проблемы этики российских парламентариев. Современные вызовы и угрозы выдвигают повышенные требования к деятельности народных избранников, в том числе не только высокого профессионализма, но и морально-нравственных качеств.

Ключевые слова: парламентская этика, морально-нравственные качества, депутат Государственной Думы Федерального Собрания РФ.

Парламентская этика всегда выступала важнейшим атрибутом деятельности депутатов Государственной Думы Федерального Собрания РФ. Морально-нравственные качества, присущие им, должны соответствовать высокому статусу народных представителей. От этических качеств парламентариев напрямую зависит авторитет и доверие к законодательной власти. Поэтому парламентская этика несет смысл соблюдения и сохранения не только профессиональных, но и морально-нравственных норм политической деятельности.

По проблеме морали в политике опубликовано немало работ, однако, к сожалению, парламентская этика не получила широкого отклика среди отечественных исследователей. Тем не менее, следует отметить работы таких авторов, как И.И. Аминов [1], А.А. Керимов [2], И.А. Кибак [3], Н.Е. Шишкина [4] и др., в которых в основном фокусировалось внимание на нормативно-правовых аспектах регулирования этики российских парламентариев, а также на повышении авторитета институтов представительной власти. На наш взгляд, этические аспекты деятельности народных избранников требуют дальнейшего совершенствования, особенно по линии активного влияния гражданского общества на работу первых.

Почему парламентарии не всегда и во всем учитывают пожелания своих избирателей? Нужно ли введение в стране императивного мандата? Как сделать работу народных избранников не только конструктивной, но и более нравственной? Почему парламентарии нередко игнорируют выполнение представительной функции? Ответы на поставленные вопросы попытались сформулировать авторы настоящего исследования.

Одним из первых документов, в котором регламентируются этические аспекты деятельности парламентариев, стал регламент Государственной Думы Федерального Собрания. Так, в частности, в ст. 45 сформулировано, что выступающий в нижней палате парламента не вправе нарушать нормы депутатской этики, в том числе употреблять оскорбительные выражения, наносящие ущерб чести и достоинству народных избранников и других лиц, выносить необоснованные обвинения в чей-либо адрес, использовать ложную информацию и призывать к незаконным действиям. В случае нарушения требований спикер предупреждает выступающего, а в случае повторного нарушения прерывает его выступление [6].

Поэтому помимо высокого профессионализма, вежливое и корректное отношение к мнению оппонента, наличие нравственных ориентиров, критическое отношение к собственным взглядам и поступкам, должно стать альфой и омегой парламентской этики. В результате у рядовых граждан складывается общее впечатление о работе отдельных народных представителей, так и в целом о работе парламента как политического института. Кроме того, в 2018 г. парламентарии поддержали постановление об образовании новой, единой Комиссии по вопросам контроля над достоверностью сведений о доходах, об имуществе и обязательствах имущественного характера, представляемых депутатами Государственной Думы, мандатным во-

просам и вопросам депутатской этики. В её ведении находятся вопросы как этического характера, так и вопросы, связанные с имущественными расходами. Подобные требования существенно влияют на имидж народного избранника.

В работе депутатского корпуса существует немало проблем, которые требуют скорейшего решения, в том числе парламентская этика еще недостаточно проработана в вопросах контроля, связанных с поведением и высказываниями депутатов как в стенах парламента, так и за его пределами. В силу ряда причин члены комиссии крайне редко делают замечания «распустившимся» депутатам.

Вместе с тем недостаточно проработаны механизмы, обеспечивающие соблюдение правил и норм парламентской этики. Тем более в нормативных документах не всегда четко и ясно сформулированы меры ответственности. По мнению И.И. Аминова, учащаются случаи нарушения в нижней палате российского парламента принципов как горизонтального, в том числе межличностного, межфракционного, межпартийного, так и вертикального (между партией и лидером, лидером и электоратом) конструктивного взаимодействия [1, с. 51]. Неслучайно критерии толкования парламентской этики требуют дальнейшей разработки.

Психолог И.А. Кибак считает, что, обладая возможностями доступа к специализированным знаниям, а также определенной автономии, депутаты могут превышать свои должностные полномочия. Поэтому исследователь убежден в необходимости усиления как внутреннего, так и внешнего контроля над работой народных представителей, в результате чего профессия депутата будет адекватно отвечать общественным потребностям [3, с. 31].

Как правило, все депутаты принадлежат какой-либо политической партии, поэтому партийная дисциплина является одной из форм контроля за их деятельностью. Нарушитель может быть подвергнут не только партийному наказанию, но и потерять поддержку своих коллег и не быть включенным в партийный список на следующих выборах. Кроме того, возникает множество рисков, связанных с дальнейшей политической карьерой.

Помимо отмеченного, одной из важнейших проблем является недостаточный контроль избирателей за народными избранниками. Вопрос введения императивного мандата, то есть возможность избирателей отзываться депутата, не является предметом политической повестки. Однако меры более действенного влияния на деятельность парламен-

тариев необходимо законодательно закрепить в кодексах и других нормативных документах.

Таким образом, формирование этики российских парламентариев не является завершённым процессом и требует своего дальнейшего развития. С одной стороны, демократические ценности предполагают независимость и неприкосновенность народных избранников, с другой – возникает вероятность нарушения ими морально-нравственных установок. Кроме того, нельзя исключать случаи, когда личные интересы парламентария не всегда и во всем отвечают общественным запросам. Поэтому деятельность парламентариев должна носить максимально прозрачный и открытый характер, необходимо обеспечить выработку реальных механизмов контроля и отчетности депутатов не только перед партией, выдвиженцами от которой они являются, но и избирателей в целом. Гражданское общество должно иметь широкие возможности рассматривать жалобы и претензии по поводу нарушений народными избранниками профессионализма и этических норм поведения.

Литература

1. *Аминов И.И.* Этика российского парламентария как предмет нормативно-правового регулирования // Актуальные проблемы российского права. 2019. № 8. С. 47–54.
2. *Керимов А.А.* Морально-этические аспекты депутатской ответственности: характеристика основных направлений регулирования проблемы // Социум и власть. 2017. № 4 (66). С. 73–78.
3. *Кибак И.А.* Этика взаимоотношений депутатов в парламентской деятельности // Вестник Московского Университета МВД России. 2010. № 7. С. 27–31.
4. *Шишкина Н.Е.* Некоторые аспекты парламентской этики: императивный и свободный депутатский мандат // Сибирский юридический вестник. 2005. № 4. С. 18–20.
5. Регламент Государственной Думы. URL: <http://duma.gov.ru/duma/about/regulations/> (дата обращения: 29.10.2021)

Zimin A.V., Shishkina A.V. Ethics of Russian parliamentarians: reflections of political scientists.

The article discusses the key problems of ethics of Russian parliamentarians. Modern challenges and threats put forward increased demands on the activities of people's deputies, including not only high professionalism, but also moral qualities.

Key words: ethics of the deputy corps, moral qualities, deputy of the State Duma of the Federal Assembly of the Russian Federation.

«ДУХОВНЫЙ РЕАЛИЗМ» КАК ОТВЕТ ПРОФАННОЙ МОРАЛИ

Т.Г. Лобова, Т.В. Мироненко

В современном моральном пространстве базовые этические категории, такие как добро-зло теряют напряженность, становясь почти неразличимыми, порождая нравственный нигилизм. Этические основания рушатся, и человек с неизбежностью обнаруживает себя в ситуации распада жизни на внутреннюю и внешнюю. Ситуация осложняется «автоматизмом повседневной жизни», приводящей к «ссыханию» нравственности и потребует мужество, чтобы сохранить верность «духовной реальности» человека.

Ключевые слова: нравственность, нравственный нигилизм, нравственный выбор, поступок повседневная мораль, русская философия.

Современный человек живет в эпоху «после добродетели», когда такие базовые этические категории как добро-зло теряют напряженность, становясь почти неразличимыми, порождая нравственный нигилизм. Нравственность вытесняется повседневной моралью. Последняя не оставляет места для вины, совести, ответственности. Незыблемые этические основания рушатся, и человек с неизбежностью обнаруживает себя в ситуации распада (разлома) жизни, о котором С.Л. Франк писал, как о соблазне «либо отречься от всякой святости и предаться пустоте и призрачной свободе цинического неверия, либо с угрюмым упорством вцепиться в обломки гибнущего старого здания жизни и с холодной ненавистью отвернуться от всего мира и замкнуться в себе» [6, с. 114].

Когда-то христианские ценности служили человеку нравственными ориентирами и нерушимо скрепляли «тотальность нравственной жизни» (Ю. Хабермас). Но религиозные силы были истощены. Эпоха Просвещения делегировала объединяющую роль разуму, однако он с ней не справился. Действительность оказалась «не примиренной». Вторгаясь в оформившийся в Новое время и довольно долго существовавший этический дискурс, она (действительность) стирала прежний каркас этики, а значит становилось не ясным как может и должна существовать «свободная субъективность» и есть ли вообще какие-либо прочные устои в этических измерениях ее жизни. Случившееся, скорее, свидетельствовало о том недостатке, который был присущ европейскому классическому дискурсу: он **не брал во внимание** конкретного жи-

вого человека. Скорее это были абстрактные рассуждения о некоем идеальном существе, способном к нравственному поступку. Современности потому и удалось «бросить вызов классическим предпосылкам» (Г. Кёглер), что она развернула мысль от «далекого идеала, голого долженствования» (Л. Хайде) к живой действительности, к тому, о чем еще в XIX в. писал Ф.М. Достоевский, влияние которого на «духовный оборот западной жизни», по слову С.Л. Франка, было существенным.

Влияние Достоевского, замечает Франк, падает как раз на эпоху, когда европейской мыслью овладевает *недоумение* по вопросу об истинном существе человека (курсив С.Л. Франка). Когда-то английская моральная философия, о которой Ю.В. Перов писал, как о «первой крупной исторической форме новоевропейской философии», сделала именно природу человека предметом своего рассмотрения и ее главным приобретением стало «открытие общего морального чувства» [3, с. 65]. Видя в себялюбии «мощные движущие силы поведения человека», английские моралисты доказывали, что «в природе человека изначально укоренены и противоположные моральные чувства: сострадания, человеколюбия, благожелательности, симпатии» [3, с. 66]. И именно с ними (с необходимостью!) соотносилось эмпирическое существование человека. Франк, которого волновала проблема метафизического основания человеческого существования, замечал, что просветительский проект видел в человеке существо *доброе и вместе с тем разумное*, а значит могущее легко «найти путь к осуществлению абсолютного добра в своей жизни, если только предоставить ему свободу» [5, с. 362]. Но события, случившиеся в XIX веке и, особенно, в веке XX-м подорвали «веру в человека, выросшую некогда из христианского сознания особой связи человека с Богом» [3, с. 364]. Она (вера) померкла.

Человек – особая реальность. Есть нечто, к чему он стремится, чего он желает, в чем видит для себя благо, а значит, стоит перед необходимостью уяснения взаимоотношения должного и сущего. Но, если он находится *во власти обыденного сознания, то такая рефлексия представляется ему и лишней, и ненужной*. Он тот, кто испытывает сильнейшее влияние *моральной идеологии*, основным понятием которой становится *зло*. Моральная идеология не чурается агрессивной риторики. Апеллируя к основательно девальвированным понятиям классической этики, она легко оправдывает любой поступок. Человек, предоставленный сам себе, лишенный метафизических оснований, способен прорвать «тонкую оболочку общепризнанной эмпирической реальности» (против всех правил, против общепризнанной морали), подчиняясь власти разрушительных страстей, восстающих против тре-

бований разума [5, с. 365], разрушая «насущенные скрепы *общечеловеческого* этического поведения (курсив наш – Т.Л., Т.М.)» [6].

Ушедшая эпоха, да и век наступивший полны проявлениями чудовищного порядка, но они же и исходная точка морального мышления, не могущего не принять этот вызов [2, с. 70]. В.С. Библер писал, что мы, в ситуации «современных нравственных трагедий», «диких судорог современного бытия», стоим перед необходимостью «ответственной философской рефлексии» [1], которая не исключает обращения к нравственным авторитетам.

С.Л. Франк полагал, что таковым и для нашей культуры, и для европейской является Ф.М. Достоевский. Обращаясь к творчеству, писателя, Франк осуществляет ту самую ответственную философскую рефлексию, проясняющую основания человеческой нравственности. Достоевскому не была свойственна идеализация человека. Философ обращает внимание читателя на мысль Достоевского о том, что *глубина человеческого духа* вмещает в себя и *все* злое, хаотичное, слепое и бунтарское, что есть в человеке. Необычность этой мысли в том, что именно эта глубина, в которой есть все, становится той единственной областью, где «только [и] может произойти встреча человека с Богом и через которую человек приобщается к благоразумным силам добра, любви и духовного просветления» [5, с. 365–366]. Собственно, речь идет о *событии-потрясении*, как встречи с самим собой собственным (Н.А. Бердяев будет писать об осознании человеком собственной греховности), встречи, способной «снять» разрыв между человеком и поступком, встречи, возвращающей человеку его метафизическое измерение. Франк заметит, что иного пути, «более рационального и безопасного, менее проблематического» [5, с. 366] Достоевский не видит, поскольку в нем живет вера в достоинство и в саму возможность возрождения даже павшего человека. По слову философа, Достоевский не мыслил духовного просветления без опыта греха и зла, порождающих *внутреннюю творческую тревогу*, иррациональную по сути.

Об этом же Г.П. Федотов в статье «В защиту этики»: «Я могу погубить свою жизнь, «просвистать» ее или пропустить между пальцами..., и могу сделать из нее совершенный акт спасения, искупления, «обожения»» [4]. По мысли философа, всякая повседневная мораль легко становится препятствием для жизни подлинной. Подлинная жизнь, как нравственная, возможна в силу принципиальной «разомкнутости» человека, делающей возможным выходение за собственные пределы. Сердцевину нравственной жизни, по Федотову, составляет нравственный поступок. Он называет его нравственным актом

и полагает, что последний не зависит ни от «душевной расположенности (Gesinnungsethik)», ни от «внешнего действия (социальная этика)» [4]. Нравственный поступок всегда «акт самоопределения», поскольку лежит между внутренней (онтологической) и чисто внешней (онтической) размерностями бытия и становится настоящей связью между ними. Он дан человеку как нравственному существу лишь изнутри, как единственный способ его бытия. В нем каждый, полагает философ, может раскрыть свою «метафизическую глубину». Такой поступок всегда конкретен и индивидуален, но он и труден (правда, Федотов замечает, что люди этически одаренные, нравственно талантливые умеют порой находить безошибочный путь из лабиринта возможных поступков). Трудность в том, что он не может рассматриваться в качестве «приложения к нравственному закону» (Г. Федотов). Не закон определяет нравственное значение поступка. *Когда мы связываем наш поступок с установленными моральными нормами, то скорее всего, мы следуем повседневной морали, выраженной в оправдательных суждениях: «Я ведь никого не ограбил, не убил. Я следую долгу, справедливости».* Здесь нет места ни чувству стыда, ни чувству вины, ни ответственности, а есть лишь желание представить себя в качестве морального субъекта. Но моральные нормы могут меняться (XX век продемонстрировал со всей очевидностью «вышибленность [человека] из социальных луз» В. Библер) и тогда, что остается тем, кто привык лишь к тому, чтобы твердо держаться устоявшихся норм? Ничего, «кроме привычки держаться хоть чего-нибудь» (Х. Арндт). Такая привычка не может не быть пагубной для повседневной морали, поскольку оставляет человеку лишь возможность приспособливаться к миру, а не измерять его собой. Все, и даже самые идеальные мерилы добра, правды и разума, по мысли С.Л. Франка, меркнут перед величием *онтологической (духовной) реальности человеческого существа.* Именно она и есть то фундаментальное основание, вне которого человеческое в человеке не прорастает. Она требует ответственного отношения человека прежде всего к себе.

Реалии нашего века всякий раз отбрасывают человека «к исходной точке его первоначального бытия» (В. Библер), провоцируя к нравственному выбору, на который надо решиться. Между тем, задача эта осложняется «автоматизмом повседневной жизни», приводящей к «ссыханию» нравственности и потребует все мужество, чтобы сохранить верность онтологической (духовной) реальности бытия, а значит дать возможность из «сгустков душевного хаоса» вновь родиться нравственному измерению человеческого существования.

Литература

1. *Библер В.С.* Нравственность. Культура. Современность / В.С. Библер. На гранях логики культуры [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://sbiblio.com/BIBLIO/archive/bibler_na/05.aspx (дата обращения: 20.10.2021).
2. *Зубец О.П.* Понятие нацистской морали: вызов моральной философии / О.П. Зубец // Вопросы философии. 2021. № 8. С. 68–79.
3. *Перов Ю.В.* Судьбы моральной философии // Логос: ленингр. междунар. чтения по философии культуры. Кн. 1: Разум. Духовность. Традиции. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. С. 60–77.
4. *Федотов Г.П.* В защиту этики / [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/v-zashitu-etiki (дата обращения: 10.10.2021).
5. *Франк С.Л.* Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию дня смерти Достоевского) // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 360–367.
6. *Франк С.Л.* Крушение кумиров // С.Л. Франк. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 113–183.

Lobova T.G., Mironenko T.V. “Spiritual realism” as a response to profane morality.

In today’s moral space, basic ethical categories, such as good-evil, lose tension, becoming almost indistinguishable, generating moral nihilism. The ethical grounds are crumbling, and the human being inevitably discovers himself in a situation of the disintegration of life into the internal and the external. The situation is complicated by “automaticity of everyday life” leading to “drying” of morality and it will be necessary to have the courage to remain faithful to “spiritual reality” of the person.

Key words: morality, moral nihilism, moral choice, act, daily morality, Russian philosophy.

УДК 37.01

РЫНОЧНАЯ ИДЕОЛОГИЯ В ЭТИЧЕСКИХ ОРИЕНТИРАХ ОБРАЗОВАНИЯ

И.С. Ломакина, Н.Ф. Голованова

Статья посвящена влиянию неолиберализма на современное общество и отдельного человека. Рынок является одним из механизмов неолиберальной идеологии. Рыночные отношения проникли во все сферы человеческой деятельности, включая социальную сферу. В сфере образования рынок проявился на институциональном и индивидуальном уровнях, приведя к смене ценностей.

Ключевые слова: неолиберализм, рынок, образование, ценности, индивидуализм, предпринимательство, выбор.

В ряду ключевых вопросов образования на первом месте всегда стоял вопрос: что является фундаментальной целью образования: овладение различными типами знаний, или формирование системы убеждений, развитие творческих способностей или саморазвитие индивидуального предназначения. Реализация любой из этих, или иных целей выходит не только на эпистемологические ориентиры, но и на этические, социально-политические и даже экономические. Они неизбежно взаимодействуют друг с другом, определяя конкретную модель образования. В настоящее время существенное влияние на все культурно-антропологические процессы в обществе и, в первую очередь, на образование оказывает идеология неолиберализма. Она обосновывает и активно продвигает либерально-рыночную модель глобальной экономики, где всем правит рынок и его законы.

Внедрение неолиберальной идеологии привело к сокращению социальных функций государства и отказу от демократических свобод. При неолиберальном капитализме роль рынка расширена. Помимо производства и распределения товаров и услуг рыночный механизм проник практически во все сферы человеческой деятельности, включая социальную политику и социальные отношения [2]. Государственные сферы, включая образование, призваны стать более эффективными через сокращение затрат, внедрение рыночных отношений и использование новых технологий.

Как отмечает Н. Аструлакис, политики большинства стран автоматически приняли на вооружение истину о том, что благополучие человека может лучшим образом достигаться через процветающие рынки, и что правительства должны обеспечить институциональные рамки для достижения этой цели [2]. По словам Д. Харви, рынок стали рассматривать в качестве эффективного руководства – этики – для человеческой деятельности [1].

Эта идея настолько закрепились, что стала частью социального и ментального пространства повседневной жизни. «Рынки работают лучше, когда их оставляют в покое; ничто не должно мешать свободной конкуренции на рынке; общества должны выстраиваться таким образом, чтобы соответствовать рыночным императивам; человеку нужно приспособить свои таланты под рынок, чтобы реализовать свой потенциал» [6, с. 34]. По словам М. Холбороу, «семантическое растягивание» рыночных понятий позволило образу мыслей, свойственному бизнесу, проникнуть во все сферы социальной жизни и деятельности, понятию «потребитель на рынке» проникнуть в социальный опыт [6].

Рынок выступил одним из ключевых элементов реформы образования. Он был призван предложить более привлекательную альтернативу прежней государственной системе образования. Сфера образования заняла особое место в неолиберальной идеологии по ряду причин: образование представляет собой большой рынок, готовит рабочую силу для экономики, является центральным элементом в воспроизводстве капиталистической системы и создании капиталистического менталитета [9].

Рыночные отношения на уровне школы привели к тому, что школа стала атомизированным самоуправляемым учреждением с возможностями: 1) выбирать продукты и услуги от частных организаций; 2) внедрять конкурентоспособные услуги в соответствии с запросами потребителя; 3) находить дополнительные источники доходов, которые полностью независимы от государственного финансирования. Это приводит к созданию государственно-частных партнерств с целью удовлетворения запросов местного рынка, специализации своей деятельности для большего разнообразия предоставляемых услуг. Школы таким образом оказываются под давлением рынка и становятся рыночными предприятиями, а образование заключается в рамки потенциальных возможностей для инвестиций и получения прибыли [11].

В рамках неолиберализма произошел отказ от прежних ценностей, делавших образование общественным благом. Неолиберальная образовательная политика привела к утрате таких ценностей, как равенство, социальная справедливость, демократия, критическое восприятие происходящего. Прежние достижения, приобретенные за десятилетия борьбы за демократию, гражданские права, борьбы с расизмом и другими формами неравенства и социального отчуждения, стали не соответствовать неолиберальной повестке дня образовательного учреждения [4]. Образование, таким образом, способствует «натурализации» и продвижению капиталистических социальных и экономических отношений.

Сведение образования к получению прибыли происходит не только на институциональном уровне, но и на индивидуальном уровне [9]. Неолиберализм привел к пересмотру отношений между отдельным человеком и обществом [7]. Центральное для неолиберальной идеологии понятие рынка определяет суть человеческой природы и социальной организации. Рынок лежит в основе отношений между человеком и обществом, он заменяет коллективные институты в рамках социального взаимодействия. Личная и социальная активность начинают оцениваться с точки зрения соответствия рыночной культуре.

Рыночная идеология по отношению к образованию привела к тому, что образование, как форма аккультурации, стала определяться как

формирование социального и человеческого капитала [12]. Главными ценностями выступили индивидуализм, предпринимательство, выбор. В условиях, когда государство больше не отвечает за благополучие отдельного человека, человек сам начинает нести ответственность за самого себя [3]. В рамках неолиберального общества ставится цель создать конкурентоспособного человека. Рыночная эффективность выступила императивом в социальных и личных отношениях человека.

Доминирование рыночной функциональной эффективности во всех сферах жизни человека выводит на первое место индивидуализм и самозаинтересованность. Неолиберализм утверждает, что общество – это сумма отдельных людей. Таким образом, в центре этической дискуссии неолиберального капитализма – индивидуалистическая этика, основанная на самоинтересе [2]. Неолиберализм продвигает индивидуальную рациональность. В рамках рыночных отношений благо генерируется индивидуальной активностью, а не разделяемыми политическими убеждениями и правилами, а такие этические и социальные вопросы, как социальная справедливость, равенство, солидарность обычно сводятся к проблемам второго порядка в обсуждениях хорошего общества [2].

Тревоги сообщества по поводу культурных и экономических отличий уже вытеснены из дискуссий в сфере образования, они нейтрализованы проблемой отчетности и показателей деятельности, занявшей центральное место в деятельности образовательного учреждения. В инструментальную идеологию достижений не вписываются исторически сложившиеся проблемы образования: проблемы классов, культуры, языка, образовательного неравенства и социального отчуждения [4]. Неолиберализм признает отличия и даже акцентирует на них внимание, если они опираются на самополагание, индивидуализм, конкуренцию [4].

Конкурентоспособность на рынке требует постоянной оценки своей ценности. «Рыночные акторы, от отдельного человека до фирм, университетов и государств, ресторанов и журналов, все больше озабочены определением своей ценности... Перед всеми стоит задача повышения своей настоящей и будущей ценности, которая в свою очередь, привлечет инвесторов. Такое поведение влечет желание повышения или поддержания своего рейтинга вне зависимости идет ли речь о рейтинге своего блага, университета или фондового агентства Moody's» [12, с. 7].

По мнению идеологов неолиберализма, дискурс человеческого капитала позволяет говорить о субъекте как о человеке, который постоянно занимается саморазвитием, как о «предпринимателе самого себя».

Неолиберальное рыночно-ориентированное общество требует от человека иного отношения к самому себе и своему окружению, включая семью. От человека ожидается, что он станет мини репликой корпораций, своего рода постоянно работающим и многосторонним предприятием, которое соответствует рыночному обществу [6]. Такой человек имеет постоянный потенциал для трансформаций, для постоянного открытия в себе предпринимателя, для принятия рисков и ответственности за результат. Это человек, который отвечает за все аспекты своей жизни [6]. Таким образом понятие «предпринимательство» помещает отдельного человека в центр социальной и экономической деятельности и делает этого человека ответственным за социально-экономические условия своего существования [6]. Иметь предпринимательское отношение ко всему означает расширение этого отношения на широкий спектр выполняемых человеком ролей и изменение менталитета человека. «Другими словами, вне зависимости от того, кем вы являетесь: директором школы, учителем, медицинским работником, выпускником, учеником, безработным, менеджером в компании, уборщиком, руководителем, даже учеником начальной школы – предпринимательство является средством усиления ваших шансов в трудоустройстве и жизни. Предприниматель – это то, кем каждый должен хотеть стать» [6, с. 76].

Если человек не смог вооружить себя предпринимательскими навыками и умениями, значит, то он несет ответственность за отсутствие работы или за низкооплачиваемую работу [6]. Такой подход уводит от понимания и объяснения социальных причин кризиса на рынке труда, перекладывая все на индивидуальный уровень. Таким образом неолиберализм объясняет макроэкономику через микроэкономические инструменты [2].

Неолиберализм проник в морально-нравственную сферу: хороший и добропорядочный человек – это тот, кто способен получить доступ к соответствующим рынкам и функционировать как компетентный актер на этих рынках, с готовностью принимает риски, связанные с участием в свободных рынках, и адаптируется к быстрым изменениям, которые происходят в результате такого участия [5]. Люди рассматриваются единолично ответственными за последствия своего выбора и принятие решений, которые они свободно осуществляют. Случаи неравенства и социальной несправедливости являются морально допустимы, если их рассматривать как результат свободно принятого решения, своего собственного выбора. Требование помощи и компенсации от государства тем, кто оказался неконкурентоспособным, воспринимается как свидетельство моральной неустойчивости и слабости [5].

Рыночная логика внедрилась в социальные и личные отношения. Общее неолиберальное этическое видение заключается в том, что каждый человек – предприниматель. Индивидуумы должны управлять своей жизнью как бизнесом, учитывая рыночную логику. Такое социальное поведение представляет расширение рыночных отношений в неэкономическую сферу [2].

«Рыночный фундаментализм укрепляется с помощью неолиберальных правительств, корпораций, СМИ и общества. Их действия заставляют человека думать, что альтернативы неолиберализму нет. Как результат, продвигается идея, что единственный способ для бедного человека преуспеть – заняться предпринимательской деятельностью, принять неолиберальную идеологию и риторику об индивидуальной свободе и личной ответственности» [8, с. 296].

Неолиберализм оказывает политическое, экономическое и когнитивное воздействие. Он превратился в общепринятую точку зрения во всем мире, ортодоксальную идеологию, которая действует так, как будто она является объективной истиной [8, 10]. Таким способом неолиберализм реализует свою главную цель – финансовое и психологическое подчинение людей и целых государств, в том числе, и России.

Для восстановления истинных функций отечественного образования педагогическое сообщество должно, прежде всего, критически осмыслить неолиберальные основания многих организационных процессов и реформ последних десятилетий, понять их деструктивную природу и предотвратить трансформацию нашего образования.

Литература

1. Харви Д. Краткая история неолиберализма. Актуальное прочтение. М.: Поколение, 2007. 288 с.
2. *Astroulakis N.* An ethical analysis of neoliberal capitalism: alternative perspectives from development ethics // *Éthique et économique*, 11 (2), 2014. P. 94–108.
3. *Béland D.* Neo-liberalism and social policy: The politics of ownership // *Policy studies*, 28 (2): 91–107. URL:<http://dx.doi.org/10/1080/0144287071309023>
4. *Darder A.* Educational reform in the Age of Neoliberalism: A Call for a Focused Empirically-Supported, Collective Response // *Neoliberalizing educational reform. America's quest for profitable market-colonies and the undoing of public good*, Sense Publishers, Rotterdam/Boston/Taipei, 2015. – Pp. IX–XVII.
5. *Einar D., Lie A.* What is neoliberalism? University of Oslo. [Электронный ресурс]: <https://jagiroadcollegelive.co.in/attendance/classnotes/files/1589998418.pdf>
6. *Holborow M.* Language and neoliberalism. Routledge, 2015. 160 p.
7. *Hursh D.W.* Marketing education: The rise of standardized testing, accountability, competition, and markets in public education // *Neoliberalism and edu-*

cation reform /ed. by W. Ross, R. Gibson. Hampton press, Inc. Gresskill, New Jersey, 2006. P. 15–35.

8. *Macrine Sh.* Pedagogies of neoliberalism // The handbook of neoliberalism / ed. by S. Springer, K. Birch, J. Macleavy. Routledge, P. 294–305.

9. *Morten Timmermann* Korsgaard (2018): Education and the concept of commons. A pedagogical reinterpretation // Educational Philosophy and Theory, 2018. P. 445–455. <https://doi.org/10.1080/00131857.2018.1485564>

10. *Patrick F.* Neoliberalism, the knowledge economy, and the learner: challenging the inevitability of the commodified self as an outcome of education // ISRN Education, Vol. 2013. 8 p. <https://dx.doi.org/10.1155/2013/108705>

11. *Priestly M.* “...two decades of neoliberal policy have generated a cupboard-full of troubles” (Ryan, 2012, p. 23). // The STeP Journal: Student Teacher Perspectives, Vol. 4, Issue 3, 2017. – Pp. 42–49.

12. *Van der Walt J.L.*, 2017, ‘Neoliberalism and education: A reformational pedagogical perspective (part 1) // Koers – Bulletin for Christian Scholarship 82 (1), 2017. P. 1–11. <https://doi.org/10.19108/KOERS.82.1.2275>

Lomakina I.S., Golovanova N.P. Market ideology in the education ethics.

The article is devoted to the neoliberal influence on the contemporary society and individual. Market is one of the mechanisms of the neoliberal ideology. Market relations have permeated all spheres of human activities, including social sphere. In the educational sphere market manifests itself at the institutional and individual levels causing transformation of the value system.

Key words: neoliberalism, market, education, values, individualism, entrepreneurship, choice.

УДК 141.201

ГУМАНИЗМ В СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

С.Е. Руженцев, А.В. Смирнов

Авторы рассматривают социальную природу и направленность гуманизма как общественного и этического феномена. Неоднозначность и противоречивость гуманизма связаны с широтой и многообразием социальных задач, которые выполняет гуманизм в обществе. Богатство содержания и многообразие интерпретаций гуманизма выступают основополагающими условиями его способности к развитию и обновлению на различных этапах эволюции общества.

Ключевые слова: гуманизм, личность, мораль, человек, ценности, этика.

Человеческая цивилизация – это не только развитие технологий и социально-экономических структур, культуры и политических институтов, но также формирование и конкуренция разнообразных социально-этических доктрин. Эти доктрины, обладая социально-регулятивными и мотивационными способностями, оказывают существенное влияние на жизнь общества, на цели и мотивации людей.

О значимой роли морали в обществе емко заметил А.П. Воеводин: «Мораль характеризует отношения индивидов в обществе с точки зрения человеколюбия, обеспечивает их совместную согласованную деятельность, взаимопомощь и самопожертвование, активное отрицание бесчеловечных поступков и асоциальных форм деятельности людей» [1, с. 4]. Добавим, что мораль – это не только регулятор социальных отношений. Не менее значима роль морали также в плане постановки и обоснования социальных ориентиров и целей. Л. Игер четко формулирует: «мораль — это процесс отбора целей; подходящие цели определяются с помощью принципа поддержания человеческой жизни, базирующегося на фактах человеческой природы» [2, с. 46].

Именно для формирования ориентиров и целей социальной жизни разрабатываются различные социально-этические доктрины. К числу таких значимых социально-этических доктрин относится и гуманизм. Гуманизм как специфический социальный и этический феномен сформировался в процессе длительной эволюции человеческого общества, его нормативно-ценностной сферы [См.: 3].

Среди множества социально-этических регуляторов можно условно выделить два основных типа: негативные и позитивные. К негативным этическим нормам относятся различные запреты, ограничения, табу, которые в совокупности стали одним из базовых устоев общественной жизни. Как заметил А.А. Сычев, введение запретов помогло обуздать обществу физиологические потребности человека, став тем самым «основным водоразделом между человеческим и животным» [4, с. 57].

Позитивные социально-этические регуляторы включают разнообразные идеалы и убеждения, цели и ценностные ориентиры, во имя которых человек живет и действует в обществе. В своем единстве они задают человеку образ желаемого будущего, программируя тем самым смысл и направленность его социальной деятельности. В соответствии с этими нормативно-ценностными установками организуется и настраивается вся система отношений человека к миру. Поэтому подчеркивает Т.А. Харламова, «от того, что представляется человеку идеалом, зависят его представления об идеальном социальном устройстве, об избираемом им образе жизни» [5, с. 100].

Одним из важнейших таких позитивных социально-этических регуляторов предстает идея самоценности человека, идея гуманизма. В сложившемся разнообразии толкований и определений гуманизма можно выделить общее смысловое ядро: гуманизм означает представление о человеке как высшей ценности, обоснование его права на счастье, гармоническое развитие духовных и физических сил. Принятая Всемирным гуманистическим конгрессом в 2002 г., Амстердамская декларация сформулировала основную идею и цель гуманизма следующим образом: «Гуманизм призывает к построению более гуманного общества посредством этики, основанной на человеческих и других естественных ценностях в духе разума и свободного поиска, за счет использования человеческих способностей» [6].

Содержание концепта гуманизма весьма широкое и неоднозначное. И оно никогда и нигде не фиксировалось в окончательном виде. Напротив, это содержание менялось на каждом этапе общественного развития в соответствии с социально-историческими условиями и тенденциями развития эпохи. Гуманизм может восприниматься как чисто духовное явление, ограниченное лишь сферой общественного сознания, редуцированное до обычного принципа мировоззрения и нравственного сознания. Однако с таким же основанием гуманизм может трактоваться и как сложный духовно-практический феномен, как единство практической деятельности с идеями и взглядами, обосновывающими свободу, братство, счастье и другие моральные идеалы и ценности жизни людей, как в древние времена, так и в современную эпоху. С другой стороны, вплоть до Нового времени «гуманизм был нереализуемым идеалом в отношении возможностей обеспечения всех людей жизненными благами» [3, с. 135]. Поэтому Н.Д. Субботина резюмирует, «в настоящее время нет единого подхода в понимании того, чем является гуманизм: идеалом, идеей, суммой идей, суммой ценностей и норм поведения, мировоззрением, принципом общежития» [7, с. 7].

Как видим, неоправданно рассматривать гуманизм лишь как рядовой принцип мировоззрения. Он представляет собой сложное духовно-практическое явление с высоким мотивационным и нормативно-ценностным потенциалом. В нем выражается общая ориентация мировоззрения и практики общества, фиксируется исторически достигнутый уровень понимания и реализации социальной свободы и удовлетворения потребностей людей, мера человечности отношений между ними. Содержательно гуманизм представляет собой систематизированное обоснование и развитие теоретических положений о значении человека как свободного творческого субъекта истории.

Как социально-духовное явление гуманизм развивается на эмпирическом и теоретическом уровнях. В теоретической форме это учение о человеке как высшей ценности человеческой цивилизации, концептуальное осмысление его природы и сущности, путей достижения им счастья и всестороннего гармонического развития. Гуманизм стремится на концептуальном уровне осмыслить «человеческое в человеке», сформировать и обосновать мировоззренческое ядро человечества как органического единства личностного и социального начал.

На эмпирическом уровне гуманизм воплощался в совокупности разнообразных мнений и убеждений, оценок и установок, в многочисленных формах духовного творчества, традициях и обычаях, социальных чувствах и привычках широких масс, которые непосредственно вплетались в реальные отношения и поведение людей в обществе. В них находили свое проявление обыденные представления людей о добре и зле, мечты о социальной свободе и материальном благополучии, праве на счастье и высоком предназначении трудовой деятельности, воспевались творческие силы человека.

Размышляя о сущности гуманизма, следует понять, что главное в гуманизме не столько концептуальное содержание, которое может бесконечно дополняться и уточняться в соответствии с меняющимися внешними и внутренними условиями человеческой жизни. Самое главное в гуманизме, на наш взгляд, его критериальная роль в жизнедеятельности индивида и общества. Иначе говоря, гуманизм не просто декларативное утверждение человека как высшей ценности. Но гуманизм также исполняет роль базового критерия выбора в той или иной личностной и социальной ситуации.

Индивиды, социальные группы и общество в целом нередко оказываются в проблемных ситуациях. Такие ситуации потому и проблемные, что выбор правильного варианта действия в них не является простым и однозначным. В подобных проблемных ситуациях действуют не только разнонаправленные факторы и детерминанты, но и множество разноуровневых норм, традиций и ценностных ориентиров. Следовательно, выявляется множество альтернатив со своими критериями и основаниями.

Раз нет «вечных истин», простого и однозначного выбора альтернативы, то человеку требуется высший критерий определения правильности выбора. Таким высшим и самоочевидным критерием выбора в проблемной ситуации выступает именно гуманизм. Гуманизм помогает определить, что есть добро и зло в неоднозначной социальной ситуации, что есть хорошо и плохо в условиях множества различных факторов и мотивов, осуществить не просто выбор, но правильный выбор.

Правильный выбор – это тот, который предоставляет возможность использовать максимум возможностей и ресурсов, без ущерба для себя и для других. Такой выбор способна реализовать свободная и ответственная личность, исходящая из гуманистической идеи самооценности человека. Поэтому, подчеркивают Т.В. Лугуценко и И.А. Черных, «современный гуманизм если и дает какие-то рекомендации, то самого общего характера, рассчитывая, прежде всего, на свободу и ответственность личности» [8, с. 42]. Ведь гуманизм не только утверждает самооценность человека, но также ориентирует на самореализацию как отдельного индивида, так и всего социума, на возрастание органической целостности внутри социального объединения, на рост межличностной солидарности, способствующей выживанию и развитию общества.

Литература

1. *Воеводин А.П.* Понятие морали (теоретические тупики рационализма в этике) // Ученые записки Крымского федерального ун-та им. В.И. Вернадского. Серия: Философия. Политология. Культурология. 2019. Том 5. № 1. С. 3–12.
2. *Игер Л.* Этика как общественная наука. Моральная философия общественного сотрудничества. М.; Челябинск: Социум, 2020. 481 с.
3. *Орлов И.Б.* Социальный гуманизм: теория и общественно-государственная практика // Россия: путь к социальному государству: материалы Всерос. науч. конф. (Москва, 6 июня 2008 г.). М.: Науч. эксперт, 2008. С. 61–73.
4. *Сычев А.А.* Этапы морального нормотворчества // Гуманитарный вектор. 2020. Т. 15, № 2. С. 54–65.
5. *Харламова Т.А.* Идеал как культурфилософское понятие // Омский научный вестник. 2007. № 5, сентябрь – октябрь. С. 98–101.
6. The Amsterdam Declaration // [Electronic resource]. URL: <https://iheu.org/about/humanism/the-amsterdam-declaration>
7. *Субботина Н.Д.* Идея гуманизма как фактор общественного развития // Вопросы философии. 2018. № 8. С. 5–15.
8. *Лугуценко Т.В., Черных И.А.* Гуманистический смысл и социокультурные аспекты жизни личности // Культура и цивилизация. 2020. № 1. С. 38–44.

Ruzhentsev S.E., Smirnov A.V. Humanism in social and ethical reflection.

The article examines the social nature and orientation of humanism as a social and ethical phenomenon. Ambiguity and inconsistency of humanism are associated with the breadth and variety of social tasks that humanism performs in society. The richness of the content and the variety of interpretations of humanism are the fundamental conditions for its ability to develop and renew at various stages of the evolution of society.

Key words humanism, personality, person, morality, values, ethics.

Об авторах

- Акулич Мария Михайловна*, доктор социологических наук, профессор, Тюменский государственный университет (Россия, г. Тюмень), m.m.akulich@utmn.ru
- Алексеев Тимофей Олегович*, студент, Белорусский государственный экономический университет (Республика Беларусь, г. Минск), alekseevtimofej21@gmail.com
- Артамонова Ирина Владимировна*, студент, Нижегородский Институт управления – филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Россия, г. Нижний Новгород)
- Беляева Елена Валериевна*, доктор философских наук, доцент, Белорусский государственный университет (Республика Беларусь, г. Минск), bksisa@gambler.ru
- Беседина Елена Анатольевна*, кандидат исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, г. Санкт-Петербург), e.besedina@spbu.ru
- Вагнер Ирина Владимировна*, доктор педагогических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт художественного образования и культурологии Российской академии образования (Россия, г. Москва)
- Власова Ольга Александровна*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, г. Санкт-Петербург), o.a.vlasova@gmail.com
- Вовченко Мария Николаевна*, Воронежский государственный технический университет (Россия, г. Воронеж), mb-art@mail.ru
- Вязинкин Алексей Юрьевич*, кандидат философских наук, доцент, Тамбовский государственный технический университет (Россия, г. Тамбов), vyazinkin@yandex.ru
- Гнилозубова Татьяна Анатольевна*, аспирант, Тверской государственный университет (Россия, г. Тверь), Tatyana05091967@yandex.ru
- Гришаева Юлия Михайловна*, доктор педагогических наук, профессор, Московский педагогический государственный университет (Россия, г. Москва), j.m.g@mail.ru
- Дмитриева Марина Игоревна*, кандидат исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, г. Санкт-Петербург), m.dmitrieva@spbu.ru

- Зимин Александр Васильевич*, кандидат политических наук, доцент, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина (Россия, г. Тамбов), zimin-1964@yandex.ru
- Исаков Алексей Александрович*, кандидат философских наук, доцент, Арзамасский филиал Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского (Россия, г. Арзамас), Blauer-Reiter@yandex.ru
- Ильина Илона Валерьевна*, старший преподаватель, Тюменский государственный университет (Россия, г. Тюмень), i.v.ilina@utmn.ru
- Каримов Александр Владиславович*, кандидат философских наук, доцент, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина (Россия, г. Тамбов), philosophy.tsu@mail.ru
- Карташов Кирилл Вадимович*, аспирант, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина (Россия, г. Тамбов), kartashev-kirill@mail.ru
- Казарян Тиран Манвелович*, преподаватель-исследователь (Россия, г. Нижний Новгород)
- Кирякин Александр Викторович*, кандидат философских наук, старший преподаватель, Тамбовский государственный университет им. Г.Р.Державина (Россия, Тамбовская обл.), kiryakinallek@bk.ru
- Кожемьякин Никита Андреевич*, аспирант, Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина (Россия, г. Тамбов), kozhemyakin-n@mail.ru
- Копылов Виталий Олегович*, аспирант, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина (Россия, г. Тамбов), korvitow@mail.ru
- Коротких Вячеслав Иванович*, доктор философских наук, профессор, Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина (Россия, г. Елец), shortv@yandex.ru
- Косинова Ирина Ивановна*, доктор геолого-минералогических наук, профессор, заведующий кафедрой, Воронежский государственный университет (Россия, г. Воронеж), gfdeksek@main.vsu.ru
- Лобова Татьяна Геннадьевна*, кандидат философских наук, доцент, Омский государственный медицинский университет (Россия, г. Омск), lotogen@mail.ru
- Ломакина Ирина Сергеевна*, доктор педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой, Санкт-Петербургский государственный лесотехнический университет им. С.М. Кирова (Россия, г. Санкт-Петербург), ilomakina@inbox.ru

- Медведев Николай Владимирович*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина (Россия, г. Тамбов), mnv88@mail.ru
- Мироненко Татьяна Васильевна*, старший преподаватель, Омский государственный медицинский университет (Россия, г. Омск)
- Никулина Ольга Вячеславовна*, кандидат философских наук, доцент, Сургутский государственный университет (Россия, г. Сургут), o.n.nv@yandex.ru
- Рахова Елена Эдуардовна*, кандидат философских наук, доцент, Российский государственный профессионально-педагогический университет (Россия, г. Екатеринбург), vn11@mail.ru
- Резанова Наталья Ивановна*, кандидат культурологии, доцент, Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых (Россия, г. Владимир)
- Руженцев Сергей Евгеньевич*, доктор философских наук, доцент, Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко (Россия, г. Воронеж), rsevrn@gmail.com
- Саяпин Владислав Олегович*, кандидат философских наук, доцент, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина (Россия, г. Тамбов), vlad2015@yandex.ru
- Сонина Валентина Васильевна*, студент, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина (Россия, г. Тамбов), valya.sonina.2002@mail.ru
- Спирин Иосиф Васильевич*, доктор технических наук, профессор, Научно-исследовательский институт автомобильного транспорта (Россия, г. Москва), ivspirin@yandex.ru
- Суровцева Екатерина Владимировна*, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (Россия, г. Москва), surovceva-ekaterina@yandex.ru
- Счастливец Александр Николаевич*, доктор философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Тамбовский филиал (Россия, г. Тамбов), a.alter2010@yandex.ru
- Устинов Олег Александрович*, кандидат философских наук, Культурно-просветительский центр «Дубрава» имени протоиерея А. Меня (Россия, г. Сергиев Посад), olustinov@yandex.ru

Уткевич Ольга Ивановна, кандидат филологических наук, доцент, Витебский государственный технологический университет (Республика Беларусь), utkevich@mail.ru

Фоменков Артём Александрович, доктор исторических наук, доцент, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского (Россия, г. Нижний Новгород), artjom2310@inbox.ru

Шишкина Алена Викторовна, студент, Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина (Россия, г. Тамбов), shishkina.alyona@list.ru

Шляпников Виктор Валерьевич, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский университет ГПС МЧС России (Россия, г. Санкт-Петербург), shlyapnikovv@mail.ru

Научное издание

ЭТИКА И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Материалы Третьей Международной
научно-практической конференции

12 ноября 2021 года

Ответственные редакторы:

Медведев Николай Владимирович
Алленов Андрей Николаевич

Печатается в авторской редакции

Компьютерная верстка Т.О. Прокофьевой

ISBN 978-5-00078-516-4



9 785000 785164

Подписано в печать 02.12.2020 г. Формат 60×84/16.
Усл. печ. л. 9,07. Тираж 500 экз. Заказ 21306.

ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина»
392000, г. Тамбов, ул. Интернациональная, 33

Отпечатано в Издательском доме «Державинский».
392008, г. Тамбов, ул. Советская, 190г