

АНТИНОМИИ



yearbook.uran.ru/
ifp.uran.ru/ezh/about/

2023

Том 23
Выпуск 4

Петр Кондрашов

Категории человеческого
и бесчеловечного
в философии Карла Маркса:
формальный анализ текстов

Салават Муртазин

Эпистемическая справедливость:
доверие другому в познании
как теоретическая и практическая
проблема

Вячеслав Скоробогачкий

Судьба СССР:
теоретическая загадка
или идеологический миф?

Ирина Арсентьева

Политические эффекты
эпидемической психологии
(на примере COVID-19)

Дмитрий Зыков

Эволюция феномена права
в контексте его внешних форм
и внутреннего содержания

Елизавета Мартьянова

О методологии исследования
института совместного исполнения





Российская Академия Наук

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА
Уральского отделения
Российской академии наук

АНТИНОМИИ

Том 23

Выпуск 4

Екатеринбург – 2023

Главный редактор

Виктор РУДЕНКО, главный научный сотрудник Института философии и права УрО РАН (Екатеринбург, Россия), академик РАН, д-р юрид. наук, проф.

Редакционная коллегия

Философия:

Хоакин Х. АЛАРКОН, проф. Университета г. Мурсии (Мурсия, Испания), д-р философии; **Владимир ДИЕВ**, директор Института философии и права Новосибирского государственного университета (Новосибирск, Россия), д-р филос. наук, проф.; **Юрий ЕРШОВ**, д-р филос. наук, проф. (Екатеринбург, Россия); **Владислав ЛЕКТОРСКИЙ**, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва, Россия, председатель), академик РАН, д-р филос. наук, проф.; **Михаил МАЛЫШЕВ**, проф. Автономного университета штата Мехико (Толука, Мексика); **Шон САЙЕРС**, почетный проф. философии Кентского университета (Кент, Великобритания); **Елена СТЕПАНОВА**, главный научный сотрудник Института философии и права УрО РАН (Екатеринбург, Россия), д-р филос. наук; **Елена ТРУБИНА**, проф. Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия), д-р филос. наук; **Цинянь АНЬ**, проф. философии Народного университета Китая (Пекин, КНР).

Политическая наука:

Ольга МАЛИНОВА, проф. МГИМО-Университета, (Москва, Россия) д-р филос. наук, проф.; **Виктор МАРТЪЯНОВ**, директор Института философии и права УрО РАН (Екатеринбург, Россия), к. полит. наук, доц.; **Петр ПАНОВ**, главный научный сотрудник Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН (Пермь, Россия), д-р полит. наук, проф.; **Ольга ПОПОВА**, зав. кафедрой политических институтов и прикладных политических исследований Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), д-р полит. наук, проф.; **Сергей ПОЦЕЛУЕВ**, проф. кафедры теоретической и прикладной политологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону, Россия), д-р полит. наук; **Томас РЕМИНГТОН**, проф. политологии Университета Эмори (Атланта, США), д-р политологии; **Камерон РОСС**, проф. политических наук Университета Данди (Данди, Великобритания), д-р философии; **Ольга РУСАКОВА**, зав. отделом философии Института философии и права УрО РАН (Екатеринбург, Россия), д-р полит. наук, проф.; **Ричард САКВА**, проф. Кентского университета (Кент, Великобритания), д-р философии; **Саския САССЕН**, проф. социологии Колумбийского университета (Нью-Йорк, США), д-р философии; **Кароль СИГМАН**, сотрудник Института политических и социальных исследований Национального центра научных исследований, д-р политологии (Париж, Франция).

Право:

Алексей АВТОНОМОВ, директор Центра сравнительного права НИУ – Высшая школа экономики (Москва, Россия), д-р юрид. наук, проф.; **Олег ЗАЗНАЕВ**, зав. кафедрой политологии Казанского (Приволжского) федерального университета (Казань, Россия), д-р юрид. наук, проф.; **Михаил КАЗАНЦЕВ**, зав. отделом права Института философии и права УрО РАН (Екатеринбург, Россия), д-р юрид. наук; **Сергей КОДАН**, проф. Уральского государственного юридического университета (Екатеринбург, Россия), д-р юрид. наук; **Александр КОКОТОВ**, судья Конституционного суда Российской Федерации (Санкт-Петербург, Россия), д-р юрид. наук, проф.; **Павел КРАШЕНИННИКОВ**, председатель комитета Государственной думы Федерального собрания Российской Федерации (Москва, Россия), д. юрид. наук, проф.; **Валентина РУДЕНКО**, старший научный сотрудник Института философии и права УрО РАН (Екатеринбург, Россия), к. юрид. наук; **Армандо СЕРОЛО ДУРАН**, проф. Университета г. Сан-Пабло (Сан-Пабло, Испания) д-р права, д-р полит. наук; **Наталья ФИЛИППОВА**, зав. кафедрой государственного и муниципального права Сургутского государственного университета (Сургут, Россия), д-р юрид. наук.

Журнал с 2011 г. включен в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора наук (спец.: 5.1.1; 5.1.2; 5.5.1; 5.5.2; 5.7.1; 5.7.2; 5.7.7). Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинку; базу данных Russian Science Citation Index на платформе Web of Science (RSCI); международные базы данных EBSCO; Ulrich's Periodicals Directory; Directory of Open Access Journals (DOAJ); International Impact Factor Services (IIFS).

Учредитель и издатель

Институт философии и права Уральского отделения Российской академии наук

Журнал издается с 1999 г. В 1999–2018 гг. выходил под названием «Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук». С 2019 г. журнал издается под названием «Антиномии». Подписной индекс 43669 через подписное агентство «Урал-Пресс» (контакты ближайших офисов на сайте <https://www.ural-press.ru>).

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации средств массовой информации ПИ № ФС77-75331 от 05 апреля 2019 г.

ISSN 2686-7206 (Print); ISSN 2686-925X (Online)

Адрес учредителя, издателя и редакции: 620108, Россия, г. Екатеринбург, ул. С. Ковалевской, 16.

Тел./факс: 7 (343) 374-33-55. E-mail: admin@instlaw.uran.ru

Интернет-сайт журнала: <http://yearbook.uran.ru>



Статьи распространяются на основе публичной лицензии Creative Commons



Russian Academy of Sciences

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND LAW
Ural Branch of the Russian Academy of Sciences

ANTINOMIES

Volume 23

Issue 4

Yekaterinburg 2023

Editor-in-Chief

Viktor RUDENKO – Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russia).

Editorial Board

Philosophy

Joaquin H. ALARCON – University of Murcia (Murcia, Spain); **Vladimir DIYEV** – Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk State University (Novosibirsk, Russia); **Yuri ERSHOV** (Yekaterinburg, Russia); **Vladislav LEKTORSKY** – Institute of Philosophy, the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); **Mikhail MALYSHEV** – Autonomous University of Mexico (Toluca, Mexico); **Sean SAYERS** – University of Kent (Kent, Great Britain); **Elena STEPANOVA** – Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russia); **Elena TRUBINA** – Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia); **Qinian AN** – Renmin University of China (Beijing, China).

Political Science

Olga MALINOVA – MGIMO University (Moscow, Russia); **Viktor MARTYANOV** – Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russia); **Petr PANOV** – Perm Scientific Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Perm, Russia); **Olga POPOVA** – Saint Petersburg State University (St. Petersburg, Russia); **Sergey POCELUEV** – Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russia); **Thomas REMINGTON** – Emory University (Atlanta, USA); **Cameron ROSS** – University of Dundee (Dundee, UK); **Olga RUSAKOVA** – Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russia); **Richard SAKWA** – University of Kent (Kent, UK); **Saskia SASSEN** – Columbia University (New York, USA); **Carole SIGMAN** – Institute for Humanities and Social Sciences, National Center for Scientific Research (Paris, France).

Law

Alexei AVTONOMOV – Center for Comparative Law, Higher School of Economics (Moscow, Russia); **Oleg ZAZNAEV** – Kazan Federal University (Kazan, Russia); **Mikhail KAZANTSEV** – Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russia); **Sergey KODAN** – Ural State Law University (Yekaterinburg, Russia); **Alexander KOKOTOV** – Constitutional Court of the Russian Federation (St. Petersburg, Russia); **Pavel KRASHENINNIKOV** – State Duma of the Federal Assembly of the Russian Federation (Moscow, Russia); **Valentina RUDENKO** – Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russia); **Armando ZEROLO DURAN** – University of San Pablo (San Pablo, Spain); **Natalia FILIPPOVA** – Surgut State University (Surgut, Russia).

Since 2011, the journal has been included into the List of peer-reviewed scientific publications, in which the main scientific results of dissertations for the degree of Candidate and Doctor of science should be published (specialties: 5.1.1; 5.1.2; 5.5.1; 5.5.2; 5.7.1; 5.7.2; 5.7.7). It is indexed and referenced in the Russian Science Citation Index (RSCI); CyberLeninka; RSCI database on the Web of Science platform; EBSCO; Ulrich's Periodicals Directory; Directory of Open Access Journals (DOAJ); International Impact Factor Services (IIFS).

Founder and Publisher

Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences

The journal has been published since 1999. In 1999–2018 it was published under the title "Research Yearbook, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences". Since 2019, the journal has been published under the title "Antinomies". Subscription index 43669 via Subscription agency "Ural-Press" (contacts of the nearest offices are to be found on the website <https://www.ural-press.ru>).

Registered as the periodical journal by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications.

The Certificate of Registration ПИ № ФС77-75331, April 5, 2019.

ISSN 2686-7206 (Print); ISSN 2686-925X (Online)

Contacts: S. Kovalevskaya st., 16, Yekaterinburg, Russia, 620108.

Tel/fax: 7 (343) 374-33-55. E-mail: admin@instlaw.uran.ru

Web-site: <http://yearbook.uran.ru>



The articles are distributed under a Creative Commons public license

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

- Кондрашов П.Н.* Категории человеческого и бесчеловечного
в философии Карла Маркса: формальный анализ текстов7
- Муртазин С.Р.* Эпистемическая справедливость: доверие другому
в познании как теоретическая и практическая проблема43

ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА

- Скоробогатский В.В.* Судьба СССР: теоретическая загадка
или идеологический миф?67
- Арсентьева И.И.* Политические эффекты
эпидемической психологии (на примере COVID-19)96

ПРАВО

- Зыков Д.В.* Эволюция феномена права
в контексте его внешних форм и внутреннего содержания..... 117
- Мартыанова Е.Ю.* О методологии исследования
института совместного исполнения 140

C O N T E N T S

PHILOSOPHY

- P. Kondrashov.** Categories of the Humane and the Inhumane
in Karl Marx's Philosophy: A Formal Analysis of Texts7
- S. Murtazin.** Epistemic Justice: Trusting the Other in Cognition
as a Theoretical and Practical Problem..... 43

POLITICAL SCIENCE

- V. Skorobogatskiy.** The Fate of the USSR: A Theoretical Mystery
or an Ideological Myth?.....67
- I. Arsentyeva.** Political Effects of Epidemic Psychology
(the Case of the COVID-19) 96

LAW

- D. Zykov.** The Evolution of the Phenomenon of Law
in the Context of Its External Forms and Internal Content117
- E. Martyanova.** On the Research Methodology
for Institute of Joint Performance 140

ФИЛОСОФИЯ PHILOSOPHY



Кондрашов П.Н. Категории человеческого и бесчеловечного в философии Карла Маркса: формальный анализ текстов // Антиномии. 2023. Т. 23, вып. 4. С. 7-42. https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_7

УДК 141

DOI 10.17506/26867206_2023_23_4_7

Категории человеческого и бесчеловечного в философии Карла Маркса: формальный анализ текстов

Петр Николаевич Кондрашов

Институт философии и права Уральского отделения РАН

г. Екатеринбург, Россия

E-mail: pnk060776@gmail.com

*Поступила в редакцию 10.07.2023, поступила после рецензирования 30.09.2023,
принята к публикации 06.11.2023*

В статье на основе детального анализа текстов К. Маркса впервые систематически эксплицируются такие взаимосвязанные категории его философии, как человек – человеческое/нечеловеческое – человеческое/бесчеловечное, и даются их формальные определения. Реконструкция Марксовых идей позволяет определить человека как конкретно-историческое страдающее телесно-духовное цельное существо, способом существования которого является праксис – общественная сознательно-целелеполагающая преобразующая предметно-орудийная деятельность. В процессе ее осуществления человек совместно с другими преобразует природу и создает свой собственный искусственный мир культуры, формирует «ансамбль» общественных,



© Кондрашов П.Н., 2023

межличностных и экзистенциальных отношений – человеческое общество. Исходя из этой абстрактной дефиниции человека, понятие человеческого формально определяется как все, что присуще человеку как таковому, и все, что делается социализированным человеком как в смысле самой деятельности, так и ее результатов. В зависимости от конкретных воплощений человеческое обнаруживает себя в социально-исторических формах человеческого (подлинно человеческого, гуманного) и бесчеловечного (неподлинного человеческого бытия, антигуманного). В статье рассматриваются лишь два основания для выделения таких форм: 1) субъективное экзистенциально-эмоциональное переживание человеком своей деятельности, своего бытия-в-мире либо как субъект-субъектного удовольствия от своего свободного самоосуществления в мире (человечное), либо как отчуждения, отвращения к своей вынужденной, несвободной деятельности (бесчеловечное); 2) объективная роль деятельности, в результате которой социально-онтологические структуры, создающие условия для творческой самореализации и фундированные в субъект-субъектном доверии и внутригрупповой солидарности, или продуктивно воспроизводятся, или разрушаются. Подчеркивается, что в конкретных социальных системах и ситуациях продуктивная человеческая деятельность может превращаться в свою противоположность и становиться бесчеловечной практикой, и, наоборот, действительно бесчеловечные формы организации жизни в ограниченных условиях могут выполнять продуктивные функции.

Ключевые слова: Маркс, родовая сущность человека, праксис, диалектика опредмечивания и распредмечивания, субъект-субъектные отношения, конкретная историчность, человеческое/нечеловеческое, человеческое/бесчеловечное, взаимное доверие, солидарность, гуманизм

Categories of the Humane and the Inhumane in Karl Marx's Philosophy: A Formal Analysis of Texts

Pyotr N. Kondrashov

Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
Yekaterinburg, Russia

E-mail: pnk060776@gmail.com

Received 10.07.2023, revised 30.09.2023, accepted 06.11.2023

Abstract. Based on a detailed analysis of Marx's texts, the article for the first time systematically explicates such interrelated categories in his philosophy as man – the human/the non-human – the humane/the inhumane, and gives them formal definitions. The reconstruction of Marx's ideas makes it possible to define man as a concrete historical, suffering, bodily-spiritual whole being, the mode of existence of which is praxis – a social consciously goal-setting transforming object-tool activity. In this process, man jointly with others transforms nature, creates its own artificial world of culture and forms an “ensemble” of social, interpersonal and existential relations, i.e. human society. This abstract definition of man allows us to formally define the human as everything that is inherent in a person as such and as everything that is done by a socialized person, both in terms of the activity itself and its results. Manifesting in specific forms, the human reveals itself in the

socio-historical forms of the humane (truly human) and inhumane (inauthentic human existence). The article considers only two grounds for highlighting such forms: 1) subjective existential-emotional experience of one's activity, one's being-in-the-world, either as subject-subject pleasure from one's free self-fulfillment in the world (the humane), or as alienation, aversion to one's forced, unfree activity (the inhumane); 2) the objective role of activity, as a result of which the socio-ontological structures that create conditions for creative self-realization and are founded in subject-subject trust and intra-group solidarity are either productively reproduced or destroyed. It is emphasized that in specific social systems and situations, productive human activity can turn into its opposite and become inhuman practice, and, conversely, really inhuman forms of life organization in limited conditions can perform positive functions.

Keywords: Marx, generic essence of man, praxis, dialectic of objectification and deobjectification, subject-subject relationship, concrete historicity, the human/the non-human, the humane/the inhumane, mutual trust, solidarity, humanism

For citation: Kondrashov P.N. Categories of the Humane and the Inhumane in Karl Marx's Philosophy: A Formal Analysis of Texts, *Antinomies*, 2023, vol. 23, iss. 4, pp. 7-42. (In Russ.). https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_7

Введение

Одна из величайших ироний в истории идей состоит в том, что философия К. Маркса стала так тесно ассоциироваться с тоталитаризмом, антигуманизмом «коммунистических» режимов Сталина, Мао Цзэдуна, Пол Пота и действительной бесчеловечностью их практик, с представлениями о человеке как безликом, лишенном всякой индивидуальности и свободы механическом «винтике», что неудивительным оказывается неутешительный вывод, сделанный в статье с красочным названием "The Satanic Origins and Nature of Marxism" («Сатанинские истоки и природа марксизма») теологом и пастором М. Хеддингом: «Карл Маркс был сатанистом»¹.

На фоне роста популярности Марксовых идей в эпоху мирового финансово-экономического кризиса 2008–2013 гг. вновь активизировались когда-то очень популярные силы, доказывавшие, что Маркс – исчадие ада, поклонник Сатаны, который регулярно участвовал в оккультных практиках (Wurmbrand 1986); что он, посвятив себя служению аду, поставил своей целью послать туда человечество и умер в отчаянии, как умирают все сатанисты (Володский 2011); что идеал человека в Марксовом коммунизме – обезличенный, нивелированный в коллективе и массах несвободный «винтик» социального механизма, производительная сила и «делатель» технологического прогресса²; что социализм, внутренний пафос которого – антидуховность, стремится к полному усреднению

¹ Hedding M. 2023. The Satanic Origins and Nature of Marxism // ICEJ Canada. 24.01.2023. URL: <https://icej.ca/the-satanic-origins-and-nature-of-marxism/> (дата обращения: 09.07.2023).

² Афанасьева В. Экзистенциализм против марксизма – начинает и выигрывает // Информационное агентство «Взгляд-инфо». 05.05.2018. URL: <https://www.vzsar.ru/blogs/3964> (дата обращения: 09.07.2023).

качественного многообразия жизни, уничтожению человеческой индивидуальности, личности как искры Божией³.

Однако если мы откроем тексты (от Ф. фон Хайека и К. Поппера до А.И. Солженицына, А.С. Ципко и М. Хеддинга), в которых Марксу инкриминируются жуткие преступления против человека и человечности, то заметим несколько общих черт, характеризующих подобные работы.

В подавляющем большинстве из них нет ни одной прямой цитаты из работ «ответчика». Обвинение строится даже не на косвенных уликах, а на том простом «факте», что «Карл Маркс встал на сторону Сатаны... Он ошибался не из-за простого просчета [в своих экономических исследованиях], а из-за греха и ереси» (Kengor 2020: x). *Sapienti sat!*

Идеи Маркса в силу непонятных причин отождествляются по умолчанию с неким никогда не существовавшим марксизмом вообще, марксизмом как таковым, без учета не только радикальных противоречий между различными «марксизмами», но и того, что многие из них никакого отношения к Марксу не имеют, например, трансгендерный марксизм (Gleeson, O'Rourke 2021), марксистский постгуманизм (Ferrando 2015; Morton 2019), трансгуманизм (Armesilla 2021; Steinhoff 2014) и даже квир-марксизм (Floyd 2009; Dasgupta 2018). «Логическим» следствием такого линейно-исторического отождествления оказываются заявления о вине Маркса за ГУЛАГ и иные деяния «красных», «марксистских» диктаторов. По поводу многих «марксистов» сам Маркс в свое время с горькой иронией признался: «Я знаю только одно, что я не марксист» (Энгельс 1965: 370).

Большинство обвиняющих Маркса в антигуманизме используют известный прием *argumentum ad hominem*, запрещенный в научном дискурсе, но весьма любимый гуманистами-антикоммунистами. Опустим всякие сугубо «христианские вещи» про Маркса алкоголика, распутника, попрошайку у Энгельса и родственников, мерзкого типа, наконец, просто бомжа⁴. Ограничимся только одним местом из П. Кенгора, который пишет: «Слишком многие люди отделяют Маркса-человека от зла, принесенного марксизмом. Это серьезная ошибка. Мало того, что результаты марксизма во многом являются результатом идей Маркса и самого его пера, так еще и сам Маркс сочинял совершенно дьявольские вещи» (Kengor 2020: xxi-xxii).

Понятно, что все эти особенности обвинений Маркса в сатанинской бесчеловечности никакой научной ценности не имеют. Но, к сожалению, подобная ненаучная обращенность к науке имеет столь мощную суггестивную силу, что к ней прибегают и некоторые ученые⁵. А такое положение дел

³ Аксюциц В. Коммунизм и христианство // Православие.Ru. 16.12.2003. URL: <https://www.pravoslavie.ru/76.html> (дата обращения: 09.07.2023).

⁴ «Маркс был ленивым и никчемным бомжом». См.: Hedding M. 2023. The Satanic Origins and Nature of Marxism // ICEJ Canada. 24.01.2023. URL: <https://icej.ca/the-satanic-origins-and-nature-of-marxism/> (дата обращения: 09.07.2023).

⁵ Ципко А.С. «Истоки сталинизма»: обратный путь? // Гефтер.ру. 27.11.2012. URL: <http://gefter.ru/archive/6878>; Ципко А.С. Призрак утопизма, который уничтожил СССР // Независимая газета. 08.11.2021. URL: https://www.ng.ru/ideas/2021-11-08/7_8295_ghost.html (дата обращения: 09.07.2023).

становится уже научной проблемой, требующей научного решения. Но прежде сделаем два замечания методологического характера.

Во-первых, научное обвинение в бесчеловечности в адрес кого-то (философа, ученого, врача, воспитателя в детском саду, политика, солдата, обычного человека) или чего-то (теории, политики, «режима», поступков, ситуации) может строиться только на основании того, что мы знаем, что такое бесчеловечное и, стало быть, что такое человеческое, ибо обе эти категории суть диалектически парные понятия, формально-логическая семантика которых определяется взаимно. Однако специфика научно-философского «суда» состоит в том, что стороны прений исходят не из единого «правового дискурса», как в случае с обычным судом, а из разных мировоззренческих парадигм. Так, обвинить Марксову теорию, скажем, классовой борьбы в бесчеловечности и разжигании ненависти можно с точки зрения христианской антропологии (как это делает А.С. Ципко) или каких-то иных концепций человека, но только на основании их дефиниций человечности и бесчеловечности (христианских, иудейских, либеральных, нацистских, персоналистских, экзистенциалистских, фрейдистских, ницшеанских и т.д.).

Во-вторых, эти определения должны быть фундированы в конкретных философско-антропологических (а не «интуитивных» и/или вытекающих из «здравого смысла») дефинициях понятия «человек». Мы можем назвать учение Маркса о сущности человека бесчеловечным с точки зрения, скажем, основных положений философской антропологии нацизма. Но для этого необходимо четко сформулировать уже два определения человека – Марксово и нацистское, и только с точки зрения последнего определять бесчеловечную модальность первого.

Итак, чтобы осуществить такое воображаемое научно-судебное разбирательство, необходимо исходить из четкого ответа на ряд вопросов. *Что такое человек? Что такое человеческое? Что такое человеческое и бесчеловечное?*

Без ответов (как со стороны «обвинения», так и со стороны «защиты») на эти фундаментальные философско-антропологические вопросы все разговоры о бесчеловечности и сатанизме теорий Маркса, христианства, либерализма и т.д. – это псевдонаучное, по меткому выражению св. Ансельма, *flatus vocis* – сотрясение воздуха. В рамках настоящей статьи мы, выступая со стороны «ответчика» (но никак не «апологета»), остановимся лишь на Марксовой (а не марксистской) концепции. В этой связи наша цель – дать предварительный ответ на вопрос, что такое, с точки зрения Маркса, человек, человеческое и нечеловеческое, человеческое и бесчеловечное, взятые в их смысловой когерентности. А из дефиниций этих понятий далее можно уже при желании квалифицировать Марксово мировоззрение как человеческое или, напротив, бесчеловечное, но опять-таки только исходя из определений всех этих категорий, данных в оптике другой философско-антропологической парадигмы. Но это уже задача «обвиняющей» стороны.

Понятие человека

Исходя из собственного детального анализа текстов Маркса (Кондрашов 2019; Kondrashov 2021a; Kondrashov 2021b), в которых в той или иной мере затрагиваются вопросы о человеке и различных аспектах, «модусах» его родовой сущности (*Gattungswesen*), а также опираясь на многочисленные работы, посвященные анализу Марксовой философской антропологии⁶, мы позволим себе дерзкое предприятие – реконструировать определение понятия «человек» в том виде, в каком его мог бы сформулировать сам Маркс.

Человек (как социализированный индивид, как индивид-в-отношениях) это:

– живое уникально-родовое (Маркс 1956b: 630-631; Маркс, Энгельс 1955a: 18), целостно-цельное (Маркс, Энгельс 1955a: 68; Маркс 1956b: 591), действительное индивидуальное общественное (*wirklichen individuellen Gemeinwesen*) существо (Маркс 1956b: 591; Marx 1968: 539),

– которое представляет собой единство тела и субъектно-внутреннего бытия (индивидуального сознания, психики),

– сущностью и способом существования которого является общественная сознательная целепологающая преобразующая предметно-орудийная материально-духовная деятельность (*праксис*) (Маркс 1956b: 565-566), которая протекает в опредмечивающе-распредмечивающих и субъект-объектных механизмах социального метаболизма и посредством которой человек совместно с другими преобразует природу, созидает свой собственный искусственный мир;

– существо, изначально встроенное в свой объектно-внешний мир природы, материальной, духовной и социальной культуры, общества, мир символов, общественное сознание, и диалектически связанное с ними;

– существо, формирующееся и обнаруживающее себя в качестве «Я», субъектной самости (*Selbstheit*) в интерсубъективном «ансамбле» общественных (*gesellschaftliche Verhältnisse*) и межличностных (*soziale Beziehungen*) отношений, которые реализуются между индивидами посредством субъект-субъектного общения (*Verkehr*) (Маркс, Энгельс 1955a: 19, 24-25, 33, 34-35, 37, 44, 166; Шелике 1986), интерактивной коммуникации (Маркс 1955e: 3; Маркс 1959: 6-7);

– существо страдающее, переживающее свое бытие-в-мире в форме неравнодушных, эмоционально-экзистенциальных субъектных отношений к этому миру и самому себе, отношений, в которых обнаруживает себя тотальность человеческого проявления жизни (*Totalität menschlicher Lebensäußerung*) (Маркс 1956b: 591)⁷;

⁶ На них, к сожалению, нет возможности остановиться в силу ограниченности объема статьи.

⁷ З. Правер справедливо указывает, что понятие «тотальность» относится у Маркса и к индивидуальному, и к общественному уровню человеческого бытия. «Это может означать “идеальную тотальность” в том смысле, что человек как идеальный тип наделен всеми атрибутивными свойствами, характеризующими вид

– существо темпоральное и конкретно-историчное, поскольку его способ бытия-в-мире – деятельность – является преобразующей активностью. «Человек обособляется как индивид лишь в результате исторического процесса» (Der Mensch vereinzelt sich erst durch den historischen Prozeß) (Маркс 1968: 486; Marx 1983: 404), а личность – результат исторического развития (Маркс 1968: 18), ибо «различие между индивидом как личностью и случайным индивидом – не просто логическое различие, а исторический факт» (Маркс, Энгельс 1955а: 71).

Поскольку, согласно Марксу, человеческая сущность универсальна (Маркс 1956b: 566) и бесконечно разнообразна (Маркс 1956b: 592), «человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, т.е. как целостный человек» (Маркс 1956b: 591). В силу этой тотальности человеческого существа (Tabak 2012: 169) все эксплицированные атрибуты, модусы его родовой сущности всегда должны браться как когерентная органическая целостность, в рамках которой каждый из элементов сущностно определяет другие, конституируясь, в свою очередь, и каждым из них, и их имманентной цельностью. Поэтому рассматривать категории человеческого/нечеловеческого и человеческого/бесчеловечного в принципе можно сквозь оптику любого из этих атрибутов. В дальнейшем анализе в силу ограниченности объема работы мы в основном сосредоточимся на «дедукции» означенных категорий из понятия деятельности (праксиса) как способа человеческого бытия-в-мире и экзистенциальной диалектики подлинной и неподлинной форм этого деятельного существования (*tätigen Dasein*) (Маркс 1968: 478; Marx 1983: 397), которые обнаруживают себя в экзистенциально-эмоциональном отношении человека как страдающего существа к этому миру.

Понятия человеческого и нечеловеческого

Человеческое. В выявленных в первом разделе конститутивных модусах родовой сущности человека (которые здесь представлены неполно) схватывается только то, что Маркс называет человеческим (*menschlich*), соответствующим его природе, его сущности. Поскольку в данном выше определении идет речь о любом человеке, взятом вне конкретного исторического периода, вне конкретного общества и вне конкретной жизненной ситуации, в данной абстракции схватывается способ человеческого существования как таковой. И в этом отношении любая деятельность *Homo sapiens*, подпадающая под это определение, является человеческой.

и которые могут все больше проявляться по мере развития общества и его производительных сил. В этом смысле термин относится к “обществу как мыслящему и переживающему”. В другом смысле, однако, “тотальность” может применяться не к человечеству в целом, а к отдельным людям; и здесь ее использование предназначено для того, чтобы поставить вопрос о шансах отдельных людей или групп реализовать свои способности и таланты в данном социальном порядке» (Prawer 1978: 107).

Стало быть, человеческое – это свойство чего-либо⁸ соответствовать всем атрибутам родовой сущности человека. Иначе говоря, человеческое – все, что делается людьми, понимаемыми в смысле данного определения, а также все то, что втянуто в сферу человеческой деятельности и человеческих отношений.

Так, например, фанатик-маньяк, убивающий из-за религиозной неприязни, – это человек, а его деятельность человеческая. И она ни в коем случае не зверство (*Grausamkeit*), не звериная, животная жестокость (*bestialische Grausamkeit*), ибо такая форма жизнедеятельности никакого отношения к животным не имеет: кот не убивает другого кота по мотивам «оскорбления религиозных чувств». В данном случае речь идет лишь о человеческой жестокости, свирепости, изуверстве, лютости или даже невменяемости. Противоположный пример – действия девочки, кормящей бомжа по религиозным побуждениям, являются в той же мере человеческими, как и действия маньяка.

В этом плане человеческим будет посещение музея средневекового искусства, сморкание в платок, ограбление банка, чтение лекции, рыбная ловля, уборка помещения, проектирование и строительство помещения, проведение экономических реформ в государстве и чтение настоящей статьи. В подобном сугубо абстрактно-формальном понимании человеческого элиминируются такие акцидентальные характеристики индивидов, как возраст, пол, гендер, раса, национальность, цвет волос, здоровье, принадлежность к той или иной религии, политической партии, уровень образования или доходов и, самое главное, содержание их деятельности. Все эти свойства будут важны уже на следующих ступенях конкретизации анализа человека в социологии, политической науке, религиоведении, этике, биоэтике, культурологи, медицине и т.д.

Итак, в самом общем, формальном виде человеческое – все, что присуще человеку как таковому, как социализированному индивиду, как индивиду-в-обществе, индивиду-в-отношениях, то есть присуще любой его деятельности, любым формам, сторонам, результатам этой деятельности, всем без исключения социальным структурам, механизмам и нормам, общественным, межличностным и экзистенциально-эмоциональным отношениям, страстям, переживаниям, мыслям и т.д. При этом надо учитывать, что и те способности, которые достались *Homo sapiens* от животных предков, с точки зрения Маркса, представляют собой не «диалектическую сторону» некой двойственной «биосоциальной природы» человека, а суть сугубо человеческие способности. Принимая пищу, испражняясь, пугаясь, умываясь или совершая половой акт, человеческое существо отправляет не животные, а человеческие функции человеческим образом: «...еда, питье, половой акт и т.д. суть подлинно человеческие функции» (Маркс 1956b: 564).

⁸ Свойство деятельности, ее видов, сторон, свойств, механизмов протекания, результатов и продуктов, порождаемых этой деятельностью, материальных и нематериальных благ, отношений, форм общения, социальных групп, общества, переживаний, эмоций, потребностей, влечений, желаний и т.д. как факторов, инициирующих эту деятельность.

Нечеловеческое. Категория «нечеловеческое» (das Unmenschlich, Nichtmenschlich, die Unmenschlichkeit)⁹ не интересует Маркса в силу полной неуместности такого рода понятий в универсуме его дискурса, ориентированном на исследование социально-человеческого. Даже использование естественно-научных данных, концепций, исследований и категорий всегда вплетено у Маркса в социальный контекст. Вместо этой категории он употребляет в основном понятие «животное» в следующих случаях:

1) как прямое противопоставление человеческому: «Животное, – писал философ в 1844 г., – непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самую свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность – сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности» (Маркс 1956b: 565). Через 23 года он напишет: «Если мы хотим узнать, что полезно, например для собаки, то мы должны сначала исследовать собачью природу. Сама же эта природа не может быть сконструирована “из принципа полезности”. Если мы хотим применить этот принцип к человеку, хотим по принципу полезности оценивать всякие человеческие действия, движения, отношения и т.д., то мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» (Маркс 1960: 623). В другом месте Маркс, анализируя человеческие отношения как отношения между индивидами, обладающими субъектностью, отмечает: «Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня, животное не “относится” ни к чему и вообще не “относится”; для животного его отношение к другим не существует как отношение» (Маркс, Энгельс 1955а: 29);

2) как косвенное использование понятия «нечеловеческое» для подчеркивания отличительных черт человеческого, например, когда указывает на неправомерность приписывания (атрибуции) человеческих свойств нечеловеческим «агентам»: «...в обыденной жизни говорят о труде рабочего скота и рабочих машин, а поэтический язык допускает и такие обороты речи, как: железо трудится при накаливании, или: железо трудится, когда оно стонет под ударами молота. Ведь оно даже и кричит. И нет ничего легче, как доказать, что всякая “операция” есть труд, ибо труд есть некоторая операция. С таким же успехом можно доказать, что все телесное обладает ощущениями, ибо все ощущающее – телесно» (Маркс 1964: 183);

3) для иронично-обличающего высмеивания практик государства, приравнивающих человеческие (общественные) отношения к животной жизнедеятельности. «Замечательно, что низведение людей до уровня животных стало правительственной верой и правительственным принципом. Но это не противоречит религиозности, так как обоготворение животных – это, пожалуй, наиболее последовательная форма религии, и скоро, быть

⁹ В широком смысле как *non-human* или более узко как *non-human people* в постгуманизме.

может, придется говорить уже не о религиозной антропологии, а о религиозной зоологии» (Маркс 1956а: 243);

4) для подчеркивания уничижительного положения человеческого, низведенного до нечеловеческого (животного) уровня. В результате отчуждения «получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному» (Маркс 1956b: 564). «Дело несколько не изменяется от того, что рабочий осуществляет свое индивидуальное потребление ради самого себя, а не ради капиталиста. Ведь и потребление рабочим скотом не перестает быть необходимым моментом процесса производства оттого, что скот сам находит удовольствие в том, что он ест» (Маркс 1960: 585). Это постоянное подчеркивание уничижительного положения человеческого, низведенного до нечеловеческого, сначала животного состояния, а затем скотского одичания (*viehische Verwilderung*) (Маркс 1956b: 600)¹⁰, приводит нас к еще одной важнейшей категории Марксова дискурса о человеке – понятию бесчеловечного, которое выступает у него в паре с категорией человеческого.

Человечное и бесчеловечное

Если категория нечеловеческого интересует Маркса большей частью в аспекте ее использования для подчеркивания специфики человеческого, то категория бесчеловечного¹¹ оказывается важнейшей в его философском дискурсе. Речь идет о диалектической паре аксиологически противоположных понятий «человечное» и «бесчеловечное», в которых находит свое воплощение человеческое. В формально-логическом смысле понятие «человеческое» является родовым по отношению к видовым понятиям «человечное» и «бесчеловечное»¹². При этом, как мы увидим далее, они могут быть и контрарными, и пересекающимися, а в конкретно-исторической, темпорально-ситуативной модальности даже менять свое семантическое содержание на противоположное.

Дело в том, что родовое понятие человеческого у Маркса носит сугубо формальный характер. Человеческими, как мы показали выше, будут действия и бессердечного маньяка, и сердобольной девочки. Однако мы сразу же интуитивно «понимаем», что в содержательном аспекте между этими действиями лежит пропасть. Попробуем прояснить мысль Маркса, обратившись к его текстам. Сначала рассмотрим формальную сторону диалектики человеческого и бесчеловечного (в рамках человеческого), а затем обратимся к некоторым аспектам содержательной стороны.

¹⁰ Об интеллектуальном одичании см.: (Маркс 1960: 411).

¹¹ По-немецки также передаваемая субстантивированным прилагательным *das Unmenschlich*.

¹² Здесь мы опускаем категорию нейтрально-человечного.

Человечное. Сущностное различие между такими, казалось бы, схожими вплоть до синонимичности понятиями, как «человеческое» и «человечное», в высшей степени важно для понимания Марксова мировоззрения. Но поскольку обе эти категории в немецком языке передаются одним прилагательным (*menschlich*), то уловить радикальные различия между ними, их ситуативные коннотации, смысловые оттенки можно только при рассмотрении конкретного контекста употребления. Так, любое (со)общество, состоящее из реально или потенциально intersубъективно и предметно взаимодействующих людей (реальные сообщества – футбольная команда, шайка грабителей, учебный класс, бригада рабочих; «воображаемые» сообщества – работники завода, жители города, рабочий класс, человечество) – это общество человеческое (*die menschliche Gesellschaft*). Но вот, скажем, капиталистическое общество, будучи человеческим, по своему содержанию и механизмам функционирования оказывается, с точки зрения Маркса, бесчеловечным (*unmenschlich*), в то время как коммунизм – общество столь же человеческое, как и общество буржуазное, но, в отличие от последнего, является человечным (гуманным, по-человечески сносным, достойным человека).

Поэтому, когда Маркс говорит о коммунизме как о *die menschliche Gesellschaft*, он имеет в виду не просто о человеческое общество как таковое, формально соответствующее сущности человека. Повторим еще раз: любое общество человеческое, но только общество коммунистическое, общество, в котором будет преодолено обесчеловечивающее отчуждение и индивиды сбросят с себя «всю старую мерзость» (*ganzen alten Dreck*) (Маркс, Энгельс 1955а: 70), будет еще и человечным. Только сквозь такую призму можно понять следующие выражения: «Если характер человека создается обстоятельствами¹³, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человечными» (Маркс, Энгельс 1955b: 145-146); «Коммунизм как положительное упразднение [*positive Aufhebung*] частной собственности – этого самоотчуждения человека [*menschlicher Selbstentfremdung*] – и в силу этого как подлинное присвоение [*wirkliche Aneignung*] человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т.е. [человеку] человечному [*menschlichen Menschen*]» (Маркс 1956b: 588; Marx 1968: 536).

Наиболее рельефно Марксова диалектика человеческого и бесчеловечного с применением соответствующей эмоционально нагруженной терминологии представлена в совместной с Ф. Энгельсом работе «Святое семейство», опубликованной в 1845 г. В ней анализируются взаимоотношения между капиталистом и рабочим, которые основываются на купле-продаже человеческой деятельности и которые в условиях частной собственности на средства производства приводят к тому, что рабочий, производящий продукт, не владеет им. Продукт оказывается от него *отчужденным*, а капиталист, ничего

¹³Немецкое *Umständen* можно перевести и как условия жизни.

не производящий, этим продуктом владеет, что приводит к его богатству и нищете рабочего. Маркс показывает извращенно-превращенную диалектику человеческого и бесчеловечного этой экономической (капиталистической, товарно-денежной) ситуации. «...Экономисты иногда в виде исключения отстаивают видимость человеческого [Schein des Menschlichen] в экономических отношениях – особенно тогда, когда они нападают на какое-нибудь специальное злоупотребление, – но чаще всего они берут эти отношения как раз в их явно выраженном отличии от человеческого [Unterschied vom Menschlichen], в их строго экономическом смысле. Не сознавая этого противоречия и шатаясь из стороны в сторону, они не выйдут за его пределы.

Прудон раз и навсегда положил конец этой бессознательности [Bewußtlosigkeit]. Он отнесся серьезно к *человечной видимости* [menschlichen Schein] экономических отношений и резко противопоставил ей их *бесчеловечную действительность* [unmenschlichen Wirklichkeit]. Он заставил их в действительности быть тем, чем они являются в их собственном представлении о себе, или, вернее, он заставил их отказаться от этого представления о себе и признать свою действительную бесчеловечность [wirkliche Unmenschlichkeit]» (Маркс, Энгельс 1955b: 35-36; Marx 1982: 34).

Бесчеловечное. Маркс (написавший основную часть «Святого семейства») показывает, что обе формы человеческой деятельности и *человеческой* ситуации, сложившейся в результате этой деятельности (производство/неимение/нищета рабочего и праздность/имение/богатство капиталиста), приобретают отчужденный, одномерный характер: «Имущий класс и класс пролетариата представляют одно и то же человеческое самоотчуждение [menschliche Selbstentfremdung]. Но первый класс чувствует себя в этом самоотчуждении [Selbstentfremdung] удовлетворенным и утвержденным, воспринимает отчуждение как свидетельство *своего собственного могущества* и обладает в нем *видимостью* человеческого существования [Schein einer menschlichen Existenz]. Второй же класс чувствует себя в этом отчуждении [Entfremdung] уничтоженным, видит в нем свое бессилие и действительность нечеловеческого существования [Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz]» (Маркс, Энгельс 1955b: 39).

Нечеловеческое (Un-menschlich) понимается здесь Марксом как недостойное человека, приниженного не то что до уровня животного, а до того состояния, что у рабочего в условиях отчуждения не остается даже чувств, свойственных животному: «Ни одно из его чувств не существует больше не только в его человеческом виде [menschlichen Weise], но и в нечеловеческом [unmenschliche], следовательно не существует больше даже в его животном виде [tierischen Weise]» (Маркс 1956b: 601). Это и есть бесчеловечность (Unmenschlichkeit). «Так как, – развивает эту мысль Маркс в «Святом семействе», – в оформившемся пролетариате практически закончено отвлечение от всего человеческого, даже от *видимости* человеческого; так как в жизненных условиях пролетариата все жизненные условия современного общества достигли высшей точки бесчеловечности [unmenschlichsten Spitze];

так как в пролетариате человек потерял самого себя, однако вместе с тем не только обрел теоретическое сознание этой потери, но и непосредственно вынужден к возмущению против этой бесчеловечности [Unmenschlichkeit] велением неотвратимой, не поддающейся уже никакому приукрашиванию, абсолютно властной *нужды*, этого практического выражения *необходимости*, – то ввиду всего этого пролетариат может и должен сам себя освободить. Но он не может освободить себя, не уничтожив своих собственных жизненных условий. Он не может уничтожить своих собственных жизненных условий, не уничтожив *всех* бесчеловечных жизненных условий современного общества [alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft], сконцентрированных в его собственном положении» (Маркс, Энгельс 1955b: 40).

Итак, по Марксу, всякое человеческое является человеческим, но не всякое человеческое *человечно*. Собственно, то же самое относится и к бесчеловечному. Стало быть, в самом общем, абстрактно-формальном виде *человеческое* – все, что *характерно* для человека как такового, а *человечное* – все, что из характерно-специфического *достойно* человека. При этом семантическое содержание «достойности» определяется из тех конкретных социально-исторических условий, в которых разворачивается человеческое. Так, по-человечески сносными (человечными) в верхнем палеолите будут выступать одни условия, а в «полностью автоматизированном роскошном коммунизме» (Bastani 2019) совсем иные, хотя в обоих случаях речь идет о человеческих индивидах и человеческом обществе. Сам Маркс знаменитую «простую человечность» А. Смита рассматривал весьма скептически: «...обычная заработная плата есть самый низкий минимум, совместимый с “простой человечностью”, т.е. с животным уровнем существования» (Маркс 1956b: 523).

Еще одним фактором, определяющим уровень «достойности», оказывается, выражаясь традиционным марксистским языком, классовое представление о таковом. Для полуголодного рабочего-ирландца в Лондоне или Манчестере в 1844 г. гнилые картофельные очистки – *верх человечности* этого мира, правда, такой «человечности», при которой «человек лишается не только человеческих потребностей – он утрачивает даже *животные* потребности» (Маркс 1956b: 601). Противоположный пример – с жира бесящийся (austobendes) капиталист, который свое надменное расточение оправдывает подлой (infame) иллюзией, будто его «необузданная расточительность и безудержное непроизводительное потребление обуславливают труд, а тем самым существование [Subsistenz] другого; осуществление человеческих *сущностных сил* [Wesenskräfte] представитель такого рода богатства мыслит только как осуществление своих чудовищных прихотей и странных, фантастических причуд» (Маркс 1956b: 608).

Однако неисповедимая историческая диалектика со своей иронией такова, что для лондонского рабочего-ирландца, живущего в 2023 г., «по-человечески невыносимым», «бесчеловечным» оказывается отсутствие туалетов для трансгендерных людей, в то время как о гнилом картофеле своего предшественника он слыхом не слыхивал и вслед за К. Поппером считает

бесчеловечный капитализм позапрошлого века «выдумкой Маркса»¹⁴. Противоположный пример – современный европейский капиталист, который, в отличие, скажем, от «новых русских» 1990-х гг. на «мерсах», ездит на работу на велосипеде и носит футболку с портретом Че Гевары.

Экзистенциальная диалектика подлинного и неподлинного

Теперь обратимся к более *содержательным* определениям человеческого и бесчеловечного, как они представлены у Маркса. В силу того, что его философско-антропологическая концепция является *тотализующей*¹⁵, из каждого представленного в первом разделе модуса родовой сущности человека можно развернуть ту или иную диалектику человеческого и бесчеловечного. По объективным причинам мы остановимся лишь на важнейшем, с нашей точки зрения, аспекте, который связан с экзистенциально-эмоциональными, субъективными переживаниями индивида.

Человек как экзистенциально-неравнодушное существо. Человек, будучи действительным природным чувственным телесным предметным существом (Маркс 1956b: 630-631; Маркс, Энгельс 1955a: 18), изначально является частью природы (Маркс 1956b: 565), в то время как сама природа выступает в качестве его неорганического тела (Маркс 1956b: 565; Clark 1989), с которой он «должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть» (Маркс 1956b: 565). Эта витальная зависимость означает, что человек – существо чувственное. «Быть чувственным, т.е. быть действительным, это значит быть предметом чувства, быть *чувственным* предметом, т.е. иметь вне себя чувственные предметы, предметы своей чувственности. Быть чувственным значит быть *страдающим* [leidend]. Поэтому человек как предметное, чувственное существо есть *страдающее* существо [leidenschaftliches Wesen]...» (Маркс 1956b: 632).

Страдание, как оно *здесь* понимается, – это чувство, обусловленное наличием потребностей. Поскольку стремление к их удовлетворению составляет движущую силу любой формы жизни¹⁶, то страдание (Leiden) с необходимостью порождает страсть (Leidenschaft). «Так как [живое, чувственное] существо ощущает свое страдание, – пишет Маркс, – то оно есть существо, обладающее *страстью*. Страсть [die Leidenschaft, die Passion] – это энер-

¹⁴ «Важно... то, что “капитализм” в том смысле, в каком Маркс употреблял этот термин, *нигде и никогда не существовал* на нашей прекрасной планете Земля – он реален, не более, чем дантовский Ад. <...> ...Самая существенная черта того общества, которое Маркс называл “капитализмом”, никогда не существовала... Это всего лишь химера, умственный мираж» (Поппер 1992: 11-12, 14).

¹⁵ То есть рассматривающей человека не только как *целостное* существо (снижающее в себе все синхронное многообразие своего бытия-в-мире), но и как существо динамически и темпорально *цельное* (то есть субъективно и субъектно «собранное» на основе своих влечений, страстей, целей и отношений-к-миру). Однако из-за неверного толкования *totalis* как *totalitaris* и возникло известное отождествление философии Маркса, марксизма и тоталитаризма.

¹⁶ Маркс по отношению к человеку не очень жаловал понятие «инстинкт», а говорил больше о влечениях (Маркс 1956b: 631).

гично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека» (Маркс 1956b: 632). В этом отношении существование человека оказывается *динамическим*¹⁷, ибо потребность, будучи движущей силой (*treibendes Motiv*) (Маркс 1960: 605), подобно некоему драйверу, «запускающему» человеческую деятельность (Маркс, Энгельс 1955b: 46), заставляет *выходить в мир* и стремиться объекту своей страсти. И в этом смысле человек для Маркса – самоустремленное существо (*der Mensch ist selbstisch*) (Marx 1968: 575; Маркс 1956b: 628); самоустремленность (*Selbstigkeit*)¹⁸ оказывается одним из важнейших модусов человеческой сущности.

Но поскольку человеческая деятельность фундаментально представляет собой диалектику процессов *опредмечивания* (*Vergegenständlichung, Äußerung*) и *распредмечивания* (*Entgegenständlichung, Aneignung*) (Marx 1968: 574), то в процессе опредмечивания человек «вкладывает свою живую душу» в предмет (Маркс 1968: 450), «выдыхает [*ausatmende*] себя» (Marx 1968: 577), «излучает себя» (Маркс 1956b: 630) в предмет, а в процессе распредмечивания «вбирает», «вдыхает [*einatmende*] в себя» душу другого. Он начинает определенным образом относиться к предмету и эмоционально переживать свое *отношение-к*, ибо предмет оказывается не чем иным, как внешним обнаружением человеческой души, манифестацией его собственного внутреннего мира, «действительностью объективированных человеческих сущностных сил» (Маркс 1956b: 626). В результате развертывания процессов опредмечивания и распредмечивания совместно действующие индивиды созидают (*erzuegen*) человеческий мир – предметный, искусственный (то есть ранее не существовавший в природе), мир материальной и духовной культуры. В этом смысле праксис – не механическое, инструментальное «делание» предмета, а его творение, созидание (*Schaffen des Gegenstandes*) (Marx 1968: 577).

Пользуясь созданными предметами, другие люди в структурах своей физической и психической деятельности воспроизводят (распредмечивают, «вдыхают в себя») овеществленные ранее в них целеполагания, потребности, проекты, замыслы, мысли, чувства, идеи, то есть воспроизводят предметную логику этих вещей и тем самым конституируют *интерсубъективность* праксиса. Другими словами, у людей путем интериоризации схем и механизмов совместно-раздельной предметно-орудийной деятельности формируются *идентичные структуры сознания*. Созданный в труде предмет оказывается своеобразным переносчиком сознания от одного человека к другому: «...обработанный человеком предмет есть, таким образом, узел отношений индивидуального и социального» (Можеева 1978: 269). Предмет выступает посредником между людьми, то есть в предметности оказывается фундированной общность, социальность человеческих индивидов: «Предмет [*Gegenstand*], – пишет Маркс, – как бытие [*Sein*] для человека как

¹⁷ «Я имею в виду... концепцию динамического, энергичного характера человеческой природы. Маркс рассматривает человека как существо, которым движут страсти или влечения, хотя человек по большей части не осознает этих движущих сил. Психология Маркса – *динамическая психология*» (Фромм 2017: 84).

¹⁸ В этом мы слышим гегелевскую *самость* (*das Selbst*).

предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие [Dasein] человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку» (Маркс, Энгельс 1955b: 47). Такая intersубъективная интерактивная коммуникация возможна только на основании предметной деятельности, когда преобразованный в труде природный материал превращается в «чувственно-сверхчувственную вещь» (sinnlich übersinnliches Ding) (Маркс 1960: 81; Marx 1962: 85).

Именно в феномене *intersубъективности* предметная деятельность оказывается деятельностью *совместной*, ибо связывает между собой не только сознания, не только человека с внешним миром, но в первую очередь человека с другим человеком. Сущностно это означает, что в форме предмета человек имеет дело с другим человеком, ибо, как отмечает Маркс, «предмет, являющийся непосредственным продуктом деятельности его [человека] индивидуальности, вместе с тем оказывается его собственным бытием для другого человека, бытием этого другого человека и бытием последнего для первого» (Маркс 1956b: 589).

А коль скоро предметность оказывается intersубъективным посредником между людьми, в своей деятельности человек как субъект экзистенциально-неравнодушно относится не только к предмету, но через него и к другим, и к миру в целом, в том числе к самому себе как активно-субъектному «центру» этого мира. «Каждое из... человеческих отношений к миру... является в своем *предметном* отношении, или в своем *отношении к предмету*, присвоением последнего, присвоением *человеческой* действительности [Die Aneignung der menschlichen Wirklichkeit]. Их отношение к предмету есть *осуществление на деле человеческой действительности* [die Betätigung der menschlichen Wirklichkeit]; это – человеческая *действенность* и человеческое *страдание*, потому что страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть один из способов, каким человек воспринимает свое “Я” [Selbstgenuß]» (Маркс 1956b: 591-592). «Я могу, – пишет Маркс, – на практике относиться к вещи по-человечески только тогда, когда вещь по-человечески относится к человеку» (Маркс 1956b: 592). Далее он указывает на субъектность *отношений-к* в следующем знаменитом фрагменте: «Каждое из твоих отношений к человеку и к природе должно быть *определенным*, соответствующим объекту твоей воли *проявлением* [Äußerung] твоей *действительной индивидуальной жизни*» (Маркс 1956b: 620; Marx 1982: 438).

Этот модус эмоционально-экзистенциального субъектного переживания-осознания, согласно Марксу, обнаруживает себя в человеческих отношениях к миру (menschlich Verhältnis zur Welt) (Маркс 1956b: 591-592), которых сущностно лишены животные. Безусловно, они тоже переживают свое бытие – радуются, печалются, грустят, тоскуют. Но человек, в отличие от них, *осознает* свое переживание и «диверсифицирует» его на мир в целом как в пространственном, так и в темпоральном (биографическом и историческом) аспектах. То есть онтические и онтологические «миры»¹⁹, в которых

¹⁹ Мир природы (Welt), мир предметной культуры (Umwelt), мир социальности (Mitwelt).

бытийствует человек, посредством диалектики опредмечивания/распредмечивания интериоризируются в психике индивида и образуют его собственный внутренний мир (Innerlichkeit, Eigenwelt). Его можно определить как *экзистенцию* – уникальное внутреннее рефлексивно-интенциональное существование, включающее неравнодушное (эмпатическое) восприятие мира, осознанное переживание этого восприятия и эмоциональные, ценностные, оценочные отношения человека к миру (menschlich Verhältnis zur Welt) и своему существованию (и своей смерти) в нем, детерминированные этими восприятиями и переживаниями. Таким образом, экзистенция – это одновременно и онтологическая, и онтическая «структура», в которой в виде *отношения-к* схватывается, как, с чем/кем и среди чего/кого существует человек.

Хотя сам Маркс слово *Existenz* употреблял в традиционном для его времени смысле «существование», тем не менее в его текстах мы обнаруживаем понятия, которые обозначают или описывают то, что мы здесь называем экзистенцией:

- неравнодушное (эмпатическое) восприятие мира = человеческая чувственность (die menschliche Sinnlichkeit);
- осознанное переживание этого восприятия = страдание (Leiden);
- эмоциональные ценностно-оценочные отношения человека к миру и своему существованию в нем = человеческие (бесчеловечные или человеческие) отношения-к-миру (menschlichen Verhältnisse zur Welt);
- которые суть реализация сущностных сил человека (menschlichen Wesenskräfte), страсть (Leidenschaft, die Passion), устремленность к своему предмету.

Итак, с точки зрения Маркса, человек *как человек* может быть только через свое неравнодушное (со-страдательное) отношение, общение (Verkehr) с миром, то есть когда он нечто внутреннее отдает миру, в процессе опредмечивания, овнешнивания своего внутреннего мира (Äußerung), и нечто от мира присваивает себе, в процессе распредмечивания, овнутривания, интериоризации внешнего бытия (Aneignung). Важнейший момент этой диалектики заключается в том, что индивид, действуя сам (Tätigkeit), наделяет ответной деятельностью другого (Betätigung). Однако в зависимости от конкретных социальных условий наличного бытия-человека-в-мире, от конкретно-исторических связей между субъектом и объектом, то есть в зависимости от конкретной диалектики *Äußerung* и *Aneignung*, общение (Verkehr) обнаруживает себя в двух экзистенциально-эмоциональных формах – *подлинной* (человечной) и *неподлинной* (бесчеловечной).

Подлинность человеческого бытия. Подлинность (Eigentlichkeit) человеческого бытия, истинно человеческая жизнь (wahrhaft menschliche Leben) (Маркс 1956b: 637) означает, что между двумя базовыми сторонами праксиса – *Äußerung* и *Aneignung* – существует имманентное единство, согласие, *рефлексия-одного-в-другое*, когда человек по отношению к миру испытывает симпатическую неравнодушность, когда его страдание-страсть динамически выражается в желании быть захваченным миром. Такая гармония имеет место, скажем, когда моя любовь (Маркс 1956b: 620; Маркс,

Энгельс 1955b: 22-24; Маркс, Энгельс 1955а: 516-517) в качестве внешнего действия, «выдыхания» (*ausatmen*) себя (Marx 1968: 577) по отношению к любимому человеку (*Äußerung*) вызывает ответное чувство, которое я вбираю, «вдыхаю» в себя (*Aneignung*). Но и любимая, отдавая мне свою любовь (*Äußerung*), со своей стороны впитывает любовь, даваемую ей мною (*Aneignung*). Наши действия, выражаясь гегелевским языком, *светятся-друг-в-друге*. «Существование того, – пишет Маркс, – что я действительно люблю, я ощущаю как необходимое, я чувствую в нем потребность, без моего существование не может быть полным, удовлетворенным, совершенным» (Маркс 1955а: 35-36). *Подлинность*, таким образом, фундируется в том, что всякое овнешнивание всегда вызывает ответный процесс, то есть наделяет ответной деятельностью (Шелике 1991: 49-57; Шелике 1997) другого, а значит, «компенсирует» себя в этом взаимном действии другого, которое субъект («Я») овнутривает в структуру своего собственного переживания.

Таким образом, деятельность двух любящих друг друга индивидов оказывается рефлексивно-сбалансированной взаимностью *Äußerung* и *Aneignung*, *отсвоения* и *присвоения*, *выдыхания/излучения* и *вдыхания/вбирания*. Она составляет не разорванную субстанцию, а тотальность, которая и называется в данном случае *подлинной*, то есть взаимной любовью, которая переживается любящими друг друга людьми как наслаждение, удовольствие (*Genuß*). Подобное общение, по Марксу, приносит общающимся радость жизни (*Lebenslust*) (Маркс, Энгельс 1955b: 186) и проявляется только там, где нет неестественного принуждения (*unnatürlichen Zwang*) (Маркс, Энгельс 1955b: 187), отчуждения, равнодушия, враждебной разобщенности, а есть свободное проявление человеческих склонностей, полное проявление сущностных сил человека, искренний человеческий восторг (*menschliche Freude*) и богатство ощущений (*Reichtum der Empfindung*) (Маркс, Энгельс 1955b: 187). Собственно говоря, такое состояние характеризуется Марксом как человечность (*Menschlichkeit*) (Маркс, Энгельс 1955b: 35, 36, 83, 123, 125-126, 130, 146, 187; Маркс 1956b: 523, 588, 590, 593, 602, 611, 637; Маркс 1961: 98).

Именно такая деятельность (и материальная, и социальная, и духовная), доставляющая наслаждение другим, а тем самым и мне самому, называется у Маркса подлинно (истинно) человеческой. Только в ней человек действительно чувствует себя *человеком*. Маркс обозначает эту подлинно человеческую – человечную – форму праксиса термином *Selbstbetätigung* (Маркс, Энгельс 1955а: 67-68, 72), который буквально можно перевести как «самодеятельность», как это имеет место в русскоязычных переводах «Экономическо-философских рукописей». Однако думается, что для адекватного понимания и перевода этой фундаментальной категории философии Маркса следует учесть следующие моменты.

Во-первых, в структуре слова *Selbstbetätigung* содержится не просто *Tätigkeit* (деятельность), а *Betätigung*, что, помимо собственно субъектной деятельности, активности, обозначает также претворение в жизнь, осуществление (*Beäußerung*). В свете учения Маркса о праксисе как диалектическом единстве процессов *Äußerung* и *Aneignung*, момент *осуществления-*

себя-в-мире представляется решающим. Исходя из этого, В.Ф. Шелике предлагает переводить *Selbstbetätigung* как самоосуществление, «включение в деятельность, соучастие в деятельности, наделение деятельностью» (Шелике 1991: 49).

Во-вторых, слово *Betätigung* – и это важно учитывать в свете Марксовой идеи о том, что неотчужденная деятельность будет находиться под сознательным контролем, то есть перестанет быть внешней, неуправляемой силой, господствующей над человеком, – означает также *управление* (механизмами и т.п.).

В-третьих, указательное местоимение *selbst* (сам, сама, само, сами) в качестве приставки *selbst-* (само-) отсылает к *самостоятельности, независимости, свободе* осуществления-себя-в-мире. Маркс прямо отождествляет *Selbstbetätigung* со *свободной* деятельностью: «...отчужденный труд, принижая самодеятельность, свободную деятельность [*Selbstbetätigung*] до степени простого средства, тем самым превращает родовую жизнь человека в средство для поддержания его физического существования» (Маркс 1956b: 567). Через полтора года Маркс напишет, что только на ступени коммунизма «самодеятельность [*Selbstbetätigung*] совпадает с материальной жизнью, что соответствует развитию индивидов в целостных индивидов и устранению всякой стихийности. Точно так же соответствуют друг другу превращение труда в самодеятельность [*die Verwandlung der Arbeit in Selbstbetätigung*] и превращение прежнего вынужденного общения в такое общение, в котором участвуют индивиды как таковые» (Маркс, Энгельс 1955а: 68-69).

Такая форма праксиса, человеческого бытия-в-мире связана с *независимостью* (Del Aguila Marchena 2022) как от животной предопределенности (универсальность человека), так и от превращенных социальных форм зависимости. Поэтому Маркс всегда определяет человечность (то есть подлинно человеческое) через такой ее конститутивный момент, как *свобода*. Это либо подлинная история, «царство свободы» (Маркс 1962: 386-387); либо свободное время, заполненное саморазвитием, самоосуществлением и человеческим общением; либо свобода от принуждения и превратной зависимости от вещей, денег и т.д.; либо свобода духа; либо свобода для проявления-себя-в-мире, то есть творчество, взятое во всем его многообразии, а не только в аспекте «духовного производства» и тем более не только в форме искусства. Маркс такое творчество, созидание (*Erzeugung*) называет производством человеческих отношений как таковых, «производством самой формы общения» (Маркс, Энгельс 1955а: 72).

Таким образом, *Selbstbetätigung* у Маркса – сознательное самоосуществление человека в мире, реализация его сущностных сил (*menschlichen Wesenskräfte*) (Маркс 1956b: 593-596, 599, 608, 614, 615, 618, 619-620, 626, 628, 630-631, 632, 637, 638; Bernhard 2003; Прозументик 2020; Чернова 2018) посредством свободной неотчужденной деятельности, что приносит ему физическое и духовное удовлетворение, радость, удовольствие, чувство полноты бытия, ощущение единения, симпатической и эмпатической связи с миром (другими людьми, природой, предметами).

Стало быть, если человеческая деятельность реализуется как деятельность *внутренне и внешне свободная* (а такова она по своей имманентной сущности), то связь человека с миром переживается как наслаждение, удовольствие, физическое и духовное удовлетворение, которые Маркс понимает по крайней мере в двух аспектах. С одной стороны, имеет место *субъект-объектное наслаждение*, в котором индивид наслаждается чувственным утверждением (Bejahung) предмета. Например, непосредственно потребляя его в виде пищи, питья, чтения, «обрабатывая» его своим физическим и духовным трудом (Маркс 1956b: 616). Маркс следующим образом говорит о такого рода потреблении-наслаждении (Genuß): «...положительное упразднение частной собственности, т.е. *чувственное* присвоение [*Aneignung*] человеком и для человека человеческой сущности и человеческой жизни, предметного человека и человеческих произведений, надо понимать не только в смысле *непосредственного*, одностороннего *пользования* вещью, не только в смысле *владения, обладания*. Человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, то есть как целостный человек» (Маркс 1956b: 591). На языке рукописей 1844 г. это звучит так: «моя сущностная сила в качестве субъективной способности» имеет смысл только лишь в своей предметно-чувственной общественной осуществленности, ибо «лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной *человеческой* чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, – короче говоря, такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как *человеческие* сущностные силы. ...Одним словом, *человеческое* чувство, человечность чувств, – возникают лишь благодаря наличию *соответствующего* предмета, благодаря *очеловеченной* природе» (Маркс 1956b: 593-594).

Но уже в этой простой чувственности наслаждения человеческое существо воспринимает предмет не как животное, а именно как *человек*: чтобы наслаждаться музыкой, надо быть музыкально образованным человеком; чтобы наслаждаться пищей, надо быть гурманом в хорошем смысле этого слова, а не забытым голодным существом, для которого важна пища как жратва (Fressen)²⁰, а не ее качество. Поэтому бедность, нищета для Маркса *a priori* оказываются бесчеловечностью, скотством (Маркс 1956b: 600-601).

С другой стороны, Маркс говорит о *субъект-субъектном наслаждении*, которое возможно только в условиях отсутствия отчуждения, а значит, при наличии очеловеченных чувств и ощущений. В этой форме наслаждения схватывается, репрезентируется не просто антропологическая ситуация человечности, а ситуация *социальной* человечности. Маркс пишет: «...поскольку человек *человечен*, а следовательно и его ощущение и т.д. *человечно*, постольку утверждение данного предмета другими людьми есть также и

²⁰ В. Франкл так описывает состояние человека, освобожденного из нацистского концлагеря: «Тело очнулось раньше, чем душа. И с первого часа, когда это стало возможно, мы начали есть. Нет – жрать! Ели без конца, часами, целый день, даже ночью» (Frankl 1982: 98).

его собственное наслаждение» (Маркс 1956b: 616). Речь здесь идет о том, что я наслаждаюсь тем, что другой наслаждается своим собственным утверждением предмета в субъективном смысле через взаимное наделение другого ответной деятельностью (*Betätigung*) по отношению к моей деятельности, адресованной ему, другому: «Точно так же чувства и наслаждения других людей стали моим *собственным* достоянием» (Маркс 1956b: 592). Так, повар наслаждается тем, что приготовленная им пища доставляет наслаждение другим; музыкант испытывает радость, что его музыка вызывает эстетическое наслаждение у слушателей; сапожник испытывает удовлетворение, что кто-то наслаждается использованием сделанной им вещи. Такое наслаждение наслаждением другого проще всего иллюстрируется искренним подарком ему. Это ситуация, когда «чувства и наслаждения других людей стали моим собственным достоянием» (Маркс 1956b: 620).

Эмоциональное, духовное, эмпатическое (экзистенциальное) сопереживание, сострадание, *συμπάθεια* в таком случае выступает в качестве радости. Э. Фромм замечает: «Удовольствие является не целью жизни, но оно представляет собой сопутствующий элемент плодотворной деятельности» (Фромм 2000: 585). Если вернуться к примеру с влюбленными, то подлинность их человеческой деятельности и их человеческого отношения друг к другу будет дана не в эгоистическом наслаждении другим, а во взаимном чувстве полноты бытия, чувстве, конституируемом их взаимной нежностью и заботой о другом, понятием в качестве момента тотальности.

В этой форме физической и моральной удовлетворенности деятельностью нет ничего фантастического и невозможного, если она носит действительно субъект-субъектный характер. Так, каждый преподаватель испытывает подобное удовольствие после удачно прочитанной лекции, когда студенты уже после звонка на перемену подходят с горящими глазами и задают вопросы. После этого он экзистенциально ощущает «искренний восторг», чувствует крылья, когда «шагает с работы устало». Впрочем, на языке методистов, полностью лишенном не только экзистенциальных глубин, но и малейших эмоциональных коннотаций, такая лекция будет называться занятием с обратной связью.

Неподлинность человеческого бытия. Однако наряду с подлинным бытием-общением, приносящим чувство искреннего человеческого восторга, богатства ощущений и полноты жизни (Маркс, Энгельс 1955b: 187), имеет место и бытие *неподлинное* (*unmenschlichen Wirklichkeit*) (Маркс, Энгельс 1955b: 35), которое обнаруживает себя в том, что два сущностных процесса – *Äußerung* и *Aneignung* – не просто оказываются противоположными (что для диалектики вполне естественно), но при всей своей противоположности они не отражаются, не рефлектируют, *не светятся-друг-в-друге*, ибо здесь «человеческая сущность *опредмечивается бесчеловечным образом*» (Маркс 1956b: 626). Феноменологически подобный дисбаланс между имманентными деятельности процессами *Äußerung* и *Aneignung* обнаруживает себя в таких формах, как безответность, «утрата самого себя» (Маркс 1955a: 65), «полная утрата человека» (Маркс 1955c: 428), вынужденная деятельность, несвобода, принуждение.

Иначе говоря, неподлинность человеческого существования (*unmenschlichen Existenz*) дана в феномене отчуждения (*Entäußerung, Entfremdung*) и его разнообразных формах (Jaeggi 2014: 23), особенно отягощаемых указательным местоимением *selbst* (*Selbstentfremdung*). Отчуждение, с точки зрения Маркса, – это не атрибут родовой сущности человека, как предполагает гегелевская философия, отождествляющая всякое опредмечивание (*Vergegenständlichung*) человеческой деятельности с отчуждением и овещением (*Versachlichung*), а продукт определенных социально-исторических условий, в первую очередь частной собственности на средства производства при отрыве труда от этих средств как своих условий. Поэтому, когда мы цитируем фрагменты Маркса об отчуждении, необходимо понимать, что речь идет о *капиталистических* формах отчуждения (Kübler 2014).

Как мы показали выше, интенционально-рефлексивная сущность всякого человеческого *отношения-к* обнаруживает себя в равнодушной эмоциональной взаимосвязи между человеком и предметом, к которому он относится, между деятельностью, направленной на предмет, и обратной деятельностью, которую вызывает деятельность. Однако если, скажем, между человеком и «предметом его страсти» имеется взаимное разъединение, отторжение, разрыв, дисбаланс между *Äußerung* и *Aneignung*, а также отсутствие взаимного наделяния деятельностью (*Betätigung*), то тогда такая, по сути односторонняя и одномерная связь перестает быть человеческой, ибо в ней *урезано человеческое*. «Каждое из твоих отношений человека к человеку и к природе, – пишет Маркс, – должно быть *определенным*, соответствующим объекту твоей воли *проявлением* твоей *действительной индивидуальной* жизни. Если ты любишь, не вызывая взаимности, т.е. если твоя любовь не порождает ответной любви, если ты твоим *жизненным проявлением* в качестве любящего человека не делаешь себя *человеком любимым*, то твоя любовь бессильна, и она – несчастье» (Маркс 1956b: 620).

Если, например, маленький мальчик делает фигурку из пластилина и, подарив ее соседской девочке, радуется, видя, что и она радуется подарку, то тогда процесс *Vergegenständlichung* включен в структуру подлинного человеческого существования, ибо деятельность детей в данном случае представляет собой свободную самореализацию в мире (*Selbstbetätigung*), которая порождает ответную деятельность. Но в условиях частной собственности на средства производства рабочий (не собственник), чтобы выжить, вынужден продавать свою рабочую силу капиталисту (собственнику) и в процессе работы создавать продукт, ему уже не принадлежащий. Казалось бы, и мальчику фигурка в конце концов тоже не принадлежит, оказываясь в распоряжении девочки. Однако в действительности деятельность рабочего радикально отличается от деятельности ребенка в двух фундаментальных моментах.

Во-первых, создав продукт (товар), рабочий (как класс) начинает зависеть от этого продукта, ибо вынужден его покупать, чтобы поддерживать свое наличное физическое существование. Но купить этот предмет (произведенный им самим) рабочий может посредством заработной пла-

ты, которую получает за производство предмета, то есть только снова и снова включаясь в наемный процесс производства. В таком случае человеческая «жизнь оказывается лишь *средством к жизни*» (Маркс 1956b: 565). Предмет начинает не просто существовать вне (*äußer*) рабочего в качестве некоторой предметности (*Gegenständlichkeit*), но в силу условий частной собственности и принадлежности капиталисту начинает противостоять рабочему, становится для него чуждым, враждебным (*fremd*). Продукт, подчеркивает Маркс, отчужден (*entäußert, entfremdet*) от своего непосредственного производителя, поэтому опредмечивание реализовано *бесчеловечным способом*.

Во-вторых, в предмете отчуждается не только вещьность предмета, но и *человеческая субъективность*, вложенная в него в процессе труда. А в силу того, что в предметном мире, с точки зрения Маркса, находит свое воплощение человечность и социальность человека, вместе с предметом от рабочего *отчуждается* и его *деятельность*, то есть его собственная родовая сущность (*Gattungswesen*). Человек вкладывает живую душу в продукт труда, теряя при этом свою собственную: «Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне эта жизнь принадлежит уже не ему, а предмету» (Маркс 1956b: 561). Феноменологически отчуждение деятельности дано в отношении человека к процессу своего вынужденного труда. Как заявлял Ф. Энгельс, «если добровольная производительная деятельность является высшим из известных нам наслаждений, то работа из-под палки – самое жестокое, самое унижительное мучение. Что может быть ужаснее необходимости каждый день с утра до вечера делать то, что тебе противно!» (Энгельс 1955: 351). Тогда же Маркс, еще не сотрудничавший с Энгельсом, писал: «Отчужденность труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание» (Маркс 1956b: 563).

Социально-метаболический аспект человечного и бесчеловечного

Вернемся к «кейсу» о девочке и маньяке и зададимся вопросом: *человечны* или *бесчеловечны*, с точки зрения эксплицированных Марксовых определений, в равной степени *человеческие* действия девочки и маньяка, одинаково продиктованные религиозным рвением? Трудность ответа состоит в том, что религиозный маньяк-убийца тоже получает физическое и моральное удовлетворение и испытывает удовольствие от своих действий. Получается, что, исходя из реконструированной концепции Маркса, деятельность маньяка подлинна, *человечна*? Так ли это? Озвучим лишь два возможных ответа на данный вопрос, один из которых исходит из экзистенциально-субъектных, второй – из социально-метаболических оснований человеческого и бесчеловечного.

Во-первых, действия маньяка никоим образом не обладают свойством взаимного надления деятельностью другого (*Betätigung*), и, стало быть,

здесь нет субъект-субъектной коммуникации, в которой *оба* субъекта *интерсубъективно* эмоционально переживают наслаждение, удовольствие, удовлетворение. Для маньяка его жертва не является субъектом, «Я». И в этом плане его односторонняя *человеческая* деятельность оказывается *неподлинной, бесчеловечной*.

Другой, онтологически отдаленный, но более фундаментальный ответ связан с тем, что, с точки зрения Маркса, человеческое существо становится *человеком* только в обществе, так как определяется «ансамблем» всех общественных, межличностных и экзистенциальных интересубъективных отношений, в которые оно вступает в процессе своей многообразной деятельности. Это означает, что индивид, с одной стороны, активно «впитывает», интериоризирует в себя свои отношения с окружающим миром, с другой – в своих действиях *проявляет себя* в своих *отношениях-с-другими* и своих *отношениях-к-другим*. Каковы эти взаимные отношения, таков и человек как социально-интерсубъективное существо. Если межличностные отношения характеризуются напряженностью, взаимным недоверием, страхом перед другими, то и человек (в большинстве своем) в таких условиях формируется отчужденным, тревожным, боязливым и атомарным существом. А в обществе атомарных эгоистов могут вырасти только атомарные эгоисты. Л. Кюблер вообще связывает саму проблему отчуждения (*Entfremdung*) у Маркса именно с категориями сотрудничества и общения; вернее, рассматривает отчуждение «как следствие фундаментального дефицита сотрудничества». «Соответственно, – пишет он, – “самодеятельность” [Selbstthätigkeit] как нормативное противопонятие [Gegenbegriff] отчуждению также будет пониматься как нечто, что может быть реализовано только с помощью участия в определенных структурах сотрудничества» (Kübler 2014: 64), а Р. Яэгги, чтобы подчеркнуть социальный характер *Entfremdung*, противопоставляет эту форму отчуждения процессу социализации (*Vergesellschaftung*) (Jaeggi 2014).

Человек как телесный общественный индивид существует, прежде всего, через *социальный метаболизм* (Marx 2019; Маркс 1960: 188; Burkett 1999; Foster 2000; Sasaki 2021; Кондрашов 2023), в котором происходит не только вещественно-энергетический обмен между обществом и природой, опосредованный трудом, праксисом (Маркс 1960: 188, 195), но и протекают различные формы обменов внутри «миров», которые создаются «живыми конкретными индивидами» (Маркс, Энгельс 1955а: 18), «действительно деятельными людьми» (Маркс, Энгельс 1955а: 25) в их реальном жизненном процессе (*Lebensprozeß*) (Маркс, Энгельс 1955а: 24). Это такие специфические социально-антропогенные «миры», как мир природы, втянутой в сферу человеческой деятельности (*natürliche Welt*); мир совместной деятельности (*Zusammenwirkung*) как мир общественных отношений и межличностного общения (*Mitwelt*); мир материальной и духовной культуры (*Umwelt, Kulturwelt*); внутренний мир индивида (*Selbst, Innerlichkeit, Existenz*).

В каждом из этих «миров» люди осуществляют те или иные видовые модификации родового праксиса – материальное производство, социальную деятельность по воспроизводству культуры, социальную и межлич-

ностную коммуникацию, экзистенциальные отношения к миру. Каждая из этих форм праксиса, в свою очередь, представляет собой конкретные разновидности социального метаболизма, в рамках которых осуществляются такие виды обмена, как обмен между человеком и природой (труд, материальное производство), обмен деятельностью между социальными группами в объективных общественных отношениях, обмен эмоциями, симпатиями/антипатиями, знаниями, традициями и т.д. в межличностной коммуникации и процессах социализации.

Таким образом, социальный метаболизм тотально пронизывает все уровни и структуры социального и индивидуального бытия, связывая, сцепляя их в когерентную органическую целостность – социальный универсум (*Gesamtkörper*) (Маркс 1962: 421), в котором социальный индивид является фундаментальным основанием – активным субъектом. Онтологически важнейшим имманентным механизмом социального универсума выступает *социальный гомеостаз* – способность социального универсума сохранять состояние органической целостности, поддерживать динамическое равновесие в процессах социального метаболизма, исторического развития даже в условиях *разорванностей внутри целостности* (например, в различных формах разделения труда, классовых антагонизмах). На базисном уровне существования общества социальный гомеостаз – это процессы воспроизводства.

Если мы посмотрим на категории человеческого и бесчеловечного сквозь призму моментов социального метаболизма и гомеостаза, то увидим, что в различные исторические эпохи они принимали разные формы. Возьмем поверхностный пример и сравним советское общество с современным российским обществом, чтобы «почувствовать разницу». В советском обществе по крайней мере межличностные, соседские отношения были выстроены так, что люди часто оставляли ключи под ковриком перед квартирой и совершенно не боялись воров. Сегодня мы ставим на окна решетки и пуленепробиваемые двери-сейфы, боясь своих ближних, добровольно закрывая себя в «тюрьму». В советские времена даже в ювелирных магазинах не устанавливали решетки, а для охраны школьного порядка вполне хватало школьной технички. Сегодня же охранники стоят и в хлебных магазинах, а в школах работают вооруженные ЧОПовцы, действует пропускная система. Немыслимой выглядит сегодня советская система оплаты в общественном транспорте, когда пассажиры самостоятельно платили за проезд и сами же отматывали себе билеты в особых аппаратах.

Все эти по-детски наивные сравнения демонстрируют только одно: в те «совковые», «тоталитарные» времена «угнетения» уровень структурного доверия между людьми был значительно выше, чем теперь. Недоверие же конституирует эрозию собственно социальных структур, что означает *распад* самого общества. А коль скоро человек как человек оказывается возможным только в обществе, снижение уровня внутригрупповой сплоченности и распад социальных связей (которые формируют социальность, когерентную взаимосвязанность индивидов) означает *распад и невозможность человека*. «Скотские отношения, – пишет Маркс, – могут быть

поддержаны только посредством скотства» (Маркс 1955d: 377) и ведут к скотскому одичанию (Маркс 1956b: 600; Маркс 1960: 411, 475).

Исходя из этого совершенно наивного, но жизненного сравнения, зададимся вопросом: способствуют ли действия маньяка росту внутригрупповой солидарности, сплоченности и увеличению доверия между людьми, то есть *человечности*? Ответ очевиден: нет, не способствуют, ибо они вселяют страх, ведущий к замыканию, боязни общения, боязни выходить на улицу. Действия маньяка, будучи действиями *человеческими*, оказываются в перспективе разрушительными для самого человеческого – целостности социального организма; стало быть, они создают условия для бесчеловечности. То есть маньяк испытывает удовольствие, но оно не носит ни субъективно-эмоционального, ни субъект-субъектного, ни объективно-социального человеческого характера. Его отношения-с-миром и отношения-к-миру – это отсутствие-включенности-в-мир или, как выражается Р. Яэгги, «отношение отсутствия отношений» (*eine Beziehung der Beziehungslosigkeit*), «отношений по отношению к себе и миру, переживаемому как безразличному и чуждому» (Jaeggi 2014: 6), отношений, в которых мир никогда не присваивается (*Aneignung*) как *свое иное* (например, в актах понимания, любви или ненависти), – он для маньяка всегда только *объект* в сугубо хайдеггеровском смысле инструментального орудования (Jaeggi 2014: 1-2). Говоря простым языком, жертва маньяка не переживает полноты бытия и искреннего восторга, не испытывает духовного и физического удовлетворения, о которых говорит Маркс, определяя человечность, а маньяку совершенно безразлично, что его действия не вызывают у жертвы-объекта такого рода эмоций.

А вот действия девочки, кормящей бомжа, напротив, конструктивны, ибо формируют субъект-субъектные отношения доверия, внутригрупповой сплоченности, взаимопомощи, содержат в себе то, что способствует взаимопониманию, вселяет определенную надежду, что кто-то когда-нибудь, быть может, поможет и мне, окажись я в такой ситуации. Более того, поведение девочки позволяет таким человеческим социальным структурам воспроизводиться, поддерживая социальный гомеостаз. Это вовсе не означает, что эти действия продиктованы некоторым утилитаризмом «на будущее», – в их развертывании дает о себе знать доверительная сплоченность индивидов в социальной структуре, которая выступает *модусом человеческого в человеческом*. В субъективном плане и девочка, и бомж переживают эмоциональное и физическое (а бомж даже физиологическое) субъект-субъектное удовольствие; в социальном отношении – простой акт помощи конституирует *признание другого*, *признание человеком*. Действия девочки – это не благотворительность, «которая еще больше унижает и без того униженного, которая требует, чтобы утративший облик человеческий, изгнанный обществом парий отказался от последнего, что ему осталось, – от звания человека...» (Энгельс 1955: 498). Она *человечна* вне зависимости от своей религиозной мотивации. Хотя в данном случае религия действительно оказывается, по замечанию Маркса, «сердцем [Gemüt] бессердечного мира» (Маркс 1955c: 415), ибо здесь, в конкретно-биографической

ситуации, религия противостоит бессердечности (Gemütlosigkeit) и эмоциональной черствости (Gefühllosigkeit).

Превращенные формы человеческого и бесчеловечного

Однако в марксистском исследовании, даже ограниченном сугубо формальным анализом, дело с категориями человеческого и бесчеловечного обстоит не так метафизически однозначно, как представлено выше. Для Маркса самое главное – «достигать специфическую логику специфического предмета» (Маркс 1955с: 325), ибо «самая суть... живая душа марксизма: конкретный анализ конкретной ситуации» (Ленин 1981: 136). Поэтому *в конкретных условиях* человеческая деятельность может выступить как деятельность деструктивная, а бесчеловечные формы жизни могут в некоторых системах способствовать социальному порядку, то есть осуществлять продуктивную функцию. Рассмотрим для иллюстрации два примера.

Первый случай. Жизнь «по воровским понятиям» – человеческая деятельность и человеческая жизнь: животные не живут «по понятиям». Безусловно, что сама эта жизнь в своем конкретном эмоционально-экзистенциальном обнаружении является бесчеловечной, ибо строится на принудительном и надуманном неравенстве, угнетении, жестокости, насилии, унижении, в содержании которых нет никакого субъект-субъектного доверия, сплоченности, солидарности даже в рамках одной иерархической тюремной социальной группы – «масти» (то есть нет «масти-для-себя»). Другой – это всегда только объект, от «уважаемого» и «авторитетного» до предельно презираемого, но никогда не субъект. Однако если жизнь «по понятиям» берется в ограниченных условиях тюремной камеры, то она с точки зрения социального гомеостаза обнаруживает себя экологически *приемлемой* в том простом смысле, что благодаря социальным нормам, определяемым «воровскими понятиями», в арестантском сообществе поддерживается социальный порядок, устанавливаются системы норм, статусов и ролей, наказаний и поощрений, навязываются инструментальные и терминальные ценности, формируются особые ожидания и т.д. Жизнь «по понятиям» дает возможность этому сообществу выживать, и в этом смысле она при всей своей действительной бесчеловечности оказывается по своим результатам *социально продуктивной*. Имел бы место социальный порядок в камере без этих «понятий» – это уже другой вопрос.

Но если такую жизнь «по понятиям» попытаться посредством мысленного эксперимента тотализировать, экстраполировать на сообщества вне тюремного режима или на человечество в целом, то мы получим не расовый, не классовый, не религиозный, а «зоновский» тоталитаризм. А поскольку наиболее фундаментальной терминальной ценностью «по понятиям» является «карьерный рост» *от мужика и фраера через блатного, вора и авторитета до бродяги*, то рано или поздно подобная тотализация приведет к имманентному саморазрушению всех социальных механизмов и структур воспроизводства. Дело в том, что указанные карьерные экзистенциально значимые статусы предполагают, что лица, двигающи-

еся *от мужика до бродяги*, постепенно отказываются от общественно полезной деятельности, шаг за шагом выпадают из продуктивного участия в созидании общественного богатства, ведут отрицательно-паразитический, разрушительный образ жизни. Воображаемое тотальное «сообщество/общество бродяг» нежизнеспособно *a priori*, ибо исключает социальное воспроизводство, продуктивную деятельность. Это саморазрушительная форма человеческого бытия: хотя в ней есть порядок, но нет другой стороны социально-метаболического гомеостаза – самостоятельного, имманентного воспроизводства.

Второй случай. Материнская любовь, как показывают соответствующие полевые исследования, зачастую из человеческой формы человеческого – «продуктивной жизни» (Маркс: 1956: 565; Marx 1968: 516) – в конкретных условиях извращается и превращается²¹ в радикальную бесчеловечность. Это превращение (*Verwandlung*), как показывает Н. Шепер-Хьюз в своем социологическом и медико-антропологическом исследовании повседневной жизни в бразильской фавеле (Scheper-Hughes 1992), обнаруживает себя, когда мать вынуждена рожать много детей, но при этом использует своего рода сортировку, практики пассивного детоубийства и безразличия к детям. В условиях ограниченности ресурсов ей приходится отдавать заботу, пищу (прежде всего, материнское молоко) и эмоции только тем, кто подает надежду на выживание, а те, кого считают слишком слабыми, лишаются пищи, ухода и нежности, чтобы приблизить их смерть. Отсюда и отказ матери от эмоциональной привязанности к апатичным младенцам, чтобы потом не оплакивать свою потерю. Больного младенца обычно считают обреченным, и мало что делается, чтобы сохранить ему жизнь. Последствия народной диагностики детских болезней можно понимать как практику *пассивной эвтаназии* (Scheper-Hughes 1992: 365).

Бесчеловечность этой ситуации отягощается еще и тем, что очевидное безразличие матерей к смерти своих детей – это не результат психологической реакции «подавления горя», а «тактика выживания», фундированная в социально-экономической и политической системе постколониального мира Бразилии 1960–1990-х гг. Получается, что сознательное сохранение жизни одних детей за счет смерти других, несмотря на всю свою бесчеловечность из-за отсутствия экзистенциально-эмоциональной субъект-субъектной взаимосвязи между матерью и пассивно умерщвляемым ею ребенком, тем не менее выступает в качестве *положительной деятельности*, которая даже, как выразился бы Маркс, обладает «видимостью человечности» (Маркс, Энгельс 1955b: 39), ибо способствует социальному воспроизводству и гомеостазу.

Поскольку социальное бытие для Маркса всегда конкретно-исторично, его диалектический подход ориентирован именно на содержательное исследование конкретных отношений, ситуаций, форм общественного и индивидуального бытия и сознания, а не на отвлеченные отсылания к неким общечеловеческим, в том числе религиозным принципам, ригоризму и т.п.

²¹ В Марксовом смысле превращенных форм (*verwandelte Form*).

И в этом смысле Марксов анализ повседневной бесчеловечности, хотя зачастую и выглядит «морализаторством», тем не менее таковым не является и никакого отношения к пресловутой «слезинке ребенка» не имеет.

Заключение

Целью настоящей статьи был поиск ответа на вопросы: что такое в Марксовой философии человек, человеческое, человеческое и бесчеловечное? Подводя итоги, сформулируем более или менее четкие определения.

С точки зрения Маркса (реконструированной многими исследователями, в том числе нами), *человек* – это природно-телесное конкретно-историческое социально-индивидуальное страдающее материально-духовное цельное универсальное существо, способом существования которого является праксис – общественная сознательно-целеполагающая преобразующая предметно-орудийная деятельность, в процессе осуществления которой в механизмах социального метаболизма человек совместно с другими преобразует природу и созидает свой собственный искусственный мир культуры, формирует «ансамбль» общественных, межличностных и экзистенциальных отношений, а также осмысляет свое существование в различных формах общественного и индивидуального сознания. Все эти конститутивные характеристики составляют родовую сущность человека.

Исходя из этой дефиниции, мы можем в самом общем, формальном виде определить *человеческое* следующим образом:

– все, что присуще человеку как таковому – любой его деятельности, любым формам, сторонам, результатам этой деятельности; всем без исключения социальным структурам, механизмам и нормам; любым общественным, межличностным и экзистенциально-эмоциональным отношениям; любым страстям, переживаниям, мыслям и т.д.;

– все, что делается социализированным человеком – от изготовления палок-копалок и компьютерной техники, от земледелия и сочинения поэм, от вытирания носа платком и проведения экономических реформ в государстве до создания концлагерей, действий маньяков-убийц и атомных бомбардировок.

В зависимости от своих воплощений человеческое обнаруживает себя в социально-исторических формах *человечного* (подлинно человеческого, гуманного) и *бесчеловечного* (неподлинного человеческого бытия, антигуманного). В нашей статье были рассмотрены лишь два основания для выделения таких форм:

– субъективное экзистенциально-эмоциональное переживание человеком своей деятельности, своего бытия-в-мире либо как субъект-субъектного удовольствия от своего свободного самоосуществления в мире (человечное), либо как отчуждения, отвращения к своей вынужденной, несвободной деятельности (бесчеловечное);

– объективная роль деятельности в процессах социально-метаболического гомеостаза, делающих человека человеком: это либо

деятельность, способствующая воспроизводству структур социальной тотальности посредством конституирования субъект-субъектного доверия, повышения внутригрупповой сплоченности и солидарности (продуктивная жизнь), либо деятельность, результатом которой является разрушение всех этих структур, деятельность, порождающая недоверие, раздробленность, атомизацию, эмоциональную бесчувственность, «черствость» и тем самым ведущая к прекращению социального воспроизводства (деструктивная жизнь).

При этом в конкретных социальных системах и ситуациях продуктивная человеческая деятельность может превращаться в свою противоположность и становиться бесчеловечной практикой, в то время как действительно бесчеловечные формы организации жизни в ограниченных условиях могут выполнять продуктивные функции.

Возвращаясь к проблеме, поставленной в вводной части работы, подчеркнем, что только сквозь призму Марксовых определений человеческого и бесчеловечного мы может ответить на вопросы: был ли Маркс «сатанистом», была ли его философия «бесовщиной», человеконенавистничеством, дискурсом ненависти, проповедью о человеческой участи быть безликим, безвольным, бессубъектным, обезличенным и несвободным «винтиком» в социальной машине тоталитарного Молоха?

Надеемся, что наше изыскание хоть в какой-то мере поспособствует формированию представления о том, что философия Маркса – если и не «гуманизм» в смысле всеобщего милосердия, всепрощения, тотальной любви и «слезинки ребенка», то уж точно не бесовщина. Тем же, кто продолжит настаивать на антигуманизме и мизантропическом сатанизме Маркса, следует уяснить, что все эксплицированные выше положения бесчеловечны с какой-то иной (например, христианской, неолиберальной или нацистской) философско-антропологической позиции. Только в рамках такого диалога может состояться подлинно научная дискуссия, а не *flatus vocis*.

В настоящей статье затронуты лишь некоторые формальные стороны категорий человеческого и бесчеловечного в философии Маркса. Анализ их содержательных аспектов (конкретно-исторические формационные, классовые и межличностные модификации человеческого/бесчеловечного; историческое становление «подлинного гуманизма» и всесторонне развитого индивида; соотношение классовых форм человечности/бесчеловечности и общечеловеческого; диалектика личностного и общественного в исторически понимаемых человеческом и бесчеловечном и т.д.) требует специальных изысканий, результаты которых мы планируем представить в следующих работах.

Думается, что такого рода исследования откроют широчайшие перспективы и возможности для философски обоснованного рассмотрения из Марксовой оптики человеческих, бесчеловечных или нейтрально-человечных модальностей таких животрепещущих человеческих явлений, как аборт, смена пола детьми, смертная казнь, гомофобия, транс- и постгуманизм, отсутствие общественных туалетов для транслюдей, расизм, права животных, педофилия и некрофилия, инклюзивность, культура отмены, радикальный

феминизм, антипсихиатрия, ксенофобия и женоненавистничество, накопец, распитие спиртных напитков в общественных местах и воспитание детей с помощью ремня.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Володский И. 2011. Истоки зла. Тайна коммунизма. Москва : Сибирская Благовонница. 96 с.

Кондрашов П.Н. 2019. Философия Карла Маркса. Экзистенциально-антропологические аспекты. Москва : URSS. 216 с.

Кондрашов П.Н. 2023. Концептуальная реконструкция экологии Карла Маркса: социологический аспект // Социологические исследования. № 3. С. 42-52. DOI 10.31857/S013216250023102-5

Ленин В.И. 1981. «Коммунизм». «Журнал коммунистического Интернационала для стран Юго-Восточной Европы» (на немецком языке) // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Москва : Политиздат. Т. 41. С. 135-137.

Маркс К. 1955а. Дебаты о свободе печати // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 1. С. 30-84.

Маркс К. 1955b. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 1. С. 382-413.

Маркс К. 1955с. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 1. С. 414-429.

Маркс К. 1955d. Письма из «Deutsch-Französische Jahrbücher». Маркс к Руге, май 1843 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 1. С. 372-378.

Маркс К. 1955е. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 3. С. 1-4.

Маркс К. 1956а. Письмо А. Руге, 20 марта 1842 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. Москва : Политиздат. С. 242-245.

Маркс К. 1956b. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. Москва : Политиздат. С. 517-642.

Маркс К. 1959. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва: Политиздат. Т. 13. С. 1-167.

Маркс К. 1960. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 23. С. 5-784.

Маркс К. 1961. Капитал. Т. 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 25, ч. 1. С. 3-508.

Маркс К. 1962. Капитал. Т. 3 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 25, ч. 2. С. 3-488.

Маркс К. 1964. Капитал. Т. 4 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 26. С. 3-568.

Маркс К. 1968. Экономические рукописи 1857–1859 годов (первоначальный вариант «Капитала») // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 46, ч. 1. С. 3-508.

Маркс К., Энгельс Ф. 1955а. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 3. С. 9-544.

Маркс К., Энгельс Ф. 1955b. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 2. С. 3-230.

Можеева А.К. 1978. Проблема человеческой субъективности в свете марксовской теории исторического процесса // Человек и его бытие как проблема современной философии / под ред. Т.А. Кузьминой. Москва : Наука. С. 252-277.

- Поппер К. 1992. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. Москва : Феникс : Международный фонд «Культурная инициатива». 448 с.
- Прозументик К.В. 2020. Сущностные силы человека и понятие интенции // Новые идеи в философии. № 7. С. 94-102.
- Фромм Э. 2000. Бегство от свободы. Человек для себя. Минск : Попурри. 672 с.
- Фромм Э. 2017. Вклад Маркса в знания о человеке // Фромм Э. Кризис психоанализа. Москва : АСТ. С. 79-101.
- Чернова Т.Г. 2018. Марксистская концепция сущностных сил человека // Новые идеи в философии. № 5. С. 71-87.
- Шелике В.Ф. 1986. К. Маркс и Ф. Энгельс об общении как одном из видов человеческого отношения к миру // Диалектика познания, понимания, общения / под ред. В.К. Нишанова. Фрунзе : Киргизский государственный университет. С. 84-93.
- Шелике В.Ф. 1991. Исходные основания материалистического понимания истории (по работам К. Маркса и Ф. Энгельса 1844–1846 гг.). Бишкек : Илим. 230 с.
- Шелике В.Ф. 1997. Что такое любовь? Москва : Варяг. 144 с.
- Энгельс Ф. 1955. Положение рабочего класса в Англии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 2. С. 231-517.
- Энгельс Ф. 1965. Письмо К. Шмидту, 5 августа 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Политиздат. Т. 37. С. 369-372.
- Armesilla S. 2021. A Marxist Transhumanism? // New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry. Vol. 12, iss. 1. P. 22-40.
- Bastani A. 2019. Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto. London : Verso. 288 p.
- Bernhard A. 2003. Bildung als Bearbeitung von Humanressourcen. Die menschlichen Wesenskräfte in einer sich globalisierenden Gesellschaft // Utopie Kreativ. Heft 156. S. 924-938.
- Burkett P. 1999. Marx and Nature: A Red and Green Perspective. New York : St. Martin's Press. 312 p.
- Clark J.P. 1989. Marx's Inorganic Body // Environmental Ethics. Vol. 11, iss. 3. P. 243-258.
- Dasgupta S. 2018. Marx and Queerness // Krisis: Journal for Contemporary Philosophy. Vol. 38, iss. 2, pp. 139-141.
- Del Aguila Marchena L. 2022. Communism, Political Power and Personal Freedom in Marx: Beyond the Dualism of Realms. Cham : Palgrave Macmillan. 282 p.
- Ferrando F. 2015. Of Posthuman Born. Gender, Utopia and the Posthuman in Films and TV // The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television. London : Palgrave Macmillan. P. 269-279.
- Floyd K. 2009. The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism. Minneapolis : University of Minnesota Press. 304 p.
- Foster J.B. 2000. Marx's Ecology: Materialism and Nature. New York : Monthly Review Press. 310 p.
- Frankl V. 1982. Trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. München : Deutscher Taschenbuch Verlag. 199 p.
- Gleeson J.J., O'Rourke E. (eds.) 2021. Transgender Marxism. London : Pluto Press. 319 p.
- Jaeggi R. 2014. Alienation. New York : Columbia University Press. 304 p.
- Kengor P. 2020. The Devil and Karl Marx: Communism's Long March of Death, Deception, and Infiltration. Gastonia : TAN Books. 552 p.
- Kondrashov P.N. 2021a. What Is Man? Interpreting the Philosophical-Anthropological Ideas of Karl Marx. Part 1: Generic Essence and Praxis // Russian Journal of Philosophical Sciences. Vol. 64, iss. 3. P. 80-94. DOI 10.30727/0235-1188-2021-64-3-80-94

Kondrashov P.N. 2021b. What Is Man? Interpreting the Philosophical-Anthropological Ideas of Karl Marx. Part 2: Sociality and Historicity of Man // Russian Journal of Philosophical Sciences. Vol. 64, iss. 4. P. 122-132. DOI 10.30727/0235-1188-2021-64-4-122-132

Kübler L. 2014. Marx' Theorie der Entfremdung // Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik / herausgegeben von R. Jaeggi, D. Loick. Berlin : Akademie Verlag. S. 47-66.

Marx K. 1962. Das Kapital. Buch 1 // Marx Engels Werke. Berlin : Dietz Verlag. Bd. 23. S. 4-802.

Marx K. 1968. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844 // Marx Engels Werke. Berlin : Dietz Verlag. Bd. 40. S. 465-588.

Marx K. 1982. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten // Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA2). I Abt. Berlin : Akademie Verlag. Bd. 2. S. 187-321.

Marx K. 1983. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie // Marx Engels Werke. Berlin : Dietz Verlag. Bd. 42. S. 15-768.

Marx K. 2019. Exzerpte und Notizen: Februar 1864 bis Oktober 1868, November 1869, März, April, Juni 1870, Dezember 1872 // Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA2). IV Abt. Bd. 18. Berlin : De Gruyter Akademie Forschung. 1296 s.

Morton T. 2019. Humankind: Solidarity with Nonhuman People. London : Verso. 224 p.

Prawer S. 1978. Karl Marx and World Literature. Oxford : Oxford University Press. 455 p.

Sasaki R. 2021. A New Introduction to Karl Marx: New Materialism, Critique of Political Economy, and the Concept of Metabolism. New York : Springer International Publishing. 215 p.

Scheper-Hughes N. 1992. Death without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil. Berkeley ; Los Angeles ; Oxford : University of California Press. 614 p.

Steinhoff J. 2014. Transhumanism and Marxism. Philosophical Connections // Journal of Evolution and Technology. Vol. 24, iss. 2, pp. 1-16. DOI 10.55613/jeet.v24i2.18

Tabak M. 2012. Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy. New York : Palgrave Macmillan. 231 p.

Wurmbrand R. 1986. Marx and Satan. Westchester : Crossway Books. 143 p.

References

Armesilla S. A Marxist Transhumanism? *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, 2021, vol. 12, no. 1, pp. 22-40.

Bastani A. *Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto*, London, Verso, 2019, 288 p.

Bernhard A. Bildung als Bearbeitung von Humanressourcen. Die menschlichen Wesenskräfte in einer sich globalisierenden Gesellschaft, *Utopie kreativ*, 2003, no. 156, pp. 924-938. (In German).

Burkett P. *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*, New York, St. Martin's Press, 1999, 312 p.

Chernova T.G. Marxist Concept of Essential Forces of the Human, *Novye idei v filosofii* [New Ideas in Philosophy], 2018, no. 5, pp. 71-87. (In Russ.).

Clark J.P. Marx's Inorganic Body, *Environmental Ethics*, 1989, vol. 11, no. 3, pp. 243-258.

Dasgupta S. Marx and Queerness, *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*, 2018, vol. 38, no. 2, pp. 139-141.

Del Aguila Marchena L. *Communism, Political Power and Personal Freedom in Marx: Beyond the Dualism of Realms*, Cham, Palgrave Macmillan, 2022, 282 p.

Engels F. Letter to Conrad Schmidt, August 5, 1890, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1965, vol. 37, pp. 369-372. (In Russ.).

Engels F. The Condition of the Working-Class in England, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1955, vol. 2, pp. 231-517.

Ferrando F. Of Posthuman Born. Gender, Utopia and the Posthuman in Films and TV, *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*, London, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 269-279.

Floyd K. *The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009, 304 p.

Foster J.B. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York, Monthly Review Press, 2000, 310 p.

Frankl V. *Trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* [Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy], Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1982, 199 p. (In German).

Fromm E. *Escape from Freedom. Man for Himself*, Minsk, Potpourri, 2000, 672 p. (In Russ.).

Fromm E. Marx's Contribution to the Knowledge of Man, *Fromm E. The Crisis of Psychoanalysis*, Moscow, AST, 2017, pp. 79-101. (In Russ.).

Gleeson J.J., O'Rourke E. (eds.) *Transgender Marxism*. London, Pluto Press, 2021, 319 p.

Jaeggi R. *Alienation*, New York, Columbia University Press, 2014, 304 p.

Kengor P. *The Devil and Karl Marx: Communism's Long March of Death, Deception, and Infiltration*, Gastonia, TAN Books, 2020, 552 p.

Kondrashov P.N. Conceptual Reconstruction of Karl Marx's Ecology: A Sociological Aspect, *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies], 2023, no. 3, pp. 42-52. (In Russ.). DOI 10.31857/S013216250023102-5

Kondrashov P.N. *Philosophy of Karl Marx. Existential-Anthropological Aspects*, Moscow, URSS, 2019, 216 p. (In Russ.).

Kondrashov P.N. What Is Man? Interpreting the Philosophical-Anthropological Ideas of Karl Marx. Part 1: Generic Essence and Praxis, *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2021, vol. 64, no. 3, pp. 80-94. DOI 10.30727/0235-1188-2021-64-3-80-94

Kondrashov P.N. What Is Man? Interpreting the Philosophical-Anthropological Ideas of Karl Marx. Part 2: Sociality and Historicity of Man, *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2021, vol. 64, no. 4, pp. 122-132. DOI 10.30727/0235-1188-2021-64-4-122-132

Kübler L. Marx' Theorie der Entfremdung, Jaeggi R., Loick D. (eds.) *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik* [Karl Marx – Perspectives in Social Criticism], Berlin, Akademie Verlag, 2014, pp. 47-66. (In German).

Lenin V.I. Kommunismus. Journal of the Communist International for the Countries of South-Eastern Europe (in German), *Lenin V.I. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1981, vol. 41, pp. 135-137. (In Russ.).

Marx K. Capital. Vol. 1, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1960, vol. 23, pp. 5-783. (In Russ.).

Marx K. Capital. Vol. 3, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1961, vol. 25, part 1, pp. 3-508. (In Russ.).

Marx K. Capital. Vol. 3, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1962, vol. 25, part 2, pp. 3-448. (In Russ.).

Marx K. Capital. Vol. 4, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1964, vol. 26, pp. 3-568. (In Russ.).

Marx K. Das Kapital. Bd. 1 [Capital. Vol. 1], *Marx Engels Werke* [Marx & Engels Collected Works], Berlin, Dietz Verlag, 1962, vol. 23, pp. 4-802. (In German).

Marx K. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, *Marx K., Engels F. Early Works*, Moscow, Politizdat, 1956, pp. 517-642. (In Russ.).

Marx K. Economic Manuscripts of 1857-58 (First Version of Capital), *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1968, vol. 46, part 1, pp. 3-508. (In Russ.).

Marx K. Exzerpte und Notizen: Februar 1864 bis Oktober 1868, November 1869, März, April, Juni 1870, Dezember 1872 [Excerpts and Notes: February 1864 to October 1868, November 1869, March, April, and June 1870, December 1872], *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA2), IV, vol. 18*, Berlin, De Gruyter Akademie Forschung, 2019, 1296 p. (In German).

Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy], *Marx Engels Werke* [Marx & Engels Collected Works], Berlin, Dietz Verlag, 1983, vol. 42, pp. 15-768. (In German).

Marx K. Introduction to a Critique of Hegel's Philosophy of Right, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1955, vol. 1, pp. 414-429. (In Russ.).

Marx K. Letter to Arnold Ruge, March 20, 1842, *Marx K., Engels F. Early Works*, Moscow, Politizdat, 1956, pp. 242-245. (In Russ.).

Marx K. Letters from the Deutsch-Französische Jahrbücher. Letter to Arnold Ruge, May 1843, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1955, vol. 1, pp. 372-378. (In Russ.).

Marx K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten [Economic and Philosophic Manuscripts], *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA2), I*, Berlin, Akademie Verlag, 1982, vol. 2, pp. 187-321. (In German).

Marx K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844 [Economic and Philosophic Manuscripts of 1844], *Marx Engels Werke* [Marx & Engels Collected Works], Berlin, Dietz Verlag, 1968, vol. 40, pp. 465-588. (In German).

Marx K. On Freedom of the Press, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1955, vol. 1, pp. 30-84. (In Russ.).

Marx K. On the Jewish Question, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1955, vol. 1, pp. 382-413. (In Russ.).

Marx K. Theses on Feuerbach, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1955, vol. 3, pp. 1-4. (In Russ.).

Marx K. Toward a Critique of Political Economy, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1959, vol. 13, pp. 1-167. (In Russ.).

Marx K., Engels F. The German Ideology, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1955, vol. 3, pp. 9-544. (In Russ.).

Marx K., Engels F. The Holy Family, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Politizdat, 1955, vol. 2, pp. 3-230. (In Russ.).

Morton T. Humankind: *Solidarity with Nonhuman People*, London, Verso, 2019, 224 p.

Mozheeva A.K. The Problem of Human Subjectivity in the Light of Marx's Theory of the Historical Process, *Kuzmina T.A. (ed.) Man and His Being as a Problem of Modern Philosophy*, Moscow, Nauka, 1978, pp. 252-277. (In Russ.).

Popper K. *The Open Society and Its Enemies, Vol. 1: The Spell of Plato*. Moscow, Feniks & Mezhdunarodnyj fond "Kul'turnaya iniciativa", 1992, 448 p. (In Russ.).

Prawer S. *Karl Marx and World Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1978, 455 p.

Prozumentik K.V. Human Essential Powers and the Concept of Intention, *Novye idei v filosofii* [New Ideas in Philosophy], 2020, no. 7, pp. 94-102. (In Russ.).

Sasaki R. *A New Introduction to Karl Marx: New Materialism, Critique of Political Economy, and the Concept of Metabolism*, New York, Springer International Publishing, 2021, 215 p.

Schälike W.F. Marx and Engels on Communication as One of the Types of Human Attitude to the World, Nishanov V.K. (ed.) *Dialectics of Knowledge, Understanding, Communication*, Frunze, Kirgizskij gosudarstvennyj universitet, 1986, pp. 84-93.

Schälike W.F. *The Initial Premises of the Materialist Understanding of History in the Work of Marx and Engels, 1844–1846*, Bishkek, Ilim, 1991, 230 p.

Schälike W.F. *What is Love?* Moscow, Varyag, 1997, 144 p.

Scheper-Hughes N. *Death without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, Los Angeles & Oxford, University of California Press, 1992, 614 p.

Steinhoff J. Transhumanism and Marxism. Philosophical Connections, *Journal of Evolution and Technology*, 2014, vol. 24, no. 2, pp. 1-16. DOI 10.55613/jeet.v24i2.18

Tabak M. *Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, 231 p.

Volodsky I. *Origins of Evil. The Secret of Communism*, Moscow, Sibirskaya Blagozvonnica, 2011, 96 p. (In Russ.).

Wurmbrand R. *Marx and Satan*, Westchester, Crossway Books, 1986, 143 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Петр Николаевич Кондрашов

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН, г. Екатеринбург, Россия;

ORCID: 0009-0007-9816-5979;

SPIN-код: 9945-3898;

E-mail: pnk060776@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Piotr N. Kondrashov

Doctor of Philosophy, Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Yekaterinburg, Russia;

ORCID: 0009-0007-9816-5979;

SPIN-code: 9945-3898;

E-mail: pnk060776@gmail.com



Муртазин С.Р. Эпистемическая справедливость: доверие другому в познании как теоретическая и практическая проблема // Антиномии. 2023. Т. 23, вып. 4. С. 43-66. https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_43

УДК 165.41

DOI 10.17506/26867206_2023_23_4_43

Эпистемическая справедливость: доверие другому в познании как теоретическая и практическая проблема

Салават Раисович Муртазин

Казанский государственный медицинский университет

г. Казань, Россия

E-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru

*Поступила в редакцию 16.10.2023, поступила после рецензирования 11.12.2023,
принята к публикации 12.12.2023*

Одна из проблем современной эпистемологии, исследование которой может способствовать более полному пониманию познания как индивидуального и коллективного процесса, – эпистемическая несправедливость. Она определяется как отказ другому в эпистемическом доверии, основанный на существующих в обществе явных и неявных предрассудках идентичности. Автор статьи полагает, что эпистемическая несправедливость как проблема актуальна не только в контексте исследования социальной несправедливости в целом, но также в качестве серьезного препятствия для достижения как отдельно взятым человеком, так и обществом эпистемических благ. Влияние данного феномена на познавательную деятельность человека обусловлено фактической тотальностью коммуникативного знания или знания через свидетельство. Знание через свидетельство – это знание, полученное не в результате взаимодействия с тем или иным объектом, а основанное на убеждениях другого субъекта об этом объекте. Идеал полностью самодостаточного эпистемического агента, то есть идеал эпистемической автаркии представляется автору статьи нереалистичным и нереализуемым, поскольку человек не может в одиночку полноценно познать окружающий мир и даже самого себя. Созависимость людей в процессе познания выступает главной предпосылкой не только негативных социально-политических, но и эпистемических последствий эпистемической несправедливости. С точки зрения автора, эпистемической несправедливости может быть противопоставлена не непредвзятость, а такие эпистемические добродетели, как эпистемическая справедливость (М. Фрикер) и надлежащее эпистемическое доверие (Б. МакКроу). В качестве важного элемента данных добродетелей рассматри-



© Муртазин С.Р., 2023

вается чувствительность к контексту, а также способность пересматривать и ставить под сомнение те или иные критерии доверия другому как знатоку и эпистемическому агенту. Результаты исследований, связанных с этими добродетелями, могут способствовать решению практических проблем и задач, возникающих перед такой областью знания и практики, как медицина и здравоохранение.

Ключевые слова: доверие, познание, свидетельство, коммуникативное знание, автаркия, автономия, эпистемический эгоизм, эпистемическая несправедливость

Epistemic Justice: Trusting the Other in Cognition as a Theoretical and Practical Problem

Salawat R. Murtazin

Kazan State Medical University

Kazan, Russia

E-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru

Received 16.10.2023, revised 11.12.2023, accepted 12.12.2023

Abstract. One of the problems of contemporary epistemology, the exploration of which can contribute to a fuller understanding of cognition as both an individual and collective process, is epistemic injustice. It is defined as the denial of epistemic trust to the Other, grounded in explicit and implicit identity biases existing in society. The author believes that the issue of epistemic injustice extends beyond the scope of investigating social injustice in general, serving as a serious obstacle to the achievement of epistemic values by an individual and society as a whole. The impact of this phenomenon on human cognitive activity is due to the actual totality of communicative knowledge or testimonial knowledge. Testimonial knowledge is obtained not through direct interaction with objects, but rather through the beliefs held by other subjects about these objects. The ideal of a fully self-sufficient epistemic agent, i.e. the ideal of epistemic autarky, seems to the author to be unrealistic and unattainable, since a person cannot fully cognize the world around him/her or even himself/herself alone. The codependency of individuals in the cognitive process emerges as the main prerequisite not only for negative socio-political implications but also for the epistemic consequences of epistemic injustice. From the author's point of view, epistemic injustice can be opposed not by unprejudicedness, but by such epistemic virtues as epistemic justice (Miranda Fricker) and proper epistemic trust (Benjamin McCraw). Context sensitivity is seen as an important element of these virtues, accompanied by the ability to revise and question certain criteria underlying trust in others as knowers and epistemic agents. The results of investigations related to these virtues can address practical problems and challenges within such fields of knowledge and practice as medicine and health care.

Keywords: trust, cognition, testimony, communicative knowledge, autarky, autonomy, epistemic egoism, epistemic injustice

For citation: Murtazin S.R. Epistemic Justice: Trusting the Other in Cognition as a Theoretical and Practical Problem, *Antinomies*, 2023, vol. 23, iss. 4, pp. 43-66. (In Russ.). https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_43

Введение

В рамках современной эпистемологии существуют две взаимосвязанные тенденции, которые можно рассматривать как признаки отхода от интерпретации процесса познания как непосредственного взаимодействия субъекта и объекта. Во-первых, эпистемология начинает сближаться с такой далекой от проблем достоверного познания и знания отраслью философии, как этика. Наиболее ярким проявлением этого сближения является активное развитие такого направления, как эпистемология добродетелей. Одно из важных эпистемологических оснований для его возникновения – публикация в 1963 г. знаменитой статьи Э. Геттиера “Is Justified True Belief Knowledge?” («Является ли обоснованное и истинное убеждение знанием?») (Gettier 1963), которая поставила под сомнение традиционное определение знания как «истинного обоснованного мнения». Иначе говоря, эпистемология добродетелей может рассматриваться в качестве одного из вариантов ответа на те вызовы, с которыми столкнулась эпистемология в рамках проблемы определения сущности знания и, что самое важное, возможности и условий в достаточной мере строгого его обоснования. Как пишет в своей монографии «Эпистемология добродетелей» А.Р. Каримов, в рамках данного направления «фокус эпистемической оценки смещается с [обоснованности] суждений (убеждений) на самого субъекта» (Каримов 2019: 8). Таким образом, эпистемология во многом заимствует основные понятия и мысленные ходы, присущие этике добродетелей, адаптируя их под решение собственных специфических исследовательских проблем.

Во-вторых, мы можем наблюдать возрастание интереса со стороны эпистемологов к проблеме влияния социальной среды на познавательную деятельность человека. Данная проблема является объектом пристального внимания такого направления современной эпистемологии, как социальная эпистемология (Касавин 2006). Таким образом, все чаще познание рассматривается не только как субъект-объектные, но и субъект-субъектные отношения. Это, в свою очередь, ведет к тому, что эпистемологи нередко обращаются в рамках своих исследований к проблемам, которые до этого считались сферой интересов таких дисциплин, как этика или социальная философия.

Наша статья посвящена рассмотрению конкретного примера исследовательской и, что немаловажно, практической проблемы, которая так или иначе затрагивает все три упомянутые философские дисциплины – эпистемологию, этику и социальную философию, а именно эпистемической несправедливости. Она может быть определена как неуместный, незаслуженный и систематический отказ в доверии (в том числе эпистемическом) другому или, наоборот, чрезмерное доверие к нему на основании тех или иных предрассудков, касающихся его идентичности. Значительная часть авторов¹ делают акцент на социально-философской,

¹ В основном англоязычных и относительно современных, так как само понятие *epistemic injustice* изначально появилось в англоязычной исследовательской литературе в конце XX – начале XXI вв.

политической и этической стороне этой проблемы, обозначая ее как часть общей социальной несправедливости, в том числе расовой и/или гендерной (Collins 2017).

Мы ставим своей целью сделать акцент на эпистемической стороне эпистемической несправедливости. Немаловажные предпосылки ее возникновения, а также влияния на познавательные практики человека и общества, как представляется, тесно связаны с проблемой эпистемического доверия другому и определения его границ. Необходимость (и даже неизбежность) доверия в процессе познания обусловлена фактической невозможностью абсолютно самостоятельного, полноценного познания человеком как окружающего мира, так и самого себя, то есть нереалистичностью идеала эпистемической автаркии. В связи с этим, на наш взгляд, эпистемическая несправедливость может стать причиной того, что отдельно взятый человек или целое сообщество упустит возможность достичь таких эпистемических благ, как знание, понимание, истинные, оправданные и обоснованные убеждения. Наиболее наглядно мы можем продемонстрировать это на примере непростых взаимоотношений, существующих между такими группами, как эксперты и неэксперты (*experts and non-experts*), в том числе в области здравоохранения, а именно между врачами и пациентами.

Эпистемическая несправедливость

Что такое справедливость и несправедливость? Какова граница между ними? Эти вопросы беспокоили многих мыслителей начиная с Платона (Платон 2016а: 750-757) и Аристотеля (Аристотель 1983: 324-332) и заканчивая такими относительно современными авторами, как Дж. Ролз (Ролз 2010), Р. Нозик (Нозик 2008: 193-289) и др. Проблема справедливости и несправедливости чаще всего поднимается в контексте этики, социальной и политической философии. Но может ли несправедливость быть обозначена как проблема гносеологии и эпистемологии?

Рассматривая понятие эпистемической несправедливости и описываемый им феномен, мы в основном будем опираться на концепцию, которая изложена в труде М. Фрикер *“Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing”* («Эпистемическая несправедливость. Власть и этика познания») и на которую так или иначе ссылаются другие авторы, исследующие данный феномен. С ее точки зрения, граница доверия и недоверия другому имеет две главные предпосылки. Одну из них она обозначает как «социально расположенную “теорию” благонадежности» (Fricker 2007: 72). Это, однако, не теория в строгом смысле слова, а, скорее, существующие в том или ином обществе базовые, не всегда осознаваемые представления и установки, предопределяющие отношение его членов друг к другу в качестве знатоков и эпистемических агентов. Л. Коуд определяет этот набор установок как воображаемое (*imaginary*). Она пишет: «Социальное воображаемое – это часто неявные... системы значений, метафор и взаимосвязанных объяснений-ожиданий, в рамках которых люди в конкретные

периоды времени и в [конкретных] географических и культурных условиях реализуют свое знание и субъективность и формулируют понимание себя как знатоков – как создателей, слушателей, критиков, бенефициаров и/или потребителей экспертного и повседневного знания» (Code 2006: 245). По мнению М. Фрикера, подобного рода установки, формирующиеся и существующие в обществе, в значительной мере влияют на то, кому и в каких обстоятельствах человек доверяет. Однако их существование не означает, что доверие или недоверие другому не является результатом также и нашего собственного выбора. Более того, в теории мы можем осмыслить указанные установки, а также поставить их под сомнение. Таким образом, согласно М. Фрикеру, распределение эпистемического доверия в обществе является результатом как влияния существующих неявных установок на эпистемического агента, так и его самостоятельных решений, которые он чаще всего принимает неосознанно, однако все же может их осмыслить и рационализировать.

Но всегда ли распределение эпистемического доверия или недоверия в обществе оправдано и обосновано? М. Фрикер утверждает, что в некоторых случаях мы отказываем кому-либо в доверии не по причине его или ее качеств в качестве знатока или эпистемического агента, а разного рода предрассудков идентичности, формирующих образ представителей определенных социальных групп. Эпистемическая несправедливость в таком случае может быть определена как случаи систематического отказа в эпистемическом доверии представителям определенных социальных групп из-за существующих в обществе предрассудков идентичности. Стоит отметить, что М. Фрикер, как и многие другие авторы, выделяет свидетельскую и герменевтическую несправедливость. Последняя заключается в отказе принимать во внимание интерпретацию опыта жертвы подобного рода несправедливости, если ее интерпретация не совпадает с общепринятой и доминирующей. Или, как пишет Х. Медина, «это явление, возникающее, когда несправедливо ограничивается или подрывается способность коммуникантов к пониманию, когда их способность к смыслообразованию наталкивается на неоправданные препятствия» (Medina 2017: 42). В качестве примера М. Фрикер указывает на то, что в течение долгого времени факты сексуального домогательства начальства к женщинам-подчиненным интерпретировались как невинный флирт, что вело к игнорированию опыта жертв подобного рода домогательств. В качестве другого примера мы можем привести случаи отказа врачей принимать во внимание интерпретацию пациентом собственного болезненного, патологического опыта, если она противоречит эпистемически авторитетной точке зрения самого врача и доминирующей системе медицинских знаний.

Свидетельская несправедливость, в свою очередь, подразумевает, что «предубеждение слушателя заставляет его оказывать говорящему меньшее доверие, чем он мог бы оказать [без учета этого предубеждения]» (Fricker 2007: 1). Стоит отметить, что само понятие «свидетельство» (testimony), которым мы будем постоянно оперировать в рамках статьи, заимствовано англоязычной эпистемологией из сферы юриспруденции (Касавин 2013: 8-9).

Мы сделаем акцент на второй форме эпистемической несправедливости. О свидетельской несправедливости также пишет уже упомянутый нами А.Р. Каримов. Он и его соавторы обозначают этот феномен как замалчивание (quieting), утверждая, что в подобных случаях «человеку отказывают в статусе знающего или надежного информатора на основании предвзятого мнения о группе, к которой он принадлежит» (Karimov et al. 2022: 693). В качестве ключевых примеров подобного рода несправедливости М. Фрикер приводит случаи неоправданного отказа в доверии на основании расовых и гендерных стереотипов. С нашей точки зрения, эпистемическая несправедливость может быть связана с самыми разными типами предрассудков идентичности, в том профессиональной. Примеры этого мы приведем далее.

Однако может возникнуть вопрос: почему феномен эпистемической справедливости должен интересовать эпистемологов? Почему мы должны уделять пристальное внимание распределению эпистемического доверия по отношению к другим, подобно тому, как уделяем внимание распределению материальных ценностей? На первый взгляд может показаться, что эпистемическая несправедливость – это проблема, которая ассоциируется в первую очередь с теоретическими исследованиями в рамках социальной и политической философии, а также с различными социально-политическими движениями. Достаточно посмотреть “The Routledge Handbook of Epistemic Injustice” («Справочник издательского дома *Routledge* по эпистемологической несправедливости») (Kidd et al. 2017), где большинство текстов так или иначе посвящены проблемам гендерного неравенства, расизма и деколонизации (борьбы с европоцентризмом), в том числе в контексте философского знания (Alcoff 2017).

Из русскоязычных авторов проблему эпистемической несправедливости затрагивает, например, С.Ю. Шевченко в статье «Презирать и подсказывать: эпистемическая несправедливость и контр-экспертиза», рассматривая ее в рамках критики феномена экспертократии, то есть доминирования в обществе экспертного «сословия» (Шевченко 2020). Но мы убеждены, что эпистемическая несправедливость имеет не только социально-политические (социальная несправедливость или экспертократия), но и эпистемические последствия. Подобного рода несправедливость в значительной мере снижает вероятность достижения членами того или иного сообщества эпистемических благ. Чтобы прояснить и обосновать эту идею, необходимо обратиться к другой теме, которая обретает популярность в англоязычной эпистемологии как минимум с последней трети XX в., а именно к значению и месту доверия другому и его свидетельству в процессе познания.

**Доверие другому в познании,
тотальность коммуникативного знания
и эпистемический эгоизм**

Эпистемические предпосылки и последствия феномена эпистемической несправедливости для человека и общества, на наш взгляд, обуслов-

лены, прежде всего, фактической тотальностью коммуникативного знания. Данный тезис сформулирован в упомянутой ранее монографии А.Р. Каримова. С этой точки зрения в основании значительной части наших знаний о мире и даже о нас самих лежат не результаты самостоятельной познавательной деятельности, а сведения, полученные от другого, то есть свидетельства другого. Следовательно, основанные на них знания мы можем обозначить как знания через свидетельство (testimonial knowledge). Также в этом контексте релевантным представляется понятие «коммуникативное знание», так как главным способом его получения является коммуникация с другим, а не непосредственное взаимодействие с самим объектом. Таким образом, тезис о тотальности коммуникативного знания – это заявление о том, что главенствующую роль в жизни человека играет знание через свидетельство. Это, в свою очередь, означает, что полноценное познание человеком мира и даже самого себя невозможно без эпистемического доверия как свидетельству другого, так и другому в качестве искреннего знатока и надежного познающего субъекта (или, как выражаются в рамках современных исследований, «эпистемического агента»). Например, Х. Грассвик в статье “Reconciling Epistemic Trust and Responsibility” («Примирение эпистемического доверия и ответственности») характеризует эпистемическое доверие как «формы... доверия, которые вовлечены в обеспечение и достижение различных эпистемических благ, таких как знание, понимание, истинные убеждения, оправданные или хорошо обоснованные убеждения, а также надежные практики исследования» (Grasswick 2020: 175). Достижение подобных благ может быть обозначено как эпистемический успех.

Но есть ли у нас основания считать, что тезис о тотальности коммуникативного знания является истинным или как минимум правдоподобным? На первый взгляд, сама сущность доверия свидетельству другого не делает этот источник знаний надежным. Х. Грассвик, например, пишет, что «доверяя [другому], я обязуюсь воздерживаться от поиска дальнейших доказательств как самого утверждения, так и благонадежности того, кому я доверяю» (Grasswick 2020: 175). Подобная позиция делает человека крайне уязвимым перед случаями обмана или банальных ошибок, допущенных другим. В связи с этим может показаться, что намного предпочтительнее иметь возможность самостоятельно перепроверить как истинность свидетельства, так и надежность его источника. Но является ли факт существования подобного рода уязвимости перед другим достаточным основанием для полного отказа от доверия ему как источнику знания или как минимум для стремления не опираться на этот источник без самостоятельной перепроверки его надежности?

С точки зрения эпистемологии добродетелей в рамках многих эпистемологических и гносеологических концепций существует неявная установка, которая может быть обозначена как эпистемический эгоизм (epistemic egoism). Л. Загзебски выделяет три формы такого эгоизма: крайний, сильный и слабый (Zagzebski 2020: 263-266). Первый подразумевает полный отказ от доверия другому и, следовательно, от знания через свидетельство.

Сильный эпистемический эгоизм допускает доверие другому, но только в том случае, если его надежность в качестве знатока и эпистемического агента подтверждена тем, кто собирается ему довериться. Слабый предполагает необходимость и разумность доверия другому, но только в том случае, если доверяющий уверен, что свидетельство того, кому он доверяет, может способствовать достижению эпистемических благ.

Однако эти формы эгоизма объединяет одна общая идея – мы можем доверять другому только в том случае, если можем самостоятельно убедиться, что его свидетельство будет способствовать достижению эпистемических благ. В крайней версии подобного эгоизма мы вовсе отказываем в доверии другому как источнику знания, полагаясь исключительно на себя. Л. Коуд, основатель такого эпистемологического направления, как респонсibiliзм (responsibilism), и исследователь эпистемической ответственности как добродетели, в своей работе “Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location” («Экологическое мышление: политика эпистемического расположения») утверждает, что подобный гиперболизированный идеал самодостаточности познающего субъекта характерен как для предшествующей гносеологии и эпистемологии, так и для научной рациональности. «Индивидуалисты... постулируют самодостаточность как эпистемический долг и осуждают как эпистемически виновного любого наблюдателя, который не в состоянии самостоятельно узнать, как обстоят дела» (Code 2006: 80). Проявление подобного рода радикального эпистемического эгоизма и индивидуализма в классической гносеологии мы можем обнаружить, например, у Дж. Локка. О доверии мнению других как потенциальном источнике знаний английский мыслитель пишет прямо: «Нет опоры более опасной, более способной ввести в заблуждение, ибо лжи и заблуждений между людьми гораздо больше, чем истины и знания» (Локк 1985: 136).

Другой эмпирик Д. Юм может рассматриваться, как отмечает М.Г. Хорт в статье «Доверие свидетельству: редукционизм и нонредукционизм», в качестве основоположника редукционизма – подхода, с точки зрения которого «доверие свидетельству возможно только в том случае, если информант способен (хотя бы гипотетически) самостоятельно, на основе опыта или рационального размышления, показать связь между сформированным на основе свидетельства убеждением и истиной» (Хорт 2022: 23). Сам Д. Юм пишет: «...легко заметить, что нет заключений более обычных, полезных и даже необходимых для человеческой жизни, чем заключения, основанные на свидетельстве людей и показаниях очевидцев или лиц, наблюдавших какое-нибудь событие. <...> ...Достаточно будет заметить, что уверенность в действительности любого подобного аргумента [из свидетельства другого] основана у нас исключительно на наблюдении правдивости человеческих свидетельств и обычного соответствия между фактами и показаниями свидетелей. Так как общее правило гласит, что... все заключения, которые мы можем выводить относительно одного объекта, исходя из другого, основаны исключительно на нашем ознакомлении из опыта... то очевидно, что мы не должны делать

исключения из этого общего правила в пользу людских свидетельств...» (Юм 2020: 216-217).

Метод радикального сомнения рационалиста Р. Декарта также делает акцент на единственном познающем субъекте, в существовании которого мы точно не сомневаемся, а именно на нас самих (знаменитое «Мыслю, следовательно, существую»). В диалоге «Менон» Платон разграничивает знание и правильное мнение, относя ко второму сведения, полученные от другого (сведения о том, как попасть в город Лариса). Правильное мнение может принести пользу человеку, но все же является менее ценным, чем полноценное знание, так как «обладающий знанием всегда может достигнуть цели, а имеющий правильное мнение иногда достигает ее, иногда нет» (Платон 2016b: 692).

Таким образом, говоря о познании, традиционные концепции гносеологии и эпистемологии чаще всего подразумевали непосредственное взаимодействие субъекта и объекта. В связи с этим в контексте классической гносеологии тема доверия в познании чаще всего рассматривается в рамках решения проблемы доверия или недоверия человека собственным органам чувств или собственному разуму, то есть самому себе как эпистемическому агенту. По сути, именно на недоверии своим эпистемическим способностям вырастает такое направление, как скептицизм. В то же время появление между эпистемическим агентом, все же доверяющим самому себе, и объектом посредника в виде другого эпистемического агента рассматривается как нечто нежелательное, то, что может исказить представления человека об интересующем его объекте. Акцент на субъект-объектных отношениях в познании, а также рассмотрение субъект-субъектных отношений в лучшем случае как второстепенных в рамках гносеологии ведет к формированию идеала гиперболизированно автономного и самодостаточного познающего субъекта.

Подобного рода идеал, как нам представляется, было бы разумно обозначить как эпистемическую автаркию. Во-первых, это позволяет подчеркнуть идею полной самодостаточности познающего субъекта, на необходимости которой настаивают крайний и отчасти сильный эпистемический эгоизм. Этому способствует заимствование понятия «автаркия», которая в рамках современных социально-гуманитарных наук чаще всего понимается как «самообеспечение, хозяйствование на основе собственных сил, без использования внешних ресурсов» (Торкановский 2020: 665). То есть идеал эпистемической автаркии может быть определен как требование самостоятельно формировать знания, опираясь только на свои познавательные способности, без использования познавательных способностей других субъектов, или как минимум требование не опираться на последние без самостоятельной перепроверки их надежности. Во-вторых, использование понятия «эпистемическая автаркия» дает возможность подчеркнуть, что критика установки эпистемического эгоизма не ведет к отбрасыванию идеи о возможности и необходимости некоторой степени эпистемической автономии эпистемического агента. Проблема границы между такого рода автономией и автаркией, как представляется, требует

отдельного, намного более объемного исследования, чем это возможно в рамках настоящей статьи.

Критика идеала эпистемической автаркии и установки эпистемического эгоизма

Каким образом идеал эпистемической автаркии и связанная с ней установка (крайнего) эпистемического эгоизма могут быть подвергнуты критике? И почему они заслуживают ее? Можно выделить как минимум две возможные стратегии критики. Первая направлена на демонстрацию нереалистичности и, следовательно, принципиальной недостижимости той степени самостоятельности, которые подразумеваются эпистемической автаркией и (крайним) эпистемическим эгоизмом. Данная стратегия основывается на демонстрации значимости коммуникативного знания в жизни человека, а также, что самое важное, того, что объективные границы эпистемических способностей отдельно взятого человека не позволяют ему полностью отказаться от этой формы знания. Основную идею подобной стратегии критики можно выразить, обратившись к работе Э. Фрикер "Testimony and Epistemic Autonomy" («Свидетельство и эпистемическая автономия»). Она пишет: «Высшее существо, которое обладает всеми эпистемическими способностями, чтобы узнать все, что оно хочет, опираясь только на себя, могло бы соответствовать этому идеалу [эпистемической автаркии]. ...Это высшее существо, я полагаю, находится в лучшем положении, чем мы, простые человеческие существа» (Fricker 2006: 243). Эта мысль отчасти перекликается с известной идеей, характерной для политической мысли Аристотеля: «...человек вне общества (племени, общины, государства) – это или бог, или животное» (Кессиди 1983: 37).

Другими словами, человек из-за ограниченности своих эпистемических способностей не может быть последовательным эпистемическим эгоистом в «крайнем» смысле этого слова. Он не может находиться везде в одно и то же время, не всегда может самостоятельно перепроверить свидетельства о неких объектах, находящихся на значительном расстоянии, будь то вещи, явления или события. И, разумеется, он не может самостоятельно перепроверить подлинность свидетельств о событиях, которые произошли задолго до его рождения. Более того, на поверку может оказаться, что способностей и возможностей человека недостаточно, чтобы сформировать полноценное знание и понимание собственного тела. Например, в подавляющем большинстве случаев, как ни странно, медицина вообще и врачи в частности знают о теле пациента гораздо больше, чем он сам. Именно из-за этой диспропорции он нуждается в знаниях, эпистемических навыках и инструментарии первых не просто для познания себя, но и сохранения жизни и здоровья. Или, говоря словами Ж.-П. Сартра, даже собственное тело мы узнаем «посредством понятий Другого» (Сартр 2000: 373). Каким образом знание через свидетельство оказывает влияние на процесс познания, мы подробно ана-

лизировали в статье «Эпистемический эгоизм и проблема доверия в познании» (Муртазин 2021: 41-46).

Таким образом мы нередко нуждаемся в знаниях и навыках того, кто, в отличие от нас, например, оказался в нужное время и в нужном месте и имел возможность получить знания о том или ином объекте. Или, как пишет Б. Уильямс в своей работе “Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy” («Истина и правдивость: эссе по генеалогии»), «каждый человек в коллективной группе нуждается в информации, для получения которой он или она находится не в самом лучшем положении: все они, в разное время и в отношении различных частей информации, находятся в преимущественном или неблагоприятном положении (чисто позиционном или ином) по отношению друг к другу» (Williams 2002: 42-43). При этом от подобного рода информации, как показывает пример взаимоотношений пациентов и врачей, нередко зависит не только широта нашего кругозора, но также жизнь и здоровье.

Вторая возможная стратегия критики установки эпистемического эгоизма представлена в труде Л. Загзебски “Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief” («Эпистемический авторитет: теория доверия, авторитета и автономии в убеждениях»). Эта стратегия заключается в указании не столько на нереалистичность, сколько на непоследовательность позиции эпистемического эгоиста. С точки зрения Л. Загзебски, доверие другому тесно связано с доверием самому себе, и идея приоритета второго над первым является необоснованной. Иначе говоря, она предполагает, что доверие себе ведет к необходимости доверия другому. Автор пишет: «Я не вижу релевантного различия между моими общими эпистемическими способностями и способностями других людей, я должна иметь такое же отношение к их способностям, как и к своим собственным» (Zagzebski 2012: 56). В данном контексте весьма интересной представляется мысль М.М. Бахтина, утверждающего, что сама сущность процесса познания может стереть грань между нами и другим: «... различие в переживании себя и в переживании другого преодолевается познанием, или, точнее, познание игнорирует это различие, как оно игнорирует и единственность познающего субъекта. В едином мире познания я не могу поместить себя как единственное я-для-себя в противоположность всем без исключения остальным людям...» (Бахтин 2000: 64).

В связи с вышеизложенным интересной представляется идея о том, что, не доверяя другому, мы тем самым не доверяем собственным эпистемическим способностям. То есть проявляем недоверие своей способности добросовестно и точно определять надежность другого в качестве знатока и эпистемического агента. Следовательно, отказывая в доверии другому, эпистемический эгоист отказывает, как минимум отчасти, в доверии самому себе, вернее, способности оценивать других, их свидетельства и убеждения.

Итак, хотим мы того или нет, процесс полноценного познания окружающего мира и самих себя невозможен без доверия другому и его свидетельству. Более того, если мы не доверяем другому, мы не можем сказать,

что полностью доверяем себе, так как в этом случае не доверяем нашей же способности распознавать истинные или как минимум правдоподобные свидетельства надежных знатоков и эпистемических агентов. В целом вторая стратегия критики установки эпистемического эгоизма и идеала эпистемической автаркии указывает на явную непоследовательность субъекта, доверяющего исключительно самому себе в ущерб другим познающим субъектам. Однако, говоря о доверии другому в процессе познания, мы не должны игнорировать границу между двумя взаимосвязанными, но не тождественными проблемами, а именно проблемой доверия другому вообще и проблемой доверия конкретному другому в конкретных условиях и обстоятельствах. Именно со второй проблемой связан феномен, который может быть обозначен как эпистемическая несправедливость.

Почему эпистемическая несправедливость должна беспокоить эпистемологов?

Вернемся к вопросу, который был обозначен в первом разделе статьи. Почему феномен эпистемической несправедливости является серьезной теоретической и практической (даже повседневной) проблемой не только в контексте борьбы за социальную и политическую справедливость, но также в плане достижения отдельно взятым человеком и обществом эпистемических благ? В конце предыдущего раздела мы сделали ремарку о необходимости разграничения проблемы доверия другому вообще и конкретному другому. Помимо всего прочего, это означает, что необходимость доверять другому вообще не ведет к необходимости доверять конкретному другому всегда и во всех обстоятельствах. Более того, с точки зрения представителей эпистемологии добродетелей, ничем не ограниченное доверие является таким же нежелательным, как и принципиальный отказ эпистемического эгоиста от доверия другим. Это связано, прежде всего, с банальным фактом, что тот, кому мы доверяем, может либо ошибаться, либо лгать.

К. Дорманди в статье “Exploitative Epistemic Trust” («Эксплуатация эпистемического доверия») пишет, что такое доверие связано с риском «дезинформации, практических ошибок или ухудшения отношений с оратором, если его свидетельство окажется ложным или небрежным» (Dormandy 2020: 247). В связи с этим представители эпистемологии добродетелей говорят о существовании двух противоположных, но взаимосвязанных эпистемических пороков (черт характера субъекта, препятствующих достижению эпистемических благ), связанных с доверием или недоверием другому. Это легковерие и подозрительность. Об этих эпистемических (интеллектуальных) пороках пишет, например, Л. Загзевски (Zagzebski 1996: 160). Подозрительность как порок заключается в необоснованном или недостаточно обоснованном, неуместном отказе в эпистемическом доверии другому. По сути, эпистемический эгоизм может рассматриваться как крайняя форма подозрительности. Легковерие, или наивность, в качестве эпистемического порока, наоборот, предполагает чрезмерное, необоснованное или слабо обоснованное, неуместное в данном контексте доверие другому. Проблема

сохранения баланса между этими двумя крайностями является не только важной исследовательской проблемой эпистемологии, но также насущной задачей, с которой мы, осознавая это или нет, сталкиваемся в повседневной жизни.

В связи с вышесказанным можно привести ряд доводов в пользу предположения о значительном эпистемическом вреде эпистемической несправедливости как для отдельно взятого человека, так и общества в целом.

Во-первых, может оказаться, что убеждения того, кому отказывают в доверии из-за предрассудков, истинны или способны внести существенный вклад в процесс поиска истины. М. Фрикер приводит в качестве примера случай, когда из-за неоправданной подозрительности к женщине, обусловленной предрассудками о чрезмерной эмоциональности всех женщин, отец ее жениха упустил возможность узнать, что произошло с его сыном. Таким образом, эпистемическая несправедливость может стать причиной неудачи отдельно взятого познающего субъекта в процессе достижения таких эпистемических благ, как знание и понимание.

Во-вторых, систематическая эпистемическая справедливость может сработать как самосбывающееся пророчество. Это значит, что отношение окружающих к человеку и целой группе как к ненадежным знатокам и эпистемическим агентам способно привести к тому, что под влиянием подобного рода предрассудков жертвы предвзятого отношения сами начнут неадекватно оценивать свои эпистемические способности, тем самым лишая себя возможности достичь эпистемических благ.

В-третьих, подобное исключение из процесса коллективной познавательной деятельности отдельных эпистемических агентов и целых групп может оказать негативное влияние не только на тех, кого исключают, но и на общество (сообщество) в целом. Это, в свою очередь, обусловлено существованием феномена позиционного преимущества, о котором пишет Б. Уильямс (Williams 2002), а также тотальностью коммуникативного знания. Каждый член эпистемического сообщества нередко находится в том положении, которое дает ему преимущество в познании того или иного объекта. Однако такого положения самого по себе недостаточно, чтобы оказавшийся в нем человек смог внести полноценный вклад в процесс формирования знаний об этом объекте у сообщества, членом которого он является. Этот эпистемический агент, с одной стороны, должен суметь правильно использовать свои эпистемические способности. С другой стороны, что самое важное, он должен иметь мужество, чтобы представить сообществу свои убеждения, а также суметь отстоять свою точку зрения перед возможной критикой. Систематическая эпистемическая несправедливость лишает человека эпистемического мужества, а также стимула развивать собственные эпистемические способности. Поэтому, даже оказавшись в преимущественном положении, он не сможет внести вклад в процесс формирования коммуникативного знания и тем самым поспособствовать эпистемическому успеху своего сообщества в целом.

В-четвертых, в отличие от М. Фрикера, мы убеждены, что немаловажной проблемой для общества является эпистемическая несправедливость

не только как дефицит доверия, основанный на предрассудках идентичности, но и как избыток доверия. М. Фрикер упоминает об этой проблеме, но концентрируется именно на проблеме дефицита доверия. Однако, с нашей точки зрения, проблема необоснованного профицита доверия заслуживает пристального внимания по двум причинам. Первая – чрезвычайно доверие одним людям и группам тесно связано с необоснованной подозрительностью по отношению к другим. По сути, на это указывают и примеры эпистемической несправедливости, которые приводит сама М. Фрикер. В первом примере неоправданное доверие свидетельствам мужчины вкупе с подозрительностью к свидетельствам женщины становится причиной того, что убийце удается скрыть свое преступление. Во втором примере подозрительность и предвзятость по отношению к чернокожему и легковерие по отношению к белой девушке и ее отцу ведут к осуждению невиновного человека. Начиная с XIX–XX вв. в обществе наблюдается значительное усиление влияния сциентизма. При этом чрезмерное доверие науке (в узком его понимании) ведет к подозрительности по отношению к другим возможным подходам к познавательной деятельности, в том числе философии. Таким образом, для более полного понимания и исследования эпистемической несправедливости как дефицита доверия необходимо также прояснить, не связан ли дефицит доверия одним эпистемическим агентам с профицитом по отношению к другим.

Вторая причина, почему проблема необоснованного профицита доверия заслуживает пристального внимания, связана с тотальностью коммуникативного знания и силой, которой могут обладать в обществе эпистемические авторитеты. Подробнее об этом понятии, а также о соотношении авторитета и автономии в познании пишет, например, И.Г. Гаспаров в статье «Эпистемический авторитет и автономия эпистемического субъекта» (Гаспаров 2017). Если говорить кратко, в качестве эпистемического авторитета мы можем обозначить того, кому при прочих равных в конкретной области знания или практики было бы разумнее довериться больше, чем самим себе. Основанием подобного рода авторитета является уже упомянутое позиционное преимущество. Точнее говоря, мы можем подразумевать под эпистемическим авторитетом как подобного рода преимущество, так и человека или группу, которые этим преимуществом обладают. Следует учитывать, что позиционное преимущество не сводится к простому «оказаться в нужное время в нужном месте». Некоторые, например, могут затратить больше времени на изучение конкретного объекта, чем другие, и, следовательно, обладают более полными знаниями и более глубоким пониманием. Такого рода преимущество является визитной карточкой группы людей, которых принято называть экспертами. Именно через наличие подобного преимущества определяет экспертов Т. Николс в своей работе «The Death of Expertise» («Смерть экспертизы») (Nichols 2017: 29).

С одной стороны, существование эпистемических авторитетов и доверие им со стороны остального сообщества позволяют выстроить эффективную систему разделения труда, в том числе эпистемического и интеллектуального. Это, в свою очередь, означает, что отдельно взятые люди и целые

группы смогут лучше овладеть теми или иными областями знания и/или практики, чем в случае, если каждому пришлось бы учиться всему сразу и заниматься всем подряд. С другой стороны, это значительно увеличивает степень зависимости всего общества от компетентности и искренности подобного рода экспертов. Чрезмерное доверие экспертному знанию, вернее, тем, кто ретранслирует свои убеждения, опираясь на почетный статус экспертизы, может стать причиной злоупотреблений эпистемическим авторитетом, а также эпистемической несправедливости как неоправданного дефицита доверия тем, кто не обладает подобного рода авторитетом.

Так, эксперты, опираясь на результаты исследований, проведенных с использованием различного рода приборов и формальных подходов, нередко отказывают в доверии свидетельствам неэкспертов, отдавая безусловный приоритет результатам своей работы. В самых крайних случаях подобное может произойти даже в рамках решения проблем, напрямую влияющих на качество жизни неэкспертов. Об этом пишет С.Ю. Шевченко, приводя пример, как эксперты проигнорировали свидетельства горожан о зловонии в их городе (Шевченко 2020: 23). Еще более очевидными примерами злоупотребления статусом эксперта являются случаи, когда врачи, пользуясь своим эпистемическим авторитетом, работают в интересах фармацевтических компаний и навязывают пациентам лекарства от тех или иных производителей, которые, в свою очередь, делают ставку на легкоеверие пациентов по отношению к (конкретным) врачам.

В некоторых случаях эксперты (или псевдоэксперты), пользуясь легкоевием экспертному и научному знанию, могут не столько способствовать пересмотру неэкспертами собственных явно неверных убеждений, сколько потворствовать им, исходя либо из корыстных целей, либо из искренних убеждений, способствуя распространению того, что обозначается как «пост-правда» (Мартьянов и др. 2022: 53). Например, эксперт в области медицины, но не иммунологии может искренне поддерживать так называемое антиваксерство, используя при этом свой статус врача и/или кандидата/доктора медицинских наук. Здесь мы сталкиваемся с интересным парадоксом: легкоеверие экспертам ведет к тому, что люди доверяют псевдоэкспертам, недобросовестным или некомпетентным экспертам. Когда обман или ошибки последних вскрываются, в обществе, наоборот, усиливается подозрительность ко всем экспертам по принципу принадлежности к экспертному или научному сообществу. То есть, как ни странно, существуют основания полагать, что легкоеверие к экспертному знанию может подпитывать подозрительность по отношению к нему же, пусть и опосредованно. В обоих случаях главной проигравшей стороной оказывается неэксперт, так как он упускает возможность достигнуть как эпистемических, так и определенных практических благ в той или иной области (например, знаний о том, как сохранить и укрепить собственное здоровье).

Однако напрашивается очевидный вопрос: каким образом эта проблема может быть решена? Что мы можем противопоставить эпистемической несправедливости?

Эпистемическая справедливость и надлежащее эпистемическое доверие

Может показаться, что ответ на поставленные выше вопросы очевиден: мы можем противопоставить эпистемической справедливости непредвзятость, то есть непредвзятое отношение к окружающим в качестве знатоков и эпистемических агентов, отношение, не испытывающее влияния тех или иных предрассудков идентичности. Однако, с нашей точки зрения, этот ответ, даже если не является в корне неверным, как минимум неполный. Приведем несколько аргументов в защиту своей позиции.

Во-первых, так ли очевидна граница между некими якобы объективными и универсальными критериями, лежащими в основании непредвзятости, то есть непредвзятым отношением к другому с одной стороны и предрассудками идентичности, лежащими в основании эпистемической несправедливости, с другой? Например, отказывающийся в доверии женщинам из-за предрассудка, что они по определению не способны мыслить рационально и самостоятельно, может быть убежден в своей непредвзятости. То есть, с его точки зрения, убеждение о неспособности женщин мыслить рационально основано на объективном, чуть ли не научном факте, поэтому он не будет считать себя предвзятым. И если в современном обществе подобная точка зрения вызвала бы споры и большинство все же посчитало бы такого человека явно предвзятым, то в прошлом с ним могли отчасти согласиться даже такие великие мыслители, как И. Кант. На это указывает, например, пассаж в его известной работе «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (Кант: 1994: 127). Более того, именно предрассудок в непредвзятости и объективности (западного) рационализма вообще и связанного с ним научного рационализма в частности становится главным объектом критики Л. Коуд, связывающей это предрассудок в том числе с существующими в современном западном обществе формами социальной и эпистемической несправедливости.

Во-вторых, иногда сама непредвзятость как следование неким универсальным правилам без внимания к беспорядку ситуаций и обстоятельств может выступать причиной эпистемической несправедливости. Наглядный пример – уже описанный нами конфликт между экспертами и жителями города из-за проблемы зловония на улицах: решение отдавать предпочтение результатам непредвзятых измерений с помощью приборов, а не субъективным свидетельствам местных жителей кажется не бесспорным. В качестве еще одного примера мы можем привести случаи, когда врач отказывается в адекватности свидетельств пациента о своем самочувствии, если общепринятые методы диагностики и интерпретации ее результатов не выявляют патологии. Л. Коуд пишет о случаях такого заболевания, как синдром X (syndrome X), признание факта существования которого было затруднено из-за того, что его симптоматика не вписывалась в общепринятые стандарты и методы диагностики. То есть стремление врача к объективности и непредвзятости, посредством опоры на стандартный набор медицинских знаний и методичек, становится причиной того, что его восприятие несколько ограничено. Это, как ни странно, может привести к

тому, что врач будет хуже выполнять свою главную функцию – помогать конкретным пациентам с конкретными проблемами в конкретных ситуациях и обстоятельствах. Другими словами, в некоторых случаях стремление к непредвзятости может оказаться не панацеей от эпистемической несправедливости, но ее причиной.

Но какова альтернатива непредвзятости, которую мы могли бы противопоставить эпистемической несправедливости? Чтобы дать один из возможных ответов, обратимся вновь к концепции М. Фрикер. Она утверждает, что мы не всегда осознаем основания и предпосылки того, по какой причине принимаем решение довериться или не довериться кому-то. В связи с этим первый шаг в минимизации влияния эпистемической несправедливости на познавательную деятельность отдельно взятого человека и целых сообществ – самоанализ, призванный вывить и прояснить эти основания и предпосылки. То есть осознание того, почему мы не доверяем кому-то в качестве знатока в том или ином контексте, выяснение того, оправданы ли наши критерии доверия тому или иному человеку в том или ином контексте. Второй шаг связан с отказом от идеи применимости и адекватности универсальных критериев доверия или недоверия другому. С одной стороны, наличие подобного рода универсальных критериев облегчает и ускоряет процесс получения, анализа, освоения и применения нами коммуникативного знания. Например, намного легче соглашаться с рекомендациями всех врачей подряд или, наоборот, проявлять подозрительность, считая их поголовно коррумпированными, не задаваясь вопросом о возможной искренности или неискренности конкретного врача в конкретных обстоятельствах. Но, с другой стороны, слепое следование этим критериям без учета особенностей контекста и конкретного человека, свидетельства которого мы анализируем, может привести к тому, что наше доверие или подозрительность в данном конкретном месте и времени могут оказаться неоправданными, то есть привести к эпистемической несправедливости.

М. Фрикер пишет, что «добродетельный субъект не приходит к своему перцептивному суждению, подчиняясь какой-либо кодификации бесконечно сложных норм, подразумеваемых в его суждении... Он способен адаптировать и перерабатывать свое мышление в соответствии с бесконечно разнообразными контекстами, с которыми может столкнуться» (Fricker 2007: 1). Иначе говоря, эпистемическая несправедливость, как мы уже отмечали, не равнозначна непредвзятости, так как, ориентируясь на некие объективные и нейтральные критерии оценки другого как знатока, мы игнорируем не только контекст нашего взаимодействия с ним, но и контекст формирования и существования самих этих критериев, которые, с точки зрения, например, М. Фрикер и Л. Коуд, также являются порождением конкретной социальной и эпистемической среды, места и времени.

Критика западного рационализма в поздних работах Л. Коуд, как нам представляется, в определенном смысле близка критике рационализма М.М. Бахтиным. Развивая собственную концепцию поступка и настаивая на его рациональности, исследователь утверждает, что «ошибка рационализма

отражается и в противопоставлении объективного, как рационального, – субъективному, индивидуальному, единичному, как иррациональному и случайному» (Бахтин 2003: 30). То есть мы можем сказать, что стремление традиционного западного рационализма противопоставить нечто универсальное и общее случайному и единичному ведет к тому, что рационализм осознанно или неосознанно игнорирует то, что его собственные универсальные принципы и основания не взялись из ниоткуда, они являются порождением беспорядка ситуаций и обстоятельств, который призваны упорядочить. Именно игнорирование в угоду неким универсальным принципам беспорядка ситуаций и обстоятельств, образующего, как мы писали выше, контекст коммуникации с другим, – главная предпосылка эпистемической несправедливости.

Подчеркнем, что эпистемическая справедливость не означает необходимости безграничного доверия и легковерия, в том числе по отношению к тем, кто до этого становился жертвой подозрительности. Более того, Х. Грассвик утверждает, что «когда мы находимся в доверительных отношениях, именно реакция на контрдоказательства благонадежности другого играет главную роль в осуществлении нами эпистемической ответственности, а не поиск позитивных причин для доверия» (Grasswick 2020: 181). О необходимости внимательности к контексту и преимуществе подобного подхода над «политикой эпистемического аффирмативного действия» (epistemic affirmative action) заявляет Х. Медина в статье “Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities” («Герменевтическая несправедливость и полифонический контекстуализм: социальное замалчивание и общая герменевтическая ответственность») (Medina 2012: 217-218). Б. МакКроу в статье “Proper Epistemic Trust as a Responsibilist Virtue” («Надлежащее эпистемическое доверие как респонсбилистская добродетель») также связывает такую близкую к эпистемической справедливости добродетель, как надлежащее эпистемическое доверие, с чувствительностью к контексту. Он пишет: «То, каким образом я проявляю доверие, должно быть чувствительно к целому ряду важнейших особенностей контекста» (McCraw 2020 :197). Л. Коуд в рамках своей концепции экологического мышления также подчеркивает необходимость внимания к контексту, заявляя, что предлагаемый ею способ мышления «составляет карты мест получения знаний и демографических характеристик носителей знаний по отдельности и в сравнении, рассматривает особенности условий среды обитания и обитателей внутри и вокруг каждого такого места» (Code 2006: 69).

Таким образом, одним из главных элементов эпистемической справедливости как добродетели, основанной на надлежащем эпистемическом доверии, является чувствительность к контексту. Это, в свою очередь, подразумевает умение выстраивать (эпистемическую) коммуникацию с другим не только на основании универсальных принципов, критериев истинности, обоснованности и достоверности знания, но также с учетом особенностей конкретных знаков, ситуаций, мест и обстоятельств. Подобная позиция не ведет к полному отказу от идеи и идеалов объективности и истинности, но

предполагает необходимость тщательно соотносить эти идеалы с реальностью конкретного другого, а также реальностью конкретных ситуаций и обстоятельств. Причем это справедливо не только для абстрактных эпистемических агентов как объектов исследования эпистемологии, но и самих эпистемологов. Л. Коуд пишет: «...“ответственным эпистемологам” не нужно отказываться от таких критериев: уважение к эмпирическим данным, приверженность поиску истины и объективности, следование общественным стандартам исследования остаются. Тем не менее ответственное эпистемическое поведение требует более сложных практик – коммуникативных, совещательных, оценочных, темпорально протяженных» (Code 2020: 18-19).

Резюмируя вышеизложенное, отметим, что речь идет не о простом отказе от идеи объективности и истины в угоду тотальному релятивизму и скептицизму, но о задаче куда более сложной. Необходимо поддерживать баланс между этими идеалами и беспорядком ситуаций и обстоятельств, не поддаваясь соблазну упорядочить и упростить второе в угоду первому. Именно поиск подобного баланса является непростой, но важной и перспективной темой дальнейших исследований и дискуссий, которая, на наш взгляд, как минимум заслуживает внимания представителей как социальной эпистемологии, так и эпистемологии добродетелей.

Заключение

В настоящем исследовании мы охарактеризовали общие эпистемические основания и последствия эпистемической несправедливости. Главные предпосылки этого феномена связаны с фактической тотальностью коммуникативного знания, обуславливающей, помимо всего прочего, необходимость разделения эпистемического и интеллектуального труда в обществе. Это означает, что адекватное понимание как мира в целом, так и отдельных сфер жизни человека и общества требует не только надлежащего применения собственных познавательных способностей и навыков, но также надлежащего эпистемического доверия другому, умения верно определять критерии для подобного рода доверия. Именно неспособность к надлежащему доверию является главным основанием эпистемической несправедливости.

Эпистемические последствия исследуемого нами феномена являются, в свою очередь, результатом исключения отдельных людей и целых групп из упомянутой выше системы разделения эпистемического и интеллектуального труда. Те, кто подвергается подобного рода несправедливости, лишаются эпистемических благ, которые могло бы принести их полноценное участие. Однако определенные издержки несет и сообщество, исключаяющее некоторых своих членов из коллективных эпистемических практик. Это связано, прежде всего, с существованием феномена позиционного преимущества и значимостью коммуникативного знания: может оказаться так, что именно человек, который исключается из коллективного познавательного процесса, обладает или обладал знаниями, полезными для общества, истинными и обоснованными убеждениями.

И, наоборот, легковерие, основанное на тех же предрассудках идентичности, может способствовать тому, что доверием общества будут злоупотреблять, например, пользуясь авторитетом научного знания или врачебной профессии. Таким образом, для наших индивидуальных и коллективных эпистемических практик легковерие и подозрительность нежелательны в равной степени.

Какие выводы из всего вышесказанного мы могли бы сделать? Прежде всего, это означает, что для достижения таких эпистемических благ, как знание и понимание, недостаточно развивать способности и добродетели, связанные с исследованием того или иного объекта, а также адекватной оценкой себя как эпистемических агентов (например, таких добродетелей, как интеллектуальное мужество и смирение). Не менее важную роль в процессе познания играют способности и добродетели, связанные с процессом коммуникации с другими как со знатоками и эпистемическими агентами. В качестве конкретных примеров подобного рода добродетелей могут быть обозначены эпистемическая справедливость и надлежащее эпистемическое доверие. Эти добродетели могут быть охарактеризованы как способность сохранять баланс между стремлением к истине и объективности и надлежащим вниманием к особенностям конкретного контекста, ситуации и обстоятельств, а также умением (и стремлением) пересматривать собственные эпистемические стандарты и принципы с учетом контекста.

Наглядным образом необходимость и ценность указанных выше эпистемических добродетелей может быть продемонстрирована в контексте проблем, характерных для медицины и сферы здравоохранения, а именно доверия между врачами и пациентами. Как мы неоднократно отмечали, именно на примере их взаимодействия можно наиболее наглядно продемонстрировать, какую значимую роль феномен эпистемического доверия, умение определять его границы играют в жизни человека и общества в целом. Воспитание у врачей эпистемической справедливости будет способствовать не только выстраиванию более гуманных и этичных взаимоотношений с пациентами, но также выполнению их миссии. Мы убеждены, что миссия врача – оказание помощи не абстрактной модели человека из справочников и учебников, но конкретному человеку, который не может быть сведен к этим моделям. Иначе говоря, именно врачебная профессия не только в теории, но и на практике требует баланса между универсальными, объективными методами и стандартами медицины как естественной науки и беспорядком конкретных ситуаций и обстоятельств.

С нашей точки зрения, этика и эпистемология добродетелей, активно коммуницируя с такими дисциплинами, как социология здравоохранения, история здравоохранения, философия науки, биомедицинская этика и т.д., могут внести важный вклад в решение теоретических и практических проблем, связанных с процессом взаимодействия между врачами и пациентами, а также между медициной (как областью науки), здравоохранением (как областью практики) и обществом в целом. Достижение этой цели возможно посредством интеграции этики и эпистемологии добродетелей как в рамки медицинского образования (подготовка будущих врачей), так и в

процесс образования в целом (подготовка будущих пациентов). Это требует дальнейшего обоснования и конкретизации идеи эпистемических и этических добродетелей, желательных для врача и пациента, а также разработки подходов к реализации этих добродетелей на практике.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Аристотель. 1983. Большая этика // Аристотель. Сочинения : в 4 т. Москва : Мысль. Т. 4. С. 295-374.
- Бахтин М.М. 2000. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук. Санкт-Петербург : Азбука. С. 3-226.
- Бахтин М.М. 2003. К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений : в 7 т. Москва : Русские словари : Языки славянской культуры. Т. 1. С. 7-68.
- Гаспаров И.Г. 2017. Эпистемический авторитет и автономия эпистемического субъекта // Эпистемология и философия науки. Т. 53, № 3. С. 108-122. DOI 10.5840/eps201753351
- Кант И. 1994. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Москва : Ками. Т. 1. С. 125-147.
- Каримов А.Р. 2019. Эпистемология добродетелей. Санкт-Петербург : Алетейя. 428 с.
- Касавин И.Т. 2006. Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. Т. 1, № 7. С. 5-15.
- Касавин И.Т. 2013. Источники знания: проблема «testimonial knowledge» // Эпистемология и философия науки. Т. 35, № 1. С. 5-15. DOI 10.5840/eps201335172
- Кессиди Ф.Х. 1983. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Сочинения : в 4 т. Москва : Мысль. Т. 4. С. 5-37.
- Локк Дж. 1985. Опыт о человеческом разумении. Кн. 4 // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. Москва : Мысль. Т. 2. С. 3-202.
- Мартьянов В.С., Руденко В.Н., Фишман Л.Г. 2022. Пандемия коронавируса и кризис экспертного знания: перезагрузка чуда, тайны и авторитетов // Journal of Institutional Studies. Т. 14, № 2. С. 47-58. DOI 10.17835/2076-6297.2022.14.2.047-058
- Муртазин С.Р. 2021. Эпистемический эгоизм и проблема доверия в познании // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. № 5. С. 35-51.
- Нозик Р. 2008. Анархия, государство и утопия. Москва : ИРИСЭН. 426 с.
- Платон. 2016a. Государство, или О справедливости // Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. Москва : Альфа-книга. С. 746-970.
- Платон. 2016b. Менон, или О добродетели // Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. Москва : Альфа-книга. С. 671-694.
- Ролз Дж. 2010. Теория справедливости. Москва : ЛКИ. 536 с.
- Сартр Ж.-П. 2000. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. Москва : Республика. 639 с.
- Торкановский Е.П. 2020. Автаркия 2.0: глобальная экологическая повестка, пандемия COVID-19 и новая нормальность // Экономические отношения. Т. 10, № 3. С. 663-682. DOI 10.18334/eo.10.3.110600
- Хорт М.Г. 2022. Доверие свидетельству: редукционизм и нонредукционизм // Дискурс. Т. 8, № 3. С. 18-28. DOI 10.32603/2412-8562-2022-8-3-18-28
- Шевченко С.Ю. 2020. Презирать и подсказывать: эпистемическая несправедливость и контр-экспертиза // Эпистемология и философия науки. Т. 57, № 2. С. 20-32. DOI 10.5840/eps202057217

Юм Д. 2020. Исследование о человеческом разумении. Москва : Рипол классик. 322 с.

Alcoff L.M. 2017. Philosophy and Philosophical Practice: Eurocentrism as an Epistemology of Ignorance // *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* / ed. by I.J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. New York : Routledge. P. 397-408.

Code L. 2006. Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location. New York : Oxford University Press. 322 p.

Code L. 2020. Epistemic Responsibility. Albany : State University of New York Press. 272 p.

Collins P.H. 2017. Intersectionality and Epistemic Injustice // *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* / ed. by I.J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. New York : Routledge. P. 115-124.

Dormandy K. 2020. Exploitative Epistemic Trust // *Trust in Epistemology* / ed. by K. Dormandy. New York : Routledge. P. 241-264.

Fricker E. 2006. Testimony and Epistemic Autonomy // *The Epistemology of Testimony* / ed. by J. Lackey, E. Sosa. New York : Oxford University Press. P. 225-250.

Fricker M. 2007. Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing. New York : Oxford University Press. 188 p.

Gettier E.L. 1963. Is Justified True Belief Knowledge? // *Analysis*. Vol. 23, iss. 6. P. 121-123. DOI 10.1093/analys/23.6.121

Grasswick H. 2020. Reconciling Epistemic Trust and Responsibility // *Trust in Epistemology* / ed. by K. Dormandy. New York : Routledge. P. 161-188.

Karimov A., Lavazza A., Farina M. 2022. Epistemic Responsibility, Rights, and Duties During the COVID-19 Pandemic // *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*. Vol. 36, iss. 6. P. 686-702. DOI 10.1080/02691728.2022.2077856

Kidd I.J., Medina J., Pohlhaus, Jr. G. (eds.) 2017. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York : Routledge. 456 p.

McCraw B. 2020. Proper Epistemic Trust as a Responsibilist Virtue // *Trust in Epistemology* / ed. by K. Dormandy. New York : Routledge. P. 189-217.

Medina J. 2012. Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities // *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*. Vol. 26, iss. 2. P. 201-220. DOI 10.1080/02691728.2011.652214

Medina J. 2017. Varieties of Hermeneutical Injustice // *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* / ed. by I.J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. New York : Routledge. P. 41-52.

Nichols T. 2017. *The Death of Expertise*. New York : Oxford University Press. 252 p.

Williams B. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton ; Oxford : Princeton University Press. 343 p.

Zagzebski L. 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge : Cambridge University Press. 365 p.

Zagzebski L. 2012. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford : Oxford University Press. 294 p.

Zagzebski L. 2020. *Epistemic Values*. New York : Oxford University Press. 364 p.

References

Alcoff L.M. Philosophy and Philosophical Practice: Eurocentrism as an Epistemology of Ignorance, *Kidd I.J., Medina J., Pohlhaus, Jr. G. (eds.) The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York, Routledge, 2017, pp. 397-408.

Aristotle. Great Ethics, Aristotle. *Works in 4 volumes*, Moscow, My`sl`, 1983, vol. 4, pp. 295-374. (In Russ.).

Bakhtin M.M. The Author and the Hero in Aesthetic Activity, *Bakhtin M.M. The Author and the Hero: Toward the Philosophical Foundations of the Humanities*, Saint Petersburg, Azbuka, 2000, pp. 3-226. (In Russ.).

Bakhtin M.M. Toward a Philosophy of the Act, *Bakhtin M.M. Collected Works in 7 volumes*, Moscow, My`sl`, 2003, vol. 1, pp. 7-68. (In Russ.).

Code L. *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*, New York, Oxford University Press, 2006, 322 p.

Code L. *Epistemic Responsibility*, Albany, State University of New York Press, 2020, 272 p.

Collins P.H. Intersectionality and Epistemic Injustice, *Kidd I.J., Medina J., Pohlhaus Jr. G. (eds.) The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York, Routledge, 2017, pp. 115-124.

Dormandy K. Exploitative Epistemic Trust, *Dormandy K. (ed.) Trust in Epistemology*, New York, Routledge, 2020, pp. 241-264.

Fricker E. Testimony and Epistemic Autonomy, *Lackey J., Sosa E. (eds.) The Epistemology of Testimony*, New York, Oxford University Press, 2006, pp. 225-250.

Fricker M. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, New York, Oxford University Press, 2007, 188 p.

Gasparov I.G. Epistemic Authority and Autonomy of the Epistemic Subject, *E'pistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], 2017, vol. 53, no. 3, pp. 108-122. (In Russ.). DOI 10.5840/eps201753351

Gettier E.L. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 1963, vol. 23. no. 6. pp. 121-123. DOI 10.1093/analys/23.6.121

Grasswick H. Reconciling Epistemic Trust and Responsibility, *Dormandy K. (ed.) Trust in Epistemology*, New York, Routledge, 2020, pp. 161-188.

Hume D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Moscow, Ripol klassik, 2020, 322 p. (In Russ.).

Kant I. An Answer to the Question: What is Enlightenment? *Kant I. Essays in German and Russian*, Moscow, Kami, 1994, vol. 1, pp. 125-147. (In Russ.).

Karimov A., Lavazza A., Farina M. Epistemic Responsibility, Rights, and Duties During the COVID-19 Pandemic, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 2022, vol. 36, no. 6, pp. 686-702. DOI 10.1080/02691728.2022.2077856

Karimov A.R. *Epistemology of Virtues*, Saint Petersburg, Aletejya, 2019, 428 p. (In Russ.).

Kasavin I.T. Social Epistemology: Concept and Problems, *E'pistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], 2006, vol. 1, no. 7, pp. 5-15. (In Russ.).

Kasavin I.T. Sources of Knowledge: The Problem of "Testimonial Knowledge", *E'pistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], 2006, vol. 35, no. 1, pp. 5-15. (In Russ.). DOI 10.5840/eps201335172

Kessidi F. Aristotle's Ethical Writings, *Aristotle. Works in 4 volumes*, Moscow, My`sl`, 1983, vol. 4, pp. 5-38. (In Russ.).

Khorth M.G. Trust to Testimony: Reductionism and Non-Reductionism, *Diskurs* [Discourse], 2022, vol. 8, no. 3, pp. 18-28. (In Russ.). DOI 10.32603/2412-8562-2022-8-3-18-28

Kidd I.J., Medina J., Pohlhaus, Jr. G. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York, Routledge, 2017, 456 p.

Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. Book IV, *Locke J. Collected Works in 3 volumes*, Moscow, My`sl`, 1985, vol. 2, pp. 3-202. (In Russ.).

Martyanov V.S., Rudenko V.N., Fishman L.G. Coronavirus Pandemic and Expert Knowledge Crisis: Reload of Miracle, Mystery and Authority, *Journal of Institutional Studies*, 2022, vol. 14, no. 2, pp. 47-58. (In Russ.). DOI 10.17835/2076-6297.2022.14.2.047-058

McCraw B. Proper Epistemic Trust as a Responsibilist Virtue, *Dormandy K. (ed.) Trust in Epistemology*, New York, Routledge, 2020, pp. 189-217.

Medina J. Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 2012, vol. 26, no. 2, pp. 201-220. DOI 10.1080/02691728.2011.652214

Medina J. Varieties of Hermeneutical Injustice, Kidd I.J., Medina J., Pohlhaus Jr. G. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York, Routledge, 2017, pp. 41-52.

Murtazin S.R. Epistemic Egoism and the Problem of Trust in Cognition, *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Moscow University Bulletin. Series 7: Philosophy], 2021, no. 5, pp. 35-51. (In Russ.).

Nichols T. *The Death of Expertise*, New York, Oxford University Press, 2017, 252 p.

Nozick R. *Anarchy, State, and Utopia*, Moscow, IRISE`N, 2008, 426 p. (In Russ.).

Plato. Meno, or On Virtue, *Plato. The Complete Works in one volume*, Moscow, Al`fa-Kniga, 2016, pp. 671-694. (In Russ.).

Plato. The Republic, or On the Concept of Justice, *Plato. The Complete Works in one volume*, Moscow, Al`fa-Kniga, 2016, pp. 746-970. (In Russ.).

Rawls J. *A Theory of Justice*, Moscow, LKI, 2010, 536 p. (In Russ.).

Sartre J.-P. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Moscow, Respublika, 2000, 639 p. (In Russ.).

Shevchenko S.Yu. Incline and Admonish: Epistemic Injustice and Counter-Expertise, *E'pistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], 2020, vol. 57, no. 2, pp. 20-32. (In Russ.). DOI 10.5840/eps202057217

Torkanovskiy E.P. Autarky 2.0: The Global Environmental Agenda, Pandemic COVID-19 and the New Normal, *E'konomicheskie otnosheniya* [Journal of International Economic Affairs], 2020, vol. 10, no. 3. pp. 663-682. (In Russ.). DOI 10.18334/eo.10.3.110600

Williams B. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2002, 343 p.

Zagzebski L. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 294 p.

Zagzebski L. *Epistemic Values*, New York, Oxford University Press, 2020, 364 p.

Zagzebski L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 365 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Салават Раисович Муртазин

кандидат философских наук, ассистент кафедры истории, философии и социологии Казанского государственного медицинского университета, г. Казань, Россия;
ORCID: 0000-0002-5428-1093;
ResearcherID: ISB-2436-2023;
Scopus AuthorID: 57212564339;
SPIN-код: 6404-7883;
E-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Salawat R. Murtazin

Candidate of Philosophy, Assistant, Department of History, Philosophy and Sociology, Kazan State Medical University, Kazan, Russia;
ORCID: 0000-0002-5428-1093;
ResearcherID: ISB-2436-2023;
Scopus AuthorID: 57212564339;
SPIN-code: 6404-7883;
E-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru

ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА POLITICAL SCIENCE



Скоробогатский В.В. Судьба СССР: теоретическая загадка или идеологический миф? // Антиномии. 2023. Т. 23, вып. 4. С. 67-95. https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_67

УДК 32(470)

DOI 10.17506/26867206_2023_23_4_67

Судьба СССР: теоретическая загадка или идеологический миф?

Вячеслав Васильевич Скоробогатский

Уральский институт управления – филиал РАНХиГС

г. Екатеринбург, Россия

E-mail: skorobogatskiy-vv@ranepa.ru

*Поступила в редакцию 04.09.2023, поступила после рецензирования 07.11.2023,
принята к публикации 08.12.2023*

Более 30 лет, начиная с перестройки второй половины 1980-х гг., в нашей стране предпринимаются попытки решить двуединую задачу – создать эффективную экономику современного (рыночного) типа и построить демократическое, социальное и правовое государство. И по мере того, как обнаруживаются серьезные разрывы между поставленными целями и достигнутыми результатами, в обществе все больше распространяется ностальгия по советскому прошлому, миф о советском как потерянном рае. Сам переход от прошлого к «новому» настоящему оказался хаотическим и неуправляемым, с ощутимой тенденцией к откату назад и поиском обходных путей. Пробелы в стратегии развития во многом обусловлены состоянием российской социальной науки, несоответствием ее эмпирической базы и теоретико-методологического потенциала тем историческим задачам, которые стоят перед обществом и государством. Социальная наука, возникавшая



© Скоробогатский В.В., 2023

в XIX столетии, в полной мере усвоила требования, которые сложились в ходе формирования классической науки типа «сайенс». Сложившаяся во второй половине XIX в. на основе теории биологической эволюции Ч. Дарвина парадигма науки включает в себя антiteleологическую установку, суть которой – обоснование природообразного, стохастического характера исторического процесса и косвенное признание антропогенеза производным, вторичным аспектом становления Большого общества, венчаемого появлением государства. Современная социальная наука, оставаясь в пределах эволюционной парадигмы и основных положений материалистического понимания истории, находится в стороне от реальных задач, стоящих перед обществом. В качестве выхода из данного состояния в статье предлагается переход к новой парадигме научного познания, формирующейся на основе системного, институционального, социокультурного подходов, кибернетики, синергетики и др. Этот переход, сопровождаемый переработкой и расширением эмпирической базы исследований, обновлением теоретико-методологического потенциала социальной науки и деконструкцией идеологического мифа о СССР, может создать необходимые условия для теоретически корректной постановки проблемы исторической судьбы Советского Союза и ее научного решения.

Ключевые слова: дух науки, человеческая субъективность, парадигма социальной науки, революция, эволюция, антiteleологическая установка, время в истории, освобождение человека от власти прошлого, рефлекс свободы, этическое начало истории

The Fate of the USSR: A Theoretical Mystery or an Ideological Myth?

Vyacheslav V. Skorobogatskiy

Ural Institute of Management – Branch of RANEPa

Yekaterinburg, Russia

E-mail: skorobogatskiy-vv@ranepa.ru

Received 04.09.2023, revised 07.11.2023, accepted 08.12.2023

Abstract. For more than thirty years, since the perestroika of the second half of the 1980s, attempts have been made in our country to solve a twofold task – to create an effective economy of a modern (market) type and to build a democratic, social, and legal state. As serious gaps between the goals set and the results achieved are revealed, nostalgia for the Soviet past, the myth of the Soviet as a lost paradise, is spreading more and more widely in society. The very transition from the past to the “new” present turned out to be chaotic and uncontrollable, with a palpable tendency to roll back and search for workarounds. The gaps in the development strategy are largely due to the state of Russian social science, the discrepancy between its empirical base and theoretical and methodological potential, and the historical tasks facing society and the state. Social science, which arose in the 19th century, fully assimilated the requirements that had developed in the course of the formation of classical science of the “science” type. The paradigm of science, formed in the second half of the 19th century based on Charles Darwin’s theory of biological evolution, includes an antiteleological attitude, the essence of which is the substantiation of the natural, stochastic nature of the historical process and the indirect recognition of anthropogenesis as a derivative, secondary aspect of the formation of the Big Society, crowned

by the emergence of the state. Modern social science, remaining within the framework of the evolutionary paradigm and the basic provisions of the materialist understanding of history, is aloof from the real tasks facing society. As a way out of this state, the article discusses the transition to a new paradigm of scientific knowledge, which is formed on the basis of systemic, institutional, socio-cultural approaches, cybernetics, synergetics, etc. This transition, accompanied by the reworking and expansion of the empirical research base, updating the theoretical and methodological potential of social science and deconstructing the ideological myth about the USSR, can create the necessary conditions for a theoretically correct formulation of the issue on the historical fate of the Soviet Union and its scientific solution.

Keywords: spirit of science, human subjectivity, paradigm of social science, revolution, evolution, antiteleological attitude, time in history, human liberation from the power of the past, reflex of freedom, ethical beginning of history

For citation: Skorobogatkiy V.V. The Fate of the USSR: A Theoretical Mystery or an Ideological Myth? *Antinomies*, 2023, vol. 23, iss. 4, pp. 67-95. (In Russ.). https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_67

Введение

Вопрос о возникновении СССР и его исторической судьбе занимает весьма скромное место в перечне актуальных проблем отечественного обществознания. Поводом для обращения к данной теме чаще всего служит приближение «круглой даты» со времени основания или распада. Тем не менее вышло немалое число статей и монографий, в которых, как правило, теоретический анализ сопровождается, а в ряде случаев предваряется и/или подменяется оценками этого исторического события. Их спектр предельно широк, но в целом укладывается в привычную «красно-белую» схему дизъюнкции – за или против. Поэтому складывается стойкое ощущение, что гражданская война, формально завершившаяся победой «красных», так и не закончилась, а ее основной фронт переместился в область идейного противостояния с неясными очертаниями целей и ценностей, которыми руководствуются борющиеся стороны. Либералы, государственники, патриоты-державники, евразийцы, монархисты – таков основной список идеологических программ. Но уже отчетливо видно, что с течением времени перевес оказывается на стороне тех, кто относится к распаду СССР отрицательно.

С нашей точки зрения, в рамках современного обществознания отсутствуют предпосылки и условия научного обсуждения данного вопроса по двум причинам. Во-первых, в силу того, что эмпирическая база исследований далека от требований полноты и достоверности; во-вторых, потому что отечественная социальная наука не готова к такому анализу с позиций теоретико-методологической «вооруженности». Трезвый взгляд на ее состояние позволяет утверждать, что необходимы многие десятилетия для того, чтобы сложился круг необходимых условий для научной постановки проблемы. Без такой предварительной работы решение вопроса об исторической судьбе СССР невозможно.

Поэтому более актуальной является другая задача – отталкиваясь от обсуждения вопроса об исторической судьбе СССР, провести анализ состояния социальной науки, выявить ее проблемные зоны, подрывающие («обнуляющие») теоретико-методологический потенциал и образующие непреодолимую границу между пространством науки и реальными процессами, а также наметить подход к решению проблемы СССР, точнее, определить ракурс, в котором она может быть сформулирована и представлена как последовательная цепочка шагов-задач.

Государство как «кумир» русской истории

Несмотря на видимую пестроту концептуальных подходов к решению этого вопроса, конечный ответ, как правило, предопределен незамысловатым мотивом, который в конце 1980-х гг. озвучил диссидент позднесоветского времени Э.В. Лимонов: «У нас была Великая Эпоха!». Как подчеркнул в предисловии сам автор одноименной повести, это ответ с точки зрения бытовой, взгляд «снизу»: «Эта книга – мой вариант Великой Эпохи. Мой взгляд на нее. Я пробился к нему сквозь навязанные мне чужие. Я уверен в моем взгляде. <...> Мой взгляд – не глазами жертвы эпохи, ни в коем случае не взгляд представителя интеллигентского класса, но из толпы народной. В известном смысле, мой вариант эпохи – фольклорный вариант. Книга документальна в том широком смысле, что вместе с подлинной историей моей простой семьи в ней сохранена и мифология того времени»¹.

К сходному выводу в одном из своих интервью, но уже с противоположного ракурса – точки зрения образованного сознания, пришел еще один диссидент-антисоветчик, А.А. Зиновьев: «План по развалу России возник в момент создания Советского Союза. Вся советская история была историей борьбы Запада против СССР. Для меня СССР – синоним слова “Россия”. Советская система – естественный продукт развития русского народа. Поэтому план развала СССР имел и имеет целью уничтожение русского народа. <...> ...Советская государственность была вершиной эволюции русской идеи – вершиной, по достижении которой начался спад. Советский период российской истории был естественным продолжением многовековой истории России. Все лучшее, чего достиг русский народ на протяжении своей истории, в советский период было сохранено и приумножено»². Разделял эти оценки происшедшего, в том числе конспирологическую интерпретацию случившегося как результата заговора против России/СССР со стороны «мировой закулисы», некоего всемирного масонского правительства, известный историк И.Я. Фроянов (Фроянов 2008: 567-576). Взгляд «сверху» оказался идентичным взгляду «снизу», и было ли это совпадение случайно-

¹ Лимонов Э. 1989. У нас была Великая Эпоха // Знамя: ежемесячный литературно-художественный и общественно-политический журнал. № 11. С. 4.

² Александр Зиновьев: Советская государственность была вершиной эволюции русской идеи // KM.RU. 24.11.2003. URL: <https://www.km.ru/glavnoe/2003/11/24/tribuna/aleksandr-zinovev-sovetskaya-gosudarstvennost-byla-vershinoi-evolyutsii-i> (дата обращения: 30.08.2023).

стью или следствием какой-то общей причины – загадка, приоткрывающая некую тайну эпохи, дающая ключ к ее пониманию или, скорее даже, к разоблачению.

Примечательно, что апология советского как единственного, то есть отвечающего некоему историческому закону, варианта русской истории XX столетия, характерная и для массового (обыденного), и для образованного сознания, сочетается (в соответствии с какой-то внутренней логикой) с признанием необходимости сталинизма как политической практики, использовавшей ничем не ограниченное, порой приобретающее массовые и чудовищные формы проявления насилие. Условием такого признания является вполне осознанное, принципиальное «разведение» истории и политики с одной стороны и морали с другой. Моральным нормам отводится ограниченная функция – регулировать поведение отдельных («частных») индивидов, быть частью человеческой повседневности, в то время как в сфере действия сверхиндивидуальных (макро)субъектов, в «большой» политике мораль как таковая отсутствует, ее место занимает расчет выгоды, «резон» для государства. История и политика для «государственно мыслящих» идеологов остаются областью внеморального или сверхморального. Поэтому политические цели определяются интересами государства. Да это, собственно, уже и не цели, которые можно обсуждать и по поводу которых можно было бы спорить, а безусловные повеления (требования) исторической действительности. А.А. Зиновьев говорил об этом прямо: «Цель оправдывает средства – это моральный принцип. А я говорю о реальности, а реальность живет совсем по другим законам. Моральными принципами руководствуются отдельные люди, и в особенности такие, которые сочиняют всякие книги про репрессии. Они после драки машут кулаками»³. Характерно, что и И.Я. Фроянов придерживается той же точки зрения, заявляя об исторической обусловленности самых чудовищных репрессий, их оправданности интересами общества и неподсудности «национально ориентированных» политических вождей (Фроянов 2008: 570).

Здесь явно чувствуется влияние Т. Гоббса: для обоих мыслителей нации-государства, укротив сообщества «естественных индивидов» с их абсолютной свободой и правом пускать в ход любые средства для достижения цели (а такой сверхцелью и сверхценностью в естественном состоянии является выживание), в отношениях с другими государствами сами ведут себя подобно гоббсовским индивидам, оставив нормы права и морали своим подданным. Государства как субъекты политического действия исходят из презумпции абсолютной свободы (суверенитета) и ничем не ограниченного права в выборе средств ее осуществления и защиты. Межгосударственные отношения, по существу, остаются в сфере действия законов естественного состояния, на дальних подступах к гражданскому состоянию, или цивилизации. Но и по отношению к гражданам (гражданскому обществу)

³ Интервью А.А. Зиновьева «Независимой газете», 30 ноября 2000 г. // Гуманитарный портал. 28.08.2006. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2658> (дата обращения: 30.08.2023).

государство действует с позиции силы, ставит свои цели-императивы заведомо выше целей общества и составляющих его индивидов и социальных групп, придает целям государства статус безусловно должного, общеобязательного для всех и каждого: «...отправляя публичную власть, регулирующую поведение подданных, тот, кто управляет, в своих целях не ограничен» (Фуко 2010: 20). Такое государство ведет себя как завоеватель в собственной стране, даже если оно учреждается (согласно Гоббсу) в результате общественного договора.

В данном контексте понятие суверенитета расширяется, охватывая полномочия государства не только в деле организации и управления публичной сферой жизни общества, но и прямого контроля всех сторон гражданской жизни, вопреки тому обстоятельству, что она по определению является частной. Государство отождествляет себя с обществом в целом, со страной, причем огосударствление охватывает не только текущее время (настоящее), но и прошлое, вследствие чего история страны (людей⁴) превращается в историю государства. Впрочем, подобный взгляд на историю нашей страны – давняя традиция, закреплённая авторитетом Н.М. Карамзина. Одна из первых попыток ее критического осмысления принадлежит П.Я. Чаадаеву: его «Философические письма» стали реакцией на завершение «Истории Государства Российского»⁵. Чем это закончилось, известно: образованное общество, за небольшими исключениями, среди которых А.С. Пушкин, осудило его гораздо жестче, чем государственная власть.

Но поглощение государством общества, причем взятого на всем протяжении его истории, имеет еще одну грань – отождествление государства с государственностью. Такое отождествление представляет собой скрытый аргумент в пользу того, что советское государство – кульминационный момент отечественной истории XX в., ее закономерный итог, не имеющий достойной альтернативы. Иными словами, возникновение и существование СССР воплощает в себе историческую необходимость, а его распад является нарушением закономерности, своеобразным «выпадением» советского общества из прокрустова ложа, заданного объективными условиями и тенденциями национальной истории. Единственным объяснением этой исторической «аномалии» («катастрофы») становится ссылка на действие пресловутого субъективного фактора – во-первых, антироссийская политика враждебного окружения (Запад во главе с США); во-вторых, предательство национальных интересов правящими элитами и прозападно ориентированными вождями (М.С. Горбачев, Б.Н. Ельцин).

Разводя мораль и политику, исключая мораль из числа факторов исторического процесса и отводя ей место в сфере человеческой повседневности, А.А. Зиновьев и И.Я. Фроянов уравнивают тем самым законы биоло-

⁴ «Предметом истории является человек. Скажем точнее – люди. <...> За зримыми очертаниями пейзажа, орудий или машин, за самыми, казалось бы, сухими документами и институтами, совершенно отчужденными от тех, кто их учредил, историк хочет увидеть людей» (Блок 1973: 18).

⁵ Последний (двенадцатый) том вышел в свет в 1829 г.

гической и социальной эволюции, делая инстинкт выживания основным принципом исторического бытия, сводя человеческую и социальную экзистенцию к чистой биологии. Впрочем, в этом нет ничего нового, поскольку социал-дарвинизм укрепился в советском сознании с самого начала: поколения 1920–1930-х гг. выросли в духе этой «философии», поставившей в центр эпохи задачу бескомпромиссной борьбы – красных против белых, нового строя против старого, социализма против мирового империализма.

Дух бескомпромиссной борьбы вносил в советское пафос всемирности. Он воодушевлял красных в годы гражданской войны, которая была для них только первым шагом на пути в царство свободы. Все силы отдавались, как говорил один литературный персонаж, далеко перешагнувший рамки и книжного пространства, и своего времени, «самому прекрасному в мире – борьбе за освобождение человечества»⁶. Этот пафос сглаживал тяготы и придавал исторический масштаб будничной работе по «строительству социализма в одной, отдельно взятой стране» – сталинский лозунг, сменивший в 1930-е гг. идею В.И. Ленина и Л.Д. Троцкого о мировой революции.

Сам этот дух борьбы был отнюдь не узкоместным, российско-советским явлением, таков был дух времени. Научно-технический прогресс в индустриальном обществе, достигшем своего полного развертывания, породил средства уничтожения невиданной ранее мощи и в сочетании со своеволием государства-завоевателя, унаследовавшего менталитет абсолютной монархии гоббсовского времени, стал одним из факторов развязывания Первой мировой войны, самой массовой и разрушительной в истории. Но даже ее опыт ничего не изменил в поведении государств и политическом мышлении правящих элит. Характеризуя состояние Европы в после(меж)военный период, У. Черчилль отмечал: «Угроза войны все еще не исчезла из мира. Старинная вражда исчезла, но барабанный бой новых международных конфликтов уже звучит в воздухе. <...> Над широкими равнинами восточной и центральной Европы с их многочисленными новыми и высоконационалистическими государствами еще витают оскорбленные тени Петра и Фридриха Великого, и память тех войн, которые они вели, еще жива. Россия, сама превратившая себя в изгоя среди народов, точит штыки во мраке арктической ночи и механически провозглашает вновь и вновь философию ненависти и смерти» (Черчилль 1932: 316).

Надо сказать, что и после Второй мировой войны ситуация изменилась несущественно. Опыт пережитой трагедии вынудил государства к внесению корректив в политику, но не к радикальному пересмотру ее приоритетов. Современное государство остается тем, что самоопределяется лишь в соотношении с другими. «Государство – это особая и дисконтинуальная реальность. Государство существует только само по себе и для себя самого, оно существует только как множественность... <...> Государство существует только как государства, во множественном числе» (Фуко 2010: 17). А это значит, что нации-государства по-прежнему рассматривают себя в качестве

⁶ Островский Н.А. 1986. Как закалялась сталь // Дмитрий Фурманов, Николай Островский. Москва : Детская литература. С. 448.

самостоятельных игроков на международной сцене, которые в одиночку и стаями (коалициями и союзами) ведут борьбу за выгодные условия существования.

И. Кант, который во взгляде на человека и историю был ближе скорее к позиции Т. Гоббса⁷, нежели Дж. Локка, называл такого рода межгосударственные отношения «антагонизмом», или «недоброжелательной общительностью» (Кант 1994: 16). Но, в отличие от А.А. Зиновьева и И.Я. Фроянова, он видел пути к преодолению эгоистического своеволия государства и обретению им правового характера (Кант 1994: 21-23), а в перспективе – возможность вечного мира. Может показаться странным, но корень решения этой проблемы он находил не в государстве, а в обществе: чтобы требовать от государства быть правовым, правовым должно стать само общество (Алексеев 1998: 11-12, 20, 27). Только достигнув состояния всеобщего правового общества, человеческий род смог бы взять под свой контроль деятельность государств. А до этого, «на той ступени культуры, на которой человечество еще стоит, война является неизбежным средством, способствующим его прогрессу, и только (Бог ведает когда) при достижении нами наивысшего предела последнего, постоянный мир мог бы быть для нас благодетелем, и только при этом условии он был бы единственно возможен» (Кант 1980: 57).

Социальная наука в духе «сайенс»

Следует признать, что взгляды А.А. Зиновьева и И.Я. Фроянова не являются чем-то исключительным. Напротив, они вполне отвечают внутреннему строю социальной науки, ее духу, который мы будем называть «сайенс». В ее основе лежит идущая от Ф. Бэкона и его наукоучения установка на исключение человеческой субъективности из предметного поля и методологии познания. Критика «идолов» сознания завершается тем, что подлинным, настоящим исследователем, субъектом познания объявляется научный опыт⁸ – своего рода техническое устройство, познающая машина. Субъективность, то есть активное, действующее начало, допускается в мире «сайенс» только в машинообразном виде. Человеку же отводится роль оператора при этой машине, он всего лишь одно из условий (хотя и очень важное) возможности ее работы (действия).

Сконструированная посредством разума и на основе определенных правил машина – такова та «чистая практика порядка и его способов бытия», которая опосредствует отношение между культурными (упорядочивающими) кодами, определяющими схемы человеческого восприятия и

⁷ «История природы... начинается с добра, ибо она произведение Божье; история свободы – со зла, ибо она дело рук человеческих» (Кант 1980: 50).

⁸ «Мы говорим о тех опытах, которые разумно и в соответствии с правилами придуманы и приспособлены для постижения предмета исследования. <...> Непосредственному восприятию чувств самому по себе мы не придаем много значения, но приводим дело к тому, чтобы первые судили только об опыте, а опыт о самом предмете» (Бэкон 1972: 76-77).

действия, с одной стороны и философскими интерпретациями (методологическими концепциями) онтологических оснований возможности научного познания с другой (Фуко 1994: 33-34). Начало возникновения порядка-машины относится к XVII в., а более или менее полное развертывание его архитектуры, включая становление базовых принципов науки-«сайенс», произошло в середине – второй половине XIX в., после того, как на рубеже XVIII–XIX столетий «существенно изменился способ бытия вещей и порядка, который, распределяя их, предоставляет их знанию» (Фуко 1994: 35), и сложился современный образ человека (Фуко 1994: 36). Иными словами, в первой половине XIX в. машина познания классической эпохи Нового времени (XVII–XVIII вв.) переживала период реконструкции. И одной из линий этой реконструкции стало формирование социальной науки, которая в полной мере впитала в себя ту настороженность по отношению к человеческому, которая была характерна для «сайенс».

Решающий вклад в формирование парадигматических оснований социальной науки, сохраняющих свое воздействие на нее до настоящего времени, принадлежит не физике, а биологии, в первую очередь разработанной Ч. Дарвином теории эволюции. Ф. Энгельс, который уделял много внимания обоснованию монистически-материалистического взгляда на историю, одним из первых оценил значение дарвиновского открытия (Энгельс 1961: 304) для приспособления принципов науки-«сайенс» к исследованию процессов развития в органической материи, взятой теперь уже на ее высшей ступени – в обществе. Дарвиновский подход сделал вполне проницаемой границу между высшими животными и человеком и позволил экстраполировать ряд выводов теории эволюции на человеческую историю. Выпускники философской школы Гегеля, твердо усвоившие ключевые положения «Феноменологии духа» – о субстанциальности субъекта познания⁹, о системном характере познания, ведущего к истине¹⁰, об образовании индивида, посредством которого (образования) «эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т.е. порождает свое становление и свою рефлексию в себя» (Гегель 1994: 15), используя индивида как агента, способного придавать наличествующему в субстанции содержанию форму понятия¹¹, – быстрее и четче других осознали теоретико-методологический потенциал теории эволюции как последнего слова современной им положительной науки, в которой (в неясной пока перспективе) должно раствориться теоретическое содержание философии, до поры до времени сохраняющей остаточное (гносеологическое) значение¹².

⁹ «...Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*» (Гегель 1994: 9).

¹⁰ «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее» (Гегель 1994: 5).

¹¹ «Содержание есть *достояние* субстанции как нечто, что уже *было в мысли*; нужно только это в-себе [-бытие]... обратить в форму *для-себя-бытия*» (Гегель 1994: 16).

¹² «За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство чистой мысли, поскольку оно еще остается: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика» (Энгельс 1961: 316).

К. Маркс в своем письме Ф. Лассалю очертил предпосланную теории эволюции смысловую установку: «Очень значительна работа Дарвина, она годится мне как естественнонаучная основа понимания исторической борьбы классов. <...> Здесь впервые нанесен смертельный удар “телеологии” в естествознании» (Маркс 1963: 475). И речь идет не только об устранении идеи Бога из позитивной науки¹³, но об устранении из социальной науки идеи человека как конечной цели исторического процесса¹⁴. Энгельс, расшифровывая теоретико-методологическое содержание антитеологической установки, говорил о том, что материалистическое понимание истории исходит из отрицания *всяких* заранее поставленных целей в истории, поскольку последняя природоподобна, имеет характер стохастического процесса: на ее поверхности господствует случайность, тогда как в глубине действуют скрытые законы, которые необходимо открыть (Энгельс 1961: 305). Впрочем, что тут сказано нового по сравнению с Гегелем? Отсылка к экономическому фактору, являющаяся таким же метатеоретическим допущением, что и гегелевское положение о субстанциальности духа?

Т. Кун, отмечая революционный для науки середины XIX в. характер дарвиновского подхода¹⁵, вместе с тем показал, что с течением времени антитеологическая установка утвердилась в качестве парадигматической для науки XX столетия (Кун 2003: 222-223). Следовательно, выводы, сделанные Марксом и Энгельсом под влиянием теории эволюции Дарвина и укрепившие теоретико-методологические основания материалистического понимания истории, были вполне созвучны духу социальной науки, которая активно формировалась в Европе в середине и второй половине XIX в. В этом плане Ленин был совершенно прав, утверждая, что марксизм – это не маргинальное учение, что он возник на пересечении идейных течений, сложившихся в наиболее передовых странах (Германия, Англия, Франция), в общем русле становления социальной науки того времени: «История философии и история социальной науки показывают с полной ясностью, что в марксизме нет ничего похожего на “сектантство” в смысле какого-то замкнутого, застенелого учения, возникшего в *стороне* от столбовой дороги развития мировой цивилизации. Напротив... он (Маркс. – В.С.) дал ответы на вопросы, которые передовая общественная мысль уже поставила.

¹³ Об этом прямо заявил в свое время П.-С. Лаплас в диалоге с Наполеоном: «Сир, я не нуждался в этой гипотезе».

¹⁴ Эту зависимость между известием о смерти Бога и вытекающим отсюда выводом, что человек, скомпрометированный открытием его генетического родства с животными, должен уступить свое место сверхчеловеку, озвучил Ф. Ницше, давший новое толкование первородного греха, но уже на основе последних открытий естествознания.

¹⁵ «...Опровержение эволюции такого телеологического типа было наиболее значительным и наименее принятым из предложений Дарвина. “Происхождение видов” не признавало никакой цели, установленной Богом или природой. <...> Что могли означать понятия “эволюция”, “развитие” и “прогресс” при отсутствии определенной цели? Для многих такие термины казались самопротиворечивыми» (Кун 2003: 21).

Его учение возникло как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших представителей философии, политической экономики и социализма» (Ленин 1973: 40)¹⁶.

Антителеологическая установка, получив парадигматический характер, сохраняет доминирующее положение в российском общественном сознании. Косвенное следствие этого – второе дыхание, которое получает материалистическое понимание истории, но теперь уже без Маркса, а высказываемое будто бы от лица современной социальной науки. Базовый концепт новой (постмарксистской) редакции исторического материализма – «глобальный эволюционизм, проясняющий, как возникает и протекает упорядоченное и направленное развитие» (Ильин, Ахиезер 1997: 16). Но заявленная глобальность и расширение эволюционного подхода предполагают распространение его положений исключительно на сферу физической реальности. Для этого привлекаются выводы ряда дисциплин – квантовой геометродинамики, обобщенной теории вектора (Ильин, Ахиезер 1997: 16). Что же касается области исторического развития, то на этом фронте, как писал Э.М. Ремарк, без перемен. Напротив, авторы цитируемой работы подчеркивают: «...мы являемся последовательными, убежденными сторонниками естественно-исторического монизма. История едина: ее унитарность – в объективно-эволюционном возникновении. <...> Сверхъестественное наделяет смыслом, означает нечто лишь для субъекта, потерявшего вкус к разуму» (Ильин, Ахиезер 1997: 18).

Острие данного критического замечания направлено против К. Ясперса, выдвинувшего положение, что становление человека было нелинейным и многоступенчатым процессом, когда «человек четыре раза как бы отправляется от *новой основы*» (Ясперс 1991: 53). Этапами этого процесса были: 1) «темные глубины доистории» (первобытность как время чисто природного человеческого существования); 2) время великих древних культур (мифологическая эпоха); 3) осевое время; 4) XX столетие, век науки и техники (Ясперс 1991: 53-54). Точка перелома, по мнению К. Ясперса, – осевое время, когда появляется *подлинный человек*, который стремится к освобождению и спасению: «...человек выходит за пределы своего индивидуального существования, сознавая свое место в целостности бытия... он вступает на путь, пройти который он должен в качестве этой индивидуальности. <...> В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью» (Ясперс 1991: 34-35). Возникающий в этих условиях духовный мир становится одной из направляющих сил исторического процесса, генерирует напряжение, которое «продолжает оказывать свое воздействие на людей, придавая их деятельности новую неопределенность и новое значение» (Ясперс 1991: 37). Иными словами, воздействие так называемых материальных условий прошлого на настоящее не является определяющим, оставляя не только возможность свободы, но и выбора целей и направления – всего того, что можно было бы назвать детерминацией от будущего. Данный порядок де-

¹⁶См. также: (Ленин 1969а: 50).

терминации приводит к решающему изменению характера исторического процесса. Последний приобретает системность и становится всемирным: «...до сих пор вообще не было мировой истории, а был только конгломерат локальных историй» (Ясперс 1991: 52).

Усматривая в размышлениях Ясперса телеологический (=идеалистический) подход и подвергая его резкой критике («субъект, потерявший вкус к разуму»), В.В. Ильин и А.С. Ахиезер придерживаются учения Ч. Дарвина. Отказ от идеи изначальной направленности эволюции на человека (в соответствии с замыслом Творца), составляющий существенную черту именно дарвиновской концепции, они называют отказом от ортогенеза, телеологии, отрицанием целенаправленного характера биологической эволюции, оставаясь в теоретико-методологическом пространстве материалистического понимания истории. Поэтому, несмотря на громкие заявления о *глобальном* эволюционизме, происходит всего лишь осовременивание с помощью новых естественно-научных теорий и подходов концепции антропосоциогенеза Энгельса, вполне отвечающей положениям дарвиновской теории биологической эволюции. Вносимые в нее уточнения затрагивают вопросы орудийной деятельности животных и механизмов становления социальности как ведущего (с точки зрения авторов) процесса в структуре антропосоциогенеза (Ильин, Ахиезер 1997: 19-23).

Формирование человека при таком подходе рассматривается как нечто сопутствующее, как момент (функция) становления социального как системы. Пространство собственно человеческого развития характеризуется как «малая социальность» – область, где господствует *эгоистическая индивидоцентричная логика персонального участия, действия*. Ей противопоставлено «большая социальность» – сфера доминирования социальных институтов и *коллективистической логики вовлечения, совместности, взаимодействия*. Из становления социального как системы, которое направляет и фундирует антропогенез, выводится необходимость возникновения государственности, а ее корни – *предгосударственность* – усматриваются в формировании социальных институтов в конце первобытности (Ильин, Ахиезер 1997: 30). Появление социальных институтов в данном случае – событие, открывающее перспективу развития социального на собственной основе; развития, для которого человек (люди) является субстратом, «материалом».

А это означает, что проблема человека, осуществления его прав и свобод остается чем-то отвлеченным и малозначащим не только для социальной науки, но и для практики государственного управления, для законодательства и судопроизводства, для среднестатистического (массового) человека. Свой пафос и назначение нарождающийся постмарксизм – марксизм без Маркса, его отечественная версия, шаг за шагом реанимирующая духовное и политическое наследие И.В. Сталина, – находит в критике либерализма и Запада как социальной и политической системы. Критике все более агрессивной и получающей статус признанной государством и обществом идеологии.

Метаморфозы «сайенс» в «заколдованном» мире советского

Возникшая в русле движения «сайенс» социальная наука, опирающаяся к тому же на биологизаторско-эволюционную парадигму, отстаивает первенство социальной линии истории над ее человеческой составляющей. Смысловой центр – государство как квинтэссенция исторического процесса, его альфа и омега. Государство способствует формированию человеческого в той мере и в том виде, в каких это необходимо для упрочения верховного положения государства, его доминирования над обществом. Дух «сайенс» являлся одним из инструментов реализации патримониально-попечительской политики полицеизма, хотя неявно заключал в себе и противоположную тенденцию, готовил предпосылки для «опровержения» государства, порождая *сомнение* в его абсолютной роли в развитии общества и человека. Так возникает идея избыточности государства и связанная с этим необходимость его *самоминимизации*. Этим одновременно минимизируются предпосылки революции как чрезвычайно затратного и неэффективного способа пересмотра договора между государством и обществом, предполагающего ставку на широкое применение насилия. Пример такой социальной и политической стабильности в течение уже более трех столетий демонстрирует Англия.

Принцип сомнения становится для новоевропейского мышления со времен Декарта архимедовым рычагом, посредством которого переосмысливается сложившаяся еще в античности и средневековье трактовка субъекта как субстанции-основы. Вместо формального носителя свойств (S есть P) появляется субъективность – Я, которое не просто мыслит, но для которого акт мышления (*cogito*) совпадает с существованием, имеет онтологический смысл. Процесс этот долгий и завершается лишь у Гегеля, который, с одной стороны, возвращает субъекту статус субстанции, с другой – погружает субъективное в область истинного, ставит возможность достижения истинного знания в прямую зависимость от субъективного. В процессе этого переосмысления субъективности совершается подспудная и пошаговая реабилитация человека как индивида, наделенного на ступени цивилизации политическими и гражданскими правами и свободами, обладающего автономией. Под последней понимается не просто способность к самозаконодательству: для автономного индивида критическое отношение к наличному государству становится способом самоопределения, осознания свободы (гражданских и политических свобод) как права, признанного государством и обществом и имеющего субстанциально более высокий источник, чем государство. Но для этого государство должно быть готово самым серьезным образом пересмотреть свое историческое назначение в условиях современности и признать общеобязательность истины и закона, свою подчиненность этим основополагающим принципам (ценностям).

Все это в исторической перспективе. В своем же классическом (бэконовском) выражении дух «сайенс» исключает человеческое из порядка, оставляя от него только то, что вписывается в рамки заданного строя вещей – природное (биологическое) тело человека, его потребности. «Сайенс»

предполагает необходимость переработки природного субстрата человеческого, как и всякого другого сырья, для последующего использования. Сама социальность рассматривается как способ совместного бытия конечных продуктов этой переработки – людей, «очищенных» от всего субъективного и произвольного; «разумных эгоистов», руководствующихся в своих целях стремлением к пользе и расчетом выгод. В этот период складываются системы воспитания и образования, которые представляют собой (в соответствии с духом «сайенс») социально-технические устройства для переработки природного, «естественного» человека в соответствии с условиями и требованиями, которые вносит в общественные процессы новый порядок (машина). Цель переработки «естественного» человека (сырья новой социальности) – формирование политического тела власти, получающего иную по сравнению с монархическим устройством материализацию – в виде общества, которое проходит процедуры «обеззараживания», медицинские, административные и др. (Фуко 2002: 161). Обществу, устроенному в соответствии с порядком-машиной, соответствовал республиканско-демократический принцип властвования, получавший различные модификации в зависимости от конкретно-исторических условий, культурно-политической традиции, характера задач, стоящих перед обществом, и подручных технологий их решения.

С этой точки зрения репрессии сталинского периода внешне напоминали биополитику, о которой говорил М. Фуко. Они выполняли функционально сходную задачу «очистки» послереволюционного российского общества, производства политического тела советской власти. «...Еще и до всякой Гражданской войны увиделось, что Россия в таком составе населения, как она есть, ни в какой социализм, конечно, не годится, что она вся загажена»¹⁷. В процессе социальной санации были задействованы факторы различного вида – экономические, политические, культурные¹⁸, но доминировали насильственные средства – раскулачивание, массовые переселения, ограничения прав и свобод, ссылки, показательные театрализованные процессы, завершающиеся публично оглашаемыми смертными приговорами, и, наконец, лагеря, быстро разросшиеся в особый мир – «архипелаг ГУЛАГ». В позднесоветское время к ним добавились психбольницы. «Очистка» стала регулярной процедурой¹⁹, составной частью социалистического строительства, причем одной из важнейших его частей. Она решала задачи не только социальные, политические и идеологические,

¹⁷ Солженицын А.И. 2011. Архипелаг ГУЛАГ. Полное издание в одном томе. Москва : Альфа-книга. С. 31.

¹⁸ В 1930-е гг. наряду с индустриализацией и коллективизацией активно развивается «социалистическая культура» – машина духовного производства, фабрика по массовому изготовлению нового человека. Ее цехами стали системы образования (дошкольного, начального, среднего и высшего) и идеологического воспитания, массовой пропаганды, а также традиционные виды искусства (кино, театр, литература, живопись, музыка), которые могли легально существовать только в организационных формах «творческих союзов».

¹⁹ Солженицын А.И. 2011. Архипелаг ГУЛАГ. С. 30-31.

но и экономические²⁰, сближая сталинский Советский Союз с обществом «Утопии» Т. Мора.

Эта «оздоровительная работа» (термин А.И. Солженицына) принципиально отличается от новоевропейской версии производства политического тела на Западе периода индустриализации. Смысловым стержнем биополитики, раскрывающим ее назначение, является либерализм, понятый не как идеологическая программа, но как способ управления, заключающий в себе внутреннюю установку на самоограничение государственного интереса, на сокращение государственного вмешательства в дела общества (Фуко 2010: 36).

Справедливости ради надо отметить, что в статье «Как организовать соревнование?» Ленин, говоря об острой необходимости преодолеть сопротивление делу социализма со стороны определенных социальных групп средствами военного подавления, тюремного заключения и принудительных работ (Ленин 1969b: 197, 204), тем не менее ставил задачу перехода к мерам иного характера – организационным и экономическим (Ленин 1969b: 197-199). В центре его внимания – организация *широкого, массового* соревнования. Оно должно было выявить таланты и развернуть способности людей труда, «которые капитализм мял, давил, душил тысячами и миллионами» (Ленин 1969b: 194). И это та «мелочь» в стратегии строительства социализма, которую предпочитают не замечать нынешние апологеты Сталина и которая, на наш взгляд, определяет принципиальные различия между Сталиным и Лениным в подходах к вопросу об исторических сроках и перспективах социализма в России.

Дух «сайенс» в советской России был взят в том его выражении, какое он получил в XVII–XVIII вв., пройдя идейную обработку в атмосфере французского Просвещения с его установкой на революцию, посредством которой разум очищает историю от наследия «темного» средневековья и открывает путь в царство свободы. Существовало два пути его реализации в послереволюционную эпоху. Первый – эволюционный: недоверие к человеческому как «материалу» истории и вытекающее отсюда требование «очистки» общества сопрягались с недоверием к государству, которое согласно классическому представлению марксизма должно было отмереть после революции. Сохраняющееся в переходную эпоху государство, менее всего изменившееся в годы революции и гражданской войны, несло с собой угрозу бюрократизации²¹ – выхода государственного аппарата как инструмента управления из-под контроля политического разума, носителем которого была партия.

Ленинское «Письмо к съезду» – апелляция к коллективному разуму партии, где в подтексте лежала критическая оценка человеческих качеств вождей, и эти качества в зеркале текущей политики вовсе не выглядели «ничтожными мелочами» (Ленин 1970a: 344-346). Расширение ЦК (до 75–100 членов) за счет привлечения в его состав рабочих и крестьян (Ленин

²⁰ Там же. С. 735-736.

²¹ «Дела с госаппаратом у нас до такой степени печальны, чтобы не сказать отвратительны...» (Ленин 1970d: 390).

1970с: 384) должно было уменьшить зависимость качества политического управления от психологических характеристик «рулевых». Но все это – лишь полумеры. Стратегическое же решение вопроса, согласно Ленину, предполагало работу по преодолению цивилизационной отсталости страны²², переход от применения принуждения и прямого насилия к мирной работе по повышению уровня культуры²⁵ и формированию институционального порядка, отвечающего требованиям современной цивилизации («буржуазной культуры»).

Второй путь – перманентная революция²⁴. Это политический курс, в рамках которого недоверие к человеческому дополняется верой в историческую («сверхчеловеческую») силу государства, но государства особого рода – диктатуры пролетариата. Именно государство, а не партия становится формой политической организации пролетариата и, соответственно, носителем политического разума. Государство диктатуры пролетариата получило у Сталина значение силы, непрерывно революционизирующей общество. «...Бесклассовое общество не может притти в порядке... самотека. Его надо завоевать и построить усилиями всех трудящихся – путем усиления органов диктатуры пролетариата, путем развертывания классовой борьбы, путем уничтожения классов, путем ликвидации остатков капиталистических классов, в боях с врагами как внутренними, так и внешними» (Сталин 1947: 467). Это государство – завоеватель в собственной стране – уже в новую эпоху становится машиной для генеральной «зачистки» общества снизу доверху, включая послереволюционные институты и организации как недостаточно революционные (Жижек 2010: 181). Революция сверху, проводимая государством-завоевателем, предполагала тотальную зачистку. Она затрагивала не только враждебные (буржуазные) и «отсталые» (мелкобуржуазные) слои населения, но все без исключения советские, хозяйственные и военные структуры. Даже партия утратила былую исключительность²⁵ и

²² «...Мы вынуждены признать коренную перемену всей точки зрения нашей на социализм. Эта коренная перемена состоит в том, что раньше мы центр тяжести клали и должны были класть на политическую борьбу, революцию, завоевание власти и т.д. Теперь же центр тяжести меняется до того, что переносится на мирную организационную “культурную” работу» (Ленин 1970b: 376).

²³ «Именно о культуре ставлю я здесь вопрос, потому что в этих делах достигнутым надо считать только то, что вошло в культуру, в быт, в привычки. А у нас, можно сказать, хорошее в социальном устройстве до последней степени не продумано, не понято, не прочувствовано, схвачено наспех, не проверено, не испытано, не подтверждено опытом, не закреплено и т. д.» (Ленин 1970d: 390).

²⁴ «Поскольку среди большевиков считалось, что высшей заслугой Ленина стал Октябрь, а Октябрь знаменует собой революционный переход к новому строю, перед Сталиным неизбежно встала следующая грандиозная задача в повестке дня большевизма – строительство социализма в Советской России революционными методами. Сталин поэтому задумал... свой собственный Октябрь. <...> Чтобы утвердить себя таким Лениным, Сталин должен вести Советское государство к строительству социализма революционным путем» (Такер 2006: 336, 377).

²⁵ «Партию нельзя рассматривать, как нечто оторванное от окружающих людей. Она живет и подвигается внутри окружающей ее среды. Неудивительно, что в

попала в сферу контроля и надзора со стороны «органов диктатуры пролетариата». Так насилие, став перманентным, переросло в террор. Развивая тему, намеченную в гетевском эпитафее к «Фаусту», можно сказать, что такое государство – часть силы, которая вечно желает добра и постоянно творит зло. Ибо главное оружие перманентной революции – насилие во всех его формах; ничем не ограниченное его применение оправдывается высшим назначением советского государства.

Страна пошла по второму пути, и это был не выбор Сталина, но выбор масс, который Сталин использовал для продвижения своей «генеральной линии». И мы до сих пор не в состоянии признать моральную вину народа и каждого из нас, потомков, за этот выбор. После смерти Сталина вместо покаяния страна увидела в 1956 г. и приняла процедуру персонификации и демонизации зла под флагом критики «культ личности». Ее продуктом стало формирование идеологического симулякра – мифического образа героя с обратным знаком, сатаны в человеческом облике²⁶. Сталин был назван единственным источником зла, десятки лет творившегося в стране, а ее жители – все до одного, кроме некоторых прислужников дьявола, таких как Л.П. Берия и В.С. Абакумов, объявлялись жертвами. А кто же тогда требовал немедленной казни бывших героев революции, вдруг ставших изменниками родины и агентами всех мыслимых разведок, на многотысячных собраниях трудовых коллективов, валом прокатывавшихся по стране вслед за оглашением очередного приговора? Кто, в конце концов, написал четыре миллиона доносов?²⁷ Может ли отдельный человек, даже обладающий абсолютной властью, или социальная группа, или политическая организация быть исключительным носителем социального насилия, системного по своей природе? Ни Сталин, ни номенклатура, ни ВКП(б) не исчерпывают перечня его творцов, их список гораздо шире: это те, кто активно участвовал в осуществлении разного рода репрессивных мероприятий, от арестов до проработок на собраниях; те, кто считал происходящее нормальным, хотя и не свободным от некоторых эксцессов; те, кто был против, но молчал. Степени причастности ко злу или непротивления ему многообразны и в равной мере подлежат моральной оценке.

Следствием этого выбора стал культ государства, центральный в структуре обрядов и символов политической религии, кото-

партию проникают нередко извне нездоровые настроения. А почва для таких настроений несомненно имеется в нашей стране» (Сталин 1947: 466).

²⁶ Иной взгляд на тирана как среднего человека, мало отличимого от «массы», мы находим у И.А. Бродского: «...настоящие тираны обычно застенчивы и вообще ужасно скучны в быту. <...> Жужжащая скука программы партии, серый, неприметный вид ее вождей привлекает массы как собственное отражение. В эпоху перенаселенности зло (равно как и добро) так же посредственны, как и их субъекты. Хочешь быть тираном – будь скучен» (Бродский 1999: 86-87). И о «среднем» стороннике вождя из «массы»: «...чтобы вступить в единственную существующую партию, надо обладать более чем средним запасом бесчестности» (Бродский 1999: 88).

²⁷ Вопрос С.Д. Довлатова. См.: Довлатов С. 2014. Зона // Довлатов С. Заповедник и другие истории. Санкт-Петербург : Азбука. С. 113.

рая под именем советского патриотизма укрепилась в течение 1930-х гг. в массовом сознании. И не только в результате систематической работы культурно-идеологической машины, но и под воздействием внутренних факторов. Социальный страх, системное насилие, политический дискурс, идеологизированный язык культуры и образования – все это, несомненно, способствовало возникновению светской религии, которая так или иначе примиряла массового индивида с окружающей его действительностью, позволяла обрести идентичность и укорененность в этой среде. Но эта работа фабрики по производству советского человека не имела бы должной эффективности, если бы не опиралась на встречное движение – стремление индивида к деиндивидуации, слиянию с другими в поисках «теплого» (в смысле Ф. Тённиса) сообщества (нем. *Gemeinschaft*), напоминавшего кровно-родственный коллектив эпохи мифа. В таком коллективе индивид мог бы не просто найти надежное убежище от разных форм насилия, но стать в этом мире «своим», обрести «законное» место в бытии. Тяга к мифу – форме жизни, в которой совпадают, обретают смысловую тождественность вещь, слово и действие, в которой исчезает противоположность субъекта и объекта, индивидуального и родового²⁸, – становится базовой тенденцией в человеческом бытии эпохи сталинской «второй большевистской», настоящей революции, идущей до конца. И совсем не случайно, что в это же время появляются работы А.Ф. Лосева и О.М. Фрейденберг, закладываются основы научной школы мифологии и древних литератур (С.С. Аверинцев, М.Л. Гаспаров, Вяч.Вс. Иванов, Е.М. Мелетинский, М.И. Стеблин-Каменский, В.Н. Топоров), занимавшей ведущее место в области гуманитарных исследований того времени. Поле исследования мифа стало теоретическим прибежищем для научных направлений, оказавшихся в положении маргиналов по отношению к основной тематике социальной науки.

Тяга к регенерации мифа была обусловлена как минимум двумя факторами. Во-первых, систематическим подавлением государством диктатуры пролетариата «рефлекса свободы», который, согласно И.П. Павлову, присущ человеку от рождения (Павлов 1999а: 90; Павлов 1999б: 99). Во-вторых, недоверием «русского ума» к сигналам первого порядка (вещам) и, соответственно, предпочтением сигналов второго порядка (слов) (Павлов 1999б: 96-98). Доминирование сигналов-слов в структуре нарождающегося мифа придавало ему идеологический характер, позволяло встроить миф, а значит, жизнь людей, повседневную и трудовую, в новую действительность, отказавшую в доверии истине. Человек, свобода, истина – все эти вещи стали ненужными, а зачастую просто опасными. Благодаря сцеплению внешних, со стороны государства идущих, и внутренних факторов был запущен процесс «заколдовывания» мира, его идеологической ремифологизации/

²⁸ В мифе «...вещь, слово и действие представляются тождественными, а объект слит с субъектом; время продолжает восприниматься пространственно, а причинность при всей ее антикаузальности принимает характер круга, каждая часть которого может служить и причиной, и следствием, смотря по месту расположения. <...> Вещь... слита с космосом и тварью» (Фрейденберг 1978: 77).

советизации. В русле этого процесса культурную легитимацию получила социальная наука, в поле зрения которой находилось исключительно макросоциальное и макроисторическое. Все связанное с «человеческим» и его производными (мораль, право, свобода, субъективное, индивидуальное) либо исключалось из институционализированной науки, либо получало интерпретацию в духе «сайенс» – как относящееся к области надстройки и детерминированное в своем существовании и развитии экономическим базисом. Воплощением идеологической институционализации социальной науки стала так называемая культура партийности, выполнявшая функции самоцензуры и саморегулирования деятельности научного сообщества (Гордон 2009). Она дополняла и укрепляла парадигматические основы науки, способствовала консервации ее языка и тематического пространства, а также аксиоматизации (а по сути, догматизации) ключевых категорий классического марксизма. Они получали характер метаметодологии, являлись теоретико-методологическими ориентирами и регуляторами, обязательными для любого научного исследования, и были, по существу, трансцендентальными условиями возможности научного, да и любого другого опыта.

На пути к новой парадигме социальной науки

«Заколдовывание» мира означало в первую очередь форсированное формирование идеологического мифа как ценностно-семантического ядра, генерирующего становление новой действительности – советского (Скоробогачкий 2021: 21). В строении этого ядра можно выделить два плана – внутренний и внешний. Внутренний образует Октябрь как символ *последней революции*, доходящей до конца и перелицовывающей «неправильную» историю, сбившуюся с пути в самом ее начале, когда возник феномен частной собственности и все производное от него историческое зло, представленное в трактатах Ж.-Ж. Руссо как оборотная сторона цивилизации. Внешний план – государство, которое, по существу, играет роль главного инструмента революционного очищения и преобразования общества и человека и основанием легитимности которого является Октябрь. В качестве соединяющей их скрепы, меняющейся в зависимости от исторической конъюнктуры и функционального (политического) назначения, выступают различные идеологемы – вождь, партия, победа (с 1965 г.). Это культовые объекты «политической религии», организующие и направляющие ритуальные действия «посвященных» и массовые религиозные практики «профанов» (рядовых граждан). Таким был, например, парад Победы на Красной площади, в самом центре столицы *нового мира* – ежегодно воспроизводимый пролог к окончательной победе революции в мировом масштабе.

Ядро идеологического мифа было окружено периферией – рационализированными («правильными») формами социального поведения и технологиями деятельности различного масштаба, от повседневной до производственной и научной. Как и во всяком индустриальном обществе,

здесь на переднем плане находятся техника и задачи ее совершенствования (научно-технический прогресс). Но наличие техники, сколь бы современной она ни была, не меняет сути мифического отношения советского человека к действительности. Степень его рационализации по мере индустриализации («технизации») всех сторон жизни, включая быт и общение, никогда не переступала черты, за которой начиналась секуляризация, поскольку была принципиально ограничена магическим истолкованием техники²⁹ как способа господства, обретения власти, полноты бытия. Собственно потребительские качества техники отступали при этом на второй план. Культ техники и научно-технического прогресса проявлялся, в частности, в стремлении широких масс к образованию, особенно высшему, но целью было не обретение знаний и рост культурного и профессионального потенциала человека, а возможность войти в круг «посвященных», приобщиться к магической субстанции государственной власти. Образованный класс в основной своей массе был «образованщиной», о которой писал А.И. Солженицын. «Советская и постсоветская интеллигенция – не элита. <...> Это массовая бюрократия, кадровое обеспечение подсистем воспроизводства рутинизирующегося постреволюционного тоталитарного общества» (Гудков, Дубин 2009: 5). Именно ее усилиями обеспечивалась и обеспечивается циркуляция социального знания сверху вниз, поддерживается смысловая однородность и единство культурного пространства, охватывающего образованное и массовое сознание.

Таким образом, смыслонесущими и направляющими стержнями доминировавшего в отечественной социальной науке революционно-диалектического дискурса стали две идеологемы – «государство» и «революция». Они предстают в двуедином облике уникального в своем роде исторического образования – советского государства как творческой силы, непрерывно революционизирующей все сущее и прокладывающей дорогу в новый мир, возвещенный Октябрем. Поэтому распад СССР и для образованного, и для массового сознания выступает как глобальная геополитическая катастрофа, как прерывание исторического процесса, чреватое утратой не только основ, но и корней (традиции) существования нации. Он воспринимается как распад самого мифа, как расколдовывание «нового дивного» (О. Хаксли) мира – переживание, религиозное по своему происхождению и семантике. Советский Союз – потерянный рай «ново-русского» человека, выброшенного на новый берег разрушительным поводом перестройки.

²⁹ «“Техника” предполагает в качестве условия дар чар и заклинаний. Теоретик – это критический провидец, техник – священнослужитель, изобретатель – пророк. <...> Всякое заклинание божества основывается... на исполнении известных лишь посвященному и имеющихся в его распоряжении ритуалов и таинств... Это относится не только к примитивному колдовству, но также и ко всякой физической технике. <...> Первобытный человек не усмотрит никакой разницы между волшебной силой, с помощью которой жрец его деревни властвует над демонами, и той, с которой цивилизованный техник повелевает своими машинами» (Шпенглер 2009: 349-350).

Под воздействием революционно-диалектического дискурса социальная наука рассматривает государство и государственность как синонимы, как две грани одного целого. Государственность здесь – второе, «парадное» имя государства в его соотносительности с историософским контекстом: история, цивилизация, Россия и Запад, судьба России и т.п. (Андреева, Скоробогачкий 2015: 28). В этом ракурсе государство приобретает значение трансисторического феномена. Это уже не государство «по Ленину», не технический инструмент политики партии, не аппарат управления жизнью общества, который может быть хорошим или плохим. Государство предстает в оболочке мифа и имеет особое, метафизическое задание – возвращение и защиту российской цивилизации. В образе России как страны-цивилизации, опекуном которой является государство, переплелись различные мотивы – идея локальных цивилизаций; примордиалистская концепция нации как единства «почвы и крови»; объяснительная модель «конфликта цивилизаций», сосуществующих в режиме гоббсовской «войны всех против всех». Последняя стала ведущим трендом в трактовке геополитической ситуации, сложившейся после внезапного исчезновения одной из двух сверхдержав эпохи холодной войны.

Перерастающая во всеядность теоретико-методологическая восприимчивость к еще недавно отвергаемым (как немарксистским) подходам и концепциям – свидетельство того, что отечественная социальная наука утратила креативную способность к производству нового знания. Несмотря на попытки использовать современные идеи и понятия для своих целей, она под воздействием сохраняющейся биологизаторско-эволюционной парадигмы демонстрирует склонность к заимствованию подходов из прошлого либо имитирует новизну, производя теоретические симулякры вроде глобального эволюционизма. Пластичность во внешнем бытовании социальной науки сочетается с теоретико-методологическим фундаментализмом, нацеленным на оберегание «основ». Но она так же далеко отстоит от свободы мышления и научного поиска, как казенный патриотизм от любви к родине, большой и малой. С этой точки зрения очевидно, что назрела потребность в осознанном отказе от научной парадигмы, сложившейся во второй половине XIX в., и в переходе к новой. Ее контуры проступают во взаимопереплетении вошедших в научный оборот в середине – второй половине XX в. подходов – системного, институционального, социокультурного, синергетики, кибернетики и пр.

Исходный пункт отказа от старой парадигмы – переосмысление революции и эволюции. Понятие эволюции, ранее выражавшее особенности развития в живой природе, его стохастический и ненаправленный характер, кардинальным образом меняет свое содержание в свете тех возможностей, которые появляются вместе с указанными выше подходами. В первую очередь расширяется предметное поле, охватывающее все возможные виды изменений в историческом процессе. Надо отметить, что переосмысление дарвиновской модели эволюции проходило не только в социальном и гуманитарном знании, но и в биологии, где разработано

понятие биологического прогресса (Северцов 1925)³⁰. В последние десятилетия в рамках исторической науки сложилось понятие социальной (культурной) эволюции как реорганизации культурной системы во времени, которая характеризуется множественностью направлений и системной – многофакторной и усложняющейся по мере развития – детерминацией (Класен 2000).

Время рассматривается как значащая детерминанта исторической эволюции обществ/культурных систем, протекающей различными, порой альтернативными путями в зависимости от конкретной конфигурации факторов внешней и внутренней среды системы и динамики их комплексного (системного) взаимодействия. Фундаментальная характеристика – способность к самоорганизации. Ее «открытие», то есть введение в теоретический анализ, явилось одной из причин пересмотра сложившегося в науке «сайенс» концепта времени³¹. Пространственный («обесчеловеченный») образ времени – длительность, или, по словам Ф. Броделя, устойчиво сохраняющееся в настоящем неизбывное прошлое, которое монотонно поглощает хрупкое время людей (Бродель 1986: 38), уступает место представлению о времени как мере присутствия человека в истории. «Присутствие», или хайдеггеровское *Dasein*, – онтологический аргумент, радикальным образом меняющий ход дискуссии об обратимости или необратимости времени в пользу последней. Тезис о необратимости времени, в свою очередь, предполагает – не как допущение, а в качестве императива – необходимость этических ограничений (самоограничений) в деятельности людей и этической оценки исторических событий и процессов. Об этической «нагруженности» нового образа времени говорил один из «отцов» синергетики И.Р. Пригожин: «...многовариантное видение мира, положенное в основание науки, с необходимостью раскрывает перед человечеством возможность выбора – выбора, означающего, между прочим, и определенную этическую ответственность» (Пригожин 1991: 52). «Овременивание пространства», «новое открытие времени» (Пригожин, Стенгерс 1986: 60, 62) – формулировки, раскрывающие направление поисков нового в трактовке эволюции, элементарную модель которой дает синергетика.

Реализуя открывающиеся возможности, сторонники «новой истории», основывающейся на понятии социальной эволюции, поставили вопрос о возвращении в теоретический оборот идеи прогресса в истории и связанных с ней понятий добра и зла (Коротаев и др. 2000: 25-26). При этом речь идет не о введении моральных критериев оценки уже случившегося: прагматическое толкование истории – вещь далеко не новая. Имеется в виду встраивание в структуру исторического процесса в качестве смыслообразующего стержня этического начала. По своему содержанию этическое – больше, чем нравственность или совокупность моральных норм, несводимо к ним. Этическое – образ человека, взятого в полном развертывании его

³⁰ См. также: (Северцов 1967).

³¹ «Принцип эволюции, сфокусированный на проблематику самоорганизации... приводит к пересмотру сложившихся представлений о времени» (Брянник 2021: 298).

родовой сущности, который выполняет функцию аттрактора в тех точках перелома (бифуркации) исторического процесса и возникновения альтернатив, где осуществляется выбор одной из них (Скоробогачкий 2014: 150).

Возвращение человека в историю – задача не только теоретическая, но и практическая (Кемеров 2022: 27). Первый из путей ее решения предполагает обращение к этическому началу истории как метаметодологическому контексту научного и политического анализа. Второй путь – включение в сферу исторического изучения повседневной жизни, одним из пионеров этого направления был Бродель. Повседневность составляет инфраструктуру исторического процесса, его живую реальную ткань. Обращение к ней – прием, с помощью которого замедляется течение времени – по сравнению с потоками и вихрями, заполняющими пространство макроистории. Замедление времени позволяет увеличить резкость изображения, укрупнить наблюдаемое событие, как бы вычленив его из потока и придав ему тем самым вид единственного и уникального³². В то же время общий план картины, утрачивая перспективу, переживает детализацию: на фоне исторических магистралей проступают едва заметные тропки, вместо акторов (классов, социальных групп и организаций) видны человеческие лица и поступки. Словом, те «мелочи», без которых историческая картина обесцвечивается и превращается в контурную карту, на которую можно, словно на *tabula rasa*, наносить произвольные маршруты. Скорее всего, это и заставило Бэкона отказать истории в статусе науки.

Возможны и другие пути возвращения человека в историю, например, инкорпорация ценностей (в виде оснований, норм, границ) в структуру научного познания, но это уже выходит за рамки нашей статьи.

Вместо заключения

Теперь мы попытаемся ответить на вопрос: возможна ли теоретически корректная постановка вопроса о судьбе СССР? Достаточен ли для этого методологический потенциал, заключенный в концепции социальной (культурной) эволюции?

Важнейшим следствием ее применения является десакрализация государства, поскольку вслед за переосмыслением понятия эволюции происходит и переоценка того исторического события, которое получило название Октябрьской революции. На наш взгляд, к этому побуждают два обстоятельства. Первое – то, что коренное изменение общественного устройства во Франции в конце XVIII в., идейно подготовленное движением Просвещения в свете опыта английских революций XVII в., происходило в иных условиях, нежели переворот в России. Помимо политических перемен (собственно революции) оно включало целый ряд реформ, которые изменили экономические и социальные отношения, придали новое качество цивилизации

³² «Ведь повседневность – это мелкие факты, едва заметные во времени и в пространстве... <...> Когда же вы сужаете наблюдаемое время до малых промежутков, то получаете либо какое-то событие, либо какой-то факт. Событие должно быть уникальным и полагать себя единственным» (Бродель 1986: 39).

во Франции и получили институциональное закрепление в гражданском кодексе Наполеона. И Ленин отчетливо сознавал, что в России в силу ее цивилизационной отсталости от передовых стран капитализма неприменима Марксова модель социальной революции, выработанная на основе событий во Франции, что в России возможен только *политический* переворот, который, как он считал, откроет возможности укрепления *элементарных* основ цивилизации европейского типа в стране «средне-слабого развития капитализма» в течение переходной исторической полосы. Второе обстоятельство связано с тем, что в условиях завершения индустриализации, которая охватила не только сферу производства, но и социальные отношения, культуру, образование, сферу общения, быт, семейные отношения, структуру личности и многое другое, социальные революции, использующие организованное и систематическое насилие, становятся историческим анахронизмом и невозможны по сути.

Утратившее свою революционную легитимность государство в условиях экономических и политических реформ 1990-х гг. и административных реформ начала нынешнего века медленно эволюционирует в направлении, обозначенном тремя конституционно закрепленными ориентирами: социальное, демократическое, правовое. Десакрализация государства – процесс небыстрый, он предполагает рост и укрепление местного самоуправления, децентрализацию государственного управления и формирование так называемого реального федерализма, осуществление прав и свобод человека, развитие институтов гражданского общества и политического участия граждан, защиту свободного предпринимательства и рыночных отношений, модернизацию системы среднего и высшего образования. И еще многое другое, без чего немыслима современная цивилизация.

Целевая детерминанта десакрализации государства – освобождение человека от власти прошлого, которое незримо присутствует в структурах настоящего и продолжает, как писал Бродель, монотонно поглощать хрупкое время людей, превращая их в сырой материал макроистории. Современность – это не идеал, списанный с чужих образцов, она начинается с человека, который решается свободно пользоваться своим разумом, и с общества, признающего за ним это право. Свобода, разум и право – три основных звена, открывающих вход в современную цивилизацию и составляющих условия возможности освобождения человека от власти прошлого³³.

На наш взгляд, освобождение человека от власти прошлого является составной частью формирования новой парадигмы социального познания, поскольку без очищения нашего сознания от «красно-белой» болез-

³³ «...В той мере, в какой в мироздании, в природе закономерен разум и неотделимая от него свобода носителя разума – человека, в той же самой мере для природы и человечества *закономерно право*. Ибо право является необходимым элементом самого механизма существования и развития людей, их сообщества – элементом, который способен преодолевать негативные стороны свободы (а значит, и разума), в главное – обеспечивать оптимальное функционирование условий и стимулов, приводящих к поступательному, прогрессивному развитию человеческого рода» (Алексеев 1998: 45-46).

ненной разорванности идущие из прошлого мифологемы (идеологические «априори») по-прежнему будут маскировать действительность, нынешнюю и прошлую, «подставляя» сознанию ее превращенные формы, уводя его в «зазеркалье» очередной *великой идеи*. Иными словами, взятые сами по себе методологические новшества не приведут к желаемой цели. Научная парадигма – это особое пространство метаметодологии, в котором теоретические принципы получают системное единство благодаря ценностному ядру – тому или иному решению проблемы человека и вытекающим из этого установкам на место и роль человека в мире. Поэтому становление и укрепление новой парадигмы социальной науки не исчерпывается обновлением теории и методологии. Но даже возникновение новой парадигмы – это только первый, хотя во многом и определяющий шаг. Второй – накопление достаточно полной эмпирической базы, научная реконструкция исторического процесса соответствующего периода, позволяющая построить картину прошлого в полифоническом единстве социальных, политических, экономических, культурных, гуманитарных и иных аспектов. И, наконец, необходима свобода научного поиска, становление новой культуры научной деятельности взамен «культуры партийности» или других форм корпоративной самоцензуры.

Формирование новой парадигмы социальной науки – процесс, идущий параллельно деконструкции идеологического мифа, в который, словно в болотную трясиину, был погружен мир советского. Это означает, что данная парадигма, будучи в значительной мере обусловлена темпами и характером демифологизации действительности, является фактором, придающим «расколдовыванию» мира управляемый характер. Иначе хаотический, путем проб и ошибок совершающийся выход из прошлого может дать такие метастазы, на фоне которых позднесоветский мир будет действительно потерянным раем.

И надо помнить, что второго шанса история, как правило, не дает.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Алексеев С.С. 1998. Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху. Москва : Норма. 416 с.

Андреева Ю.А., Скоробогачкий В.В. 2015. Проблема российской государственности в свете эволюционно-синергетического подхода // Вопросы управления. № 6. С. 27-40.

Блок М. 1973. Апология истории, или Ремесло историка. Москва : Наука. 232 с.

Бродель Ф. 1986. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. Москва : Прогресс. 623 с.

Бродский И. 1999. О тирании // Бродский И. Сочинения : в 7 т. Санкт-Петербург : Пушкинский фонд. Т. 5. С. 85-91.

Брянник Н.В. 2021. От классики к постнеклассике. Этапы развития науки современного типа. Москва : Академический проект. 373 с.

Бэкон Ф. 1972. Великое восстановление наук // Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. Москва : Мысль. Т. 1. С. 57-546.

Гегель Г.В.Ф. 1994. Феноменология духа. Санкт-Петербург : Наука. 444 с.

- Гордон А.В. 2009. Культура партийности и опыт советского историознания // Россия и современный мир. № 3. С. 160-180.
- Гудков Л.Д., Дубин Б.В. 2009. Интеллигенция: заметки о литературно-политических иллюзиях. Санкт-Петербург : Издательство Ивана Лимбаха. 304 с.
- Жижек С. 2010. О насилии. Москва : Европа. 384 с.
- Ильин В.В., Ахиезер А.С. 1997. Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. Москва : Издательство Московского университета. 384 с.
- Кант И. 1980. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. Москва : Наука. С. 43-59.
- Кант И. 1994. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. Москва : Чоро. Т. 8. С. 21-34.
- Кемеров В.Е. 2022. Социальная философия: смена парадигм. Москва : Академический проект. 127 с.
- Классен Х.Дж.М. 2000. Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма // Альтернативные пути к цивилизации / под ред. Н.Н. Крадина, А.В. Коротаева, Д.М. Бондаренко, В.А. Лынши. Москва : Логос. С. 6-23.
- Коротаев А.В., Кредин Н.Н., Лынша В.А. 2000. Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // Альтернативные пути к цивилизации / под ред. Н.Н. Крадина, А.В. Коротаева, Д.М. Бондаренко, В.А. Лынши. Москва : Логос. С. 24-83.
- Кун Т. 2003. Структура научных революций. Москва : АСТ. 605 с.
- Ленин В.И. 1969а. Карл Маркс // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Москва : Политиздат. Т. 26. С. 43-93.
- Ленин В.И. 1969б. Как организовать соревнование? // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Москва : Политиздат. Т. 35. С. 195-205.
- Ленин В.И. 1970а. Письмо к съезду // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Москва : Политиздат. Т. 45. С. 343-348.
- Ленин В.И. 1970б. О кооперации // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Москва : Политиздат. Т. 45. С. 369-377.
- Ленин В.И. 1970с. Как нам реорганизовать Рабкрин // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Москва : Политиздат. Т. 45. С. 383-388.
- Ленин В.И. 1970д. Лучше меньше, да лучше // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Москва : Политиздат. Т. 45. С. 389-406.
- Ленин В.И. 1973. Три источника и три составных части марксизма // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Москва : Политиздат. Т. 23. С. 40-48.
- Маркс К. 1963. Письмо Лассалю, 16 января 1861 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Госполитиздат. Т. 30. С. 473-475.
- Павлов И.П. 1999а. Об уме вообще // Природа. № 8. С. 83-92.
- Павлов И.П. 1999б. О русском уме // Природа. № 8. С. 93-102.
- Пригожин И. 1991. Философия нестабильности // Вопросы философии. № 6. С. 46-52.
- Пригожин И., Стенгерс И. 1986. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. Москва : Прогресс. 432 с.
- Северцов А.Н. 1925. Главные направления эволюционного процесса. Москва : А.В. Думнов и К°. 84 с.
- Северцов А.Н. 1967. Главные направления эволюционного процесса. Морфо-биологическая теория эволюции. Москва : Издательство Московского университета. 201 с.
- Скоробогатский В.В. 2014. Безвременье и время философии. Екатеринбург : Издательство Уральского университета. 270 с.

Скоробогачкий В.В. 2021. Советское: генезис, расцвет, пути трансформации в посткоммунистическую эпоху. Екатеринбург : Издательство Уральского университета ; Санкт-Петербург : Алетейя. 474 с.

Сталин И.В. 1947. Отчетный доклад XVII съезду партии о работе ЦК ВКП(б) // Сталин И.В. Вопросы ленинизма. Москва : Госполитиздат. С. 423-486.

Такер Р. 2006. Сталин. История и личность. Москва : Весь мир. 864 с.

Фрейденберг О.М. 1978. Миф и литература древности. Москва : Наука. 606 с.

Фроянов И.Я. 2008. Молитва за Россию. Санкт-Петербург : Астерион. 840 с.

Фуко М. 1994. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Санкт-Петербург : А-сad. 407 с.

Фуко М. 2002. Власть и тело // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Москва : Практис. Т. 1. С. 161-171.

Фуко М. 2010. Рождение биополитики. Санкт-Петербург : Наука. 448 с.

Черчилль В. 1932. Мировой кризис. Москва ; Ленинград : Государственное военное издательство. 328 с.

Шпенглер О. 2009. Закат Западного мира. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. Москва : Академический проект. 764 с.

Энгельс Ф. 1961. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Госполитиздат. Т. 21. С. 269-317.

Ясперс К. 1991. Смысл и назначение истории. Москва : Политиздат. 527 с.

References

Alekseev S.S. *The Holiest Thing that God Has on Earth. Immanuel Kant and the Problems of Law in the Modern Era*, Moscow, Norma, 1998, 416 p. (In Russ.).

Andreeva Yu.A., Skorobogatsky V.V. The Problem of the Russian Statehood in the Light of the Evolution-Synergetic Approach, *Voprosy upravleniya* [Management Issues], 2015, no. 6, pp. 27-40. (In Russ.).

Bacon F. *The Great Instauration*, Bacon F. *Collected Works in 2 volumes*, Moscow, Mysl', 1972, vol. 1, pp. 57-546. (In Russ.).

Bloch M. *The Apology of History, or The Historian's Craft*, Moscow, Nauka, 1973, 232 p. (In Russ.).

Braudel F. *Material Civilization, Economics, and Capitalism. Vol. 1: The Structures of Everyday Life*, Moscow, Progress, 1986, 623 p. (In Russ.).

Brianik N.V. *From Classics to Post-Non-Classics. Stages of the Development of Modern Type Science*, Moscow, Akademicheskii proekt, 2021, 373 p. (In Russ.).

Brodsky J. On Tyranny, Brodsky I. *Collected Works in 7 volumes*, Saint Petersburg, Pushkinskiy fond, 1999, vol. 5, pp. 85-91. (In Russ.).

Churchill W. *The World Crisis. 1918-1925*, Moscow & Leningrad, Gosudarstvennoe voennoe izdatel'stvo, 1932, 328 p. (In Russ.).

Claessen H.J.M. Problems, Paradoxes and Prospects of Evolutionism, *Kradin N.N., Korotaev A.V., Bondarenko D.M., Lynsha V.A. (eds.) Alternative Paths to Civilization*, Moscow, Logos, 2000, pp. 6-23. (In Russ.).

Engels F. Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Gospolitizdat, 1961, vol. 21, pp. 269-317. (In Russ.).

Foucault M. Power and Body, *Foucault M. Intellectuals and Power*, Moscow, Praktis, 2002, vol. 1, pp. 161-171. (In Russ.).

Foucault M. *The Birth of Biopolitics*, Saint Petersburg, Nauka, 2010, 448 p. (In Russ.).

Foucault M. *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, Saint Petersburg, A-cad, 1994, 407 p. (In Russ.).

Freidenberg O.M. *Myth and Literature of Antiquity*, Moscow, Nauka, 1978, 606 p. (In Russ.).

Froyanov I.Ya. *Prayer for Russia*, Saint Petersburg, Asterion, 2008, 840 p. (In Russ.).

Gordon A.V. Party Culture and Soviet Experience in Study of History, *Rossiya i sovremenniy mir* [Russia and the Contemporary World], 2009, no. 3, pp. 160-180. (In Russ.).

Gudkov L.D., Dubin B.V. *The Intelligentsia: Notes on Literary and Political Illusions*, Saint Petersburg, Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2009, 304 p. (In Russ.).

Hegel G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*, Saint Petersburg, Nauka, 1994, 444 p. (In Russ.).

Ilyin V.V., Akhiezer A.S. *Russian Statehood: Origins, Traditions, Prospects*, Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta, 1997, 384 p. (In Russ.).

Jaspers K. *The Origin and Goal of History*, Moscow, Politizdat, 1991, 527 p. (In Russ.).

Kant I. Conjectural Beginning of Human History, *Kant I. Treatises and Letters*, Moscow, Nauka, 1980, pp. 43-59. (In Russ.).

Kant I. The Idea of a Universal History on a Cosmopolitical Plan, *Kant I. Collected Works in 8 volumes*, Moscow, Choro, 1994, vol. 8, pp. 21-34. (In Russ.).

Kemerov V.E. *Social Philosophy: A Paradigm Shift*, Moscow, Akademicheskii proekt, 2022, 127 p. (In Russ.).

Korotaev A.V., Kradin N.N., Lynsha V.A. Alternatives to Social Evolution (Introductory Remarks), *Kradin N.N., Korotaev A.V., Bondarenko D.M., Lynsha V.A. (eds.) Alternative Paths to Civilization*, Moscow, Logos, 2000, pp. 24-83. (In Russ.).

Kuhn T. *The Structure of Scientific Revolutions*, Moscow, AST, 2003, 605 p. (In Russ.).

Lenin V.I. Better Fewer, But Better, *Lenin V.I. Complete Works*, Moscow, Politizdat, 1970, vol. 45, pp. 389-406. (In Russ.).

Lenin V.I. How to Organize Competition? *Lenin V.I. Complete Works*. Moscow, Politizdat, 1969, vol. 35, pp. 195-205. (In Russ.).

Lenin V.I. How We Should Reorganise the Workers' and Peasants' Inspection, *Lenin V.I. Complete Works*, Moscow, Politizdat, 1970, vol. 45, pp. 383-388. (In Russ.).

Lenin V.I. Karl Marx, *Lenin V.I. Complete Works*, Moscow, Politizdat, 1969, vol. 26, pp. 43-93. (In Russ.).

Lenin V.I. Letter to the Congress, *Lenin V.I. Complete Works*, Moscow, Politizdat, 1970, vol. 45, pp. 343-348. (In Russ.).

Lenin V.I. On Cooperation, *Lenin V.I. Complete Works*, Moscow, Politizdat, 1970, vol. 45, pp. 369-377. (In Russ.).

Lenin V.I. The Three Sources and Three Component Parts of Marxism, *Lenin V.I. Complete Works*, Moscow, Politizdat, 1973, vol. 23, pp. 40-48. (In Russ.).

Marx K. Letter to Lassalle, January 16, 1861, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Gospolitizdat, 1963, vol. 30, pp. 473-475. (In Russ.).

Pavlov I.P. On the Mind in General, *Priroda* [Nature], 1999, no. 8, pp. 83-92. (In Russ.).

Pavlov I.P. On the Russian Mind, *Priroda* [Nature], 1999, no. 8, pp. 93-102. (In Russ.).

Prigogine I. The Philosophy of Instability, *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1991, no. 6, pp. 46-52. (In Russ.).

Prigogine I., Stengers I. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, Moscow, Progress, 1986, 432 p. (In Russ.).

Severtsov A.N. *The Main Directions of the Evolutionary Process*. Moscow, A.V. Dumnov i K°, 1925, 84 p. (In Russ.).

Severtsov A.N. *The Main Directions of the Evolutionary Process. Morphobiological Theory of Evolution*, Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta, 1967, 201 p. (In Russ.).

Skorobogatskiy V.V. *The Soviet: Genesis, Flourishing, and Ways of Transformation in the Post-Communist Era*, Yekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, Saint Petersburg, Aleteyya, 2021, 474 p. (In Russ.).

Skorobogatskiy V.V. *Timelessness and the Time of Philosophy*, Yekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 2014, 270 p. (In Russ.).

Spengler O. *The Decline of the West. Vol. 2: Perspectives of World History*, Moscow, Akademicheskiy proekt, 2009, 764 p. (In Russ.).

Stalin J.V. Report to the Seventeenth Party Congress on the Work of the Central Committee of the All-Union Communist Party (Bolsheviks), *Stalin J.V. Problems of Leninism*, Moscow, Gospolitizdat, 1947, pp. 423-486. (In Russ.).

Tucker R.C. *Stalin. History and Personality*, Moscow, Ves' mir, 2006, 864 p. (In Russ.).

Žižek S. *On Violence*, Moscow, Evropa, 2010, 384 p. (In Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Вячеслав Васильевич Скоробогацкий

доктор философских наук, профессор, профессор кафедры государственного управления и политических технологий Уральского института управления – филиала РАНХиГС, г. Екатеринбург, Россия;
ORCID: 0009-0009-9981-2028;
SPIN-код: 5237-9048;
E-mail: skorobogatskiy-vv@ranepa.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vyacheslav V. Skorobogatskiy

Doctor of Philosophy, Professor, Department of Public Administration and Political Technologies, Ural Institute of Management – Branch of RANEPA, Yekaterinburg, Russia;
ORCID: 0009-0009-9981-2028;
SPIN-code: 5237-9048;
E-mail: skorobogatskiy-vv@ranepa.ru



Арсентьева И.И. Политические эффекты эпидеми-
ческой психологии (на примере COVID-19) // Анти-
номии. 2023. Т. 23, вып. 4. С. 96-116. [https://doi.org/
10.17506/26867206_2023_23_4_96](https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_96)

УДК 32:159.9.01

DOI 10.17506/26867206_2023_23_4_96

Политические эффекты эпидемической психологии (на примере COVID-19)

Ирина Ильинична Арсентьева

Институт философии и права Уральского отделения РАН

г. Екатеринбург, Россия

E-mail: airen1@yandex.ru

*Поступила в редакцию 16.11.2023, поступила после рецензирования 11.12.2023,
принята к публикации 12.12.2023*

Пандемия COVID-19 оказала влияние не только на здравоохранение, экономику, политику, но и имела серьезные психологические последствия, которые, в свою очередь, воздействуют на все сферы жизнедеятельности отдельных государств и мирового сообщества в целом. Для анализа данного воздействия в настоящей статье используется модель эпидемической психологии, разработанная британским медицинским социологом Ф. Стронгом на рубеже 1980–1990-х гг. Опираясь на историю эпидемий, он выделил закономерности изменений в социуме во время вспышки ранее неизвестных инфекционных заболеваний. По его мнению, параллельно с самим заболеванием происходит распространение еще как минимум трех психосоциальных эпидемий, развивающихся по своим собственным законам и влияющих как на отдельных людей, так и общество в целом. Первая из них – эпидемия страха, вторая – эпидемия объяснений и морализаторства, третья – эпидемия действий или предлагаемых действий. Они не только представляют угрозу общественному порядку, но и существенно влияют на масштабы, сроки и формы ответных социально-политических мер во многих других сферах, затронутых эпидемией. Пандемия COVID-19 выявила множество уязвимостей в реакции людей на резкую вспышку нового заболевания, что представляет серьезную угрозу безопасности как на национальном, так и глобальном уровне. Понимание причин подобной реакции и выявление закономерностей развития эпидемий/пандемий играют важную роль в борьбе с ними. В этой связи целью настоящего исследования является проверка релевантности разработанной Ф. Стронгом модели для анализа ситуации с COVID-19. Данная цель определяет структуру работы, где изложены ключевые идеи британского ученого, его теоретическая модель применена для анализа ситуации с COVID-19 в целом и сферы политики в частности. Поскольку COVID-19 – первая пандемия в



© Арсентьева И.И., 2023

эпоху социальных медиа, особое внимание уделено информационной эпидемии (инфодемии). В заключительной части статьи выделены некоторые эффекты эпидемической психологии в контексте прогнозируемого вступления человечества в «эпоху пандемий» и намечены перспективные направления дальнейшего исследования проблемы.

Ключевые слова: эпидемическая психология, модель, эпидемия страха, эпидемия объяснений и морализаторства, эпидемия действий, паника, моральные предприниматели, стигматизация, пандемия COVID-19

Political Effects of Epidemic Psychology (the Case of the COVID-19)

Irina I. Arsentyeva

Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
Yekaterinburg, Russia
E-mail: airen1@yandex.ru

Received 16.11.2023, revised 11.12.2023, accepted 12.12.2023

Abstract. The COVID-19 pandemic has impacted not only public health, economics, and politics, but also has had profound psychological effects, which in turn affect all spheres of life of individual states and the international community as a whole. To explore this impact, the article uses a model of epidemic psychology developed by British medical sociologist Philip Strong at the turn of the 1990s. Based on the history of epidemics, he identified patterns of changes in society during outbreaks of previously unknown infectious diseases. In his opinion, at least three types of psycho-social epidemics are spreading in parallel with a disease, developing according to their own laws, and affecting both individuals and society as a whole. The first of these is an epidemic of fear, the second is an epidemic of explanation and moralization and the third is an epidemic of action or proposed action. They not only present a threat to public order but also can powerfully influence the size, timing, and shape of the social and political response in many other areas affected by the epidemic. The COVID-19 pandemic has revealed many vulnerabilities in people's response to a sudden outbreak of a new disease, which poses a serious threat to security at both the national and global levels. Understanding the causes of such a response and identifying patterns of development of epidemics/pandemics play an important role in the fight against them. In this regard, the purpose of the article is to verify the relevance of Strong's model for the analysis of the COVID-19 pandemic. This purpose dictates the structure of the study, which outlines the British scientist's key concepts and applies his model to the situation with COVID-19 in general and in the field of politics. Since COVID-19 is the first pandemic in the era of social media, special attention is paid to the information epidemic (infodemic). The final part of the article highlights some of the effects of epidemic psychology in the context of humanity's predicted entry into an "era of pandemics". Promising directions for further research on the issue are outlined.

Keywords: epidemic psychology, model, epidemic of fear, epidemic of explanation and moralization, epidemic of action, panic, moral entrepreneurs, stigmatization, COVID-19 pandemic

For citation: Arsentyeva I.I. Political Effects of Epidemic Psychology (the Case of the COVID-19), *Antinomies*, 2023, vol. 23, iss. 4, pp. 96-116. (In Russ.). https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_96

Эпидемии потенциально способны создать медицинскую версию гоббсовского кошмара – войну всех против всех.

Ф. Стронг¹

COVID-19 атакует человеческое тело, но именно политическое тело в значительной степени нас от него защищает.

Т. Хейл²

Введение

11 марта 2020 г. Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) объявила пандемию, вызванную глобальной вспышкой нового коронавируса. Незадолго до этого ВОЗ выпустила доклад «Социальная стигматизация и COVID-19»³, а генеральный секретарь ООН А. Гутерриш призвал страны сделать все возможное, чтобы остановить распространение заболевания, отметив, однако, что главную опасность представляет не сам вирус, а страх, слухи и стигмы⁴. Только спустя три с лишним года (1150 дней) было объявлено об окончании пандемии, унесшей по официальным данным, предоставленным в ВОЗ, жизни почти 7 млн человек, а по оценке самой организации – не менее 20 млн. При этом, как отметил ее гендиректор Т. Гебрейесус, пандемия COVID-19 – намного больше, чем кризис в сфере здравоохранения: она вызвала серьезные экономические потрясения, продемонстрировала огромное социальное неравенство, подорвала доверие между людьми, правительствами и институтами, усугубила политические разногласия и т.д.⁵ Позднее Гебрейесус заявил, что следующая пандемия – вопрос не «если», а «когда»⁶, и в очередной раз призвал не воз-

¹ “...Epidemics have the potential... to create a medical version of the Hobbesian nightmare: the war of all against all” (Strong 1990: 258).

² “COVID-19 attacks the human body, but it is largely the body politic that defends us against it”. См.: Hale T. An Immune System for the Body Politic: Using Social Science to Control COVID-19 // *Blavatnik School of Government*. 09.07.2020. URL: <https://www.bsg.ox.ac.uk/blog/immune-system-body-politic-using-social-science-control-covid-19> (дата обращения: 28.10.2023).

³ Social Stigma Associated with COVID-19 // *World Health Organization*. 24.02.2020. URL: www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/covid19-stigma-guide.pdf?sfvrsn=226180f4_2 (дата обращения: 28.10.2023).

⁴ Coronavirus COVID-19 Risk Increased to ‘Very High’ but Containment Still Possible // *United Nations News*. 28.02.2020. URL: <https://news.un.org/en/story/2020/02/1058331> (дата обращения: 28.10.2023).

⁵ WHO Director-General’s Opening Remarks at The Media Briefing // *World Health Organization*. 05.05.2023. URL: <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing---5-may-2023> (дата обращения: 28.10.2023).

⁶ О том, что глобальная вспышка коронавируса, вероятно, станет первой из набирающих обороты пандемий известные американские ученые – главный инфекционист и медицинский советник президента США Э. Фаучи и эпидемиолог Д. Моренс – предупреждали еще в 2020 г. (Morens, Fauci 2020).

вращаться к старому циклу паники и бездействия, которые сделали мир столь уязвимым⁷.

Во всех этих заявлениях отчетливо прослеживается мысль, что пандемия оказывает влияние не только на общественное здравоохранение, экономику, политику и т.д., но и имеет серьезные психологические последствия, которые, в свою очередь, воздействуют на все сферы жизнедеятельности отдельных государств и мирового сообщества в целом. Данное воздействие можно проанализировать через концепт «эпидемическая психология» (epidemic psychology), получивший в последние годы освещение в зарубежной научной мысли в контексте COVID-19 (см., напр.: Aiello et al. 2021; Luo, Ren 2022). Авторы многих публикаций опираются на модель эпидемической психологии британского медицинского социолога Ф. Стронга (Strong 1990), выявившего паттерны индивидуального и коллективного поведения и описавшего закономерности изменений в социуме во время массовой вспышки ранее неизвестных инфекционных заболеваний. По мнению исследователя, параллельно с биологической эпидемией происходит распространение психосоциальных эпидемий страха, объяснений, морализаторства и действий, которые развиваются по своим собственным законам и потенциально способны привести к краху социального порядка.

В российской научной мысли к модели Ф. Стронга обращаются редко (см., напр.: Пономарев, 2022). Однако подобные работы, на наш взгляд, актуальны, что обусловлено рядом причин. Во-первых, несмотря на большое количество исследований психологии эпидемий и пандемий, модель британского ученого, пожалуй, единственная носит комплексный, всесторонний характер, выделяя внутри эпидемии отдельные типы психосоциальных эпидемий и описывая на основе обширного анализа научной литературы закономерности их развития. Во-вторых, выявленные Ф. Стронгом паттерны индивидуального и коллективного поведения людей позволяют не только понять и, следовательно, контролировать хаос, наблюдаемый в начале эпидемии и угрожающий социальному порядку, но и более точно спрогнозировать дальнейшее развитие ситуации. В-третьих, особую актуальность этой теоретической модели придает пандемия COVID-19, выявившая множество уязвимостей в реакции людей на резкую вспышку заболевания, что представляет серьезную угрозу безопасности как на национальном, так и глобальном уровне. Мы полагаем, что понимание причин подобной реакции и выявление психосоциальных закономерностей эпидемий/пандемий дает возможность не возвращаться к «старому циклу паники и бездействия», а также играет важную роль в борьбе с ними в дальнейшем.

Исходя из вышеизложенного, мы ставим своей целью проверить релевантность разработанной Ф. Стронгом модели для анализа ситуации с COVID-19. Данная цель определила структуру работы, в первой части которой будут изложены ключевые идеи британского ученого, во втором и

⁷ Глава ВОЗ считает новую пандемию вопросом времени// ТАСС. 26.10.2023. URL: <https://ria.ru/20231026/pandemiya-1905396236.html> (дата обращения: 28.10.2023).

третьем разделах его теоретическая модель будет применена для анализа ситуации с COVID-19 в целом и сферы политики в частности, и в завершение исследования мы выделим некоторые эффекты эпидемической психологии в контексте вступления человечества в «эпоху пандемий», о которой все чаще говорят и ученые, и политики.

Теоретическая модель эпидемической психологии

Ф. Стронг начинает свое исследование с тезиса о том, что первоначальная реакция людей на эпидемии имеет особую психосоциальную форму, которую он предлагает называть эпидемической психологией. Явственнее всего (в наиболее чистом виде) она проявляется, когда болезнь является новой, неожиданной или особенно смертоносной. Общество вовлечено в необычайный эмоциональный водоворот, который кажется неподвластным контролю, по крайней мере какое-то время. Это состояние не только представляет угрозу (реальную или потенциальную) общественному порядку, но и существенно влияет на масштабы, сроки и формы ответных социально-политических мер во многих других сферах, затронутых эпидемией. По мнению автора, происходящее в какой-то степени сопоставимо с изменениями при таких социальных кризисах, как войны и революции. В качестве примера он приводит «Левиафан» Т. Гоббса, который, став первым масштабным анализом общественного устройства, был написан во времена Английской буржуазной революции.

Эпидемическая психология стремительно, как и сам вирус, передается от человека к человеку, оказывая серьезное воздействие как на отдельных людей, так и общество в целом. При этом можно выделить как минимум три типа психосоциальных эпидемий – эпидемию страха, эпидемию объяснений и морализаторства, эпидемию действий или предлагаемых действий (все остальные, о которых пойдет речь далее, являются разновидностями этих трех). Первый тип представляет собой страх заразиться, что порождает подозрения в отношении носителей болезни, в том числе предполагаемых. Это, в свою очередь, становится источником паники и иррационального поведения. Второй тип включает разного рода моральные реакции на саму болезнь и эпидемию первого типа. Эпидемия действий – рациональные или иррациональные изменения повседневных привычек в ответ на болезнь и/или два предыдущих типа. Все три типа, обладая глубоко индивидуальными и коллективными характеристиками, потенциально способны заразить почти всех членов социума.

Стронг признает, что предлагаемое им разделение условно, в реальной жизни все тесно переплетено. Общество, охваченное, как он пишет, «витиеватой формой» эпидемической психологии, может одновременно испытывать волны индивидуальной и коллективной паники, вспышки интерпретаций причин возникновения вируса, всплески моральных противоречий и конкурирующих стратегий борьбы с инфекцией. Однако модель эпидемической психологии, позволяя выявлять закономерности в хаосе событий, имеет смысл с аналитической точки зрения.

Переходя к характеристике отдельных типов, автор отмечает, что эпидемия страха одновременно является эпидемией подозрительности. У человека есть страх заразиться и подозрение, что болезнь, вероятно, уже есть у другого человека, который может ее передать. По сути, это является необычайно мощной патологией социального взаимодействия. Никакой общественный порядок не может оставаться незабываемым, если нарушаются базовые представления о взаимодействии, если каждый член общества боится другого или подозревает, что другой боится его. В качестве источника опасности зачастую воспринимаются не только люди, но и вся окружающая среда – животные, неодушевленные предметы и т.д. При этом страх вполне может быть оторван от реальности, распространяясь даже в тех случаях, когда почти никто не инфицирован⁸. Заразные волны паники прокатываются как по отдельным людям, так и по политическому телу, нарушая привычную повседневную жизнь, подрывая веру в общепринятые авторитеты, питаясь от самих себя, чтобы вызвать еще более сильную панику и коллапс. Иррациональная паника может охватить и тех, кто номинально лучше всех информирован о болезни, в частности, врачей. С эпидемией страха и подозрительности тесно связана эпидемия стигматизации⁹, затрагивающая и тех, кто болен, и тех, кто принадлежит к группам, которые, как опасаются, являются основными носителями вируса. Стигматизация может начаться с избегания, сегрегации и жестокого обращения, а закончиться, по крайней мере потенциально, погромами. Личный страх, пишет Стронг, выливается в коллективную охоту на ведьм.

Эпидемии объяснений, морализаторства и действий могут быть ответом как на саму болезнь, так и эпидемию первого типа. Как отмечает автор, одна из поразительных особенностей первых дней эпидемий заключается в крайне неустойчивом интеллектуальном состоянии. Люди не в состоянии решить: вспышка заболевания – что-то тривиальное или, напротив, чрезвычайно серьезное. Это становится источником коллективной дезориентации. И если в конце концов будет решено, что это что-то очень серьезное,

⁸ Наглядный пример – *fearbola*. Так СМИ назвали страх заразиться лихорадкой Эбола, зафиксированный в США осенью 2014 г. во время ее распространения в Западной Африке. Хотя в стране было зарегистрировано лишь несколько случаев заболевания (у людей, имевших прямой длительный контакт с больными) и минимальное количество смертей, родители в некоторых штатах забрали детей из школ; штаты Нью-Йорк, Нью-Джерси и Иллинойс ввели 21-дневный карантин для работников здравоохранения, которые лечили пациентов с Эболой в Западной Африке, а штат Коннектикут оставил за собой право отправлять на карантин любого, кто, как считается, подвергся воздействию вируса. Более подробно см.: (Lu 2015).

⁹ Стигма (др.-греч. *στίγμα* – клеймо, знак, пятно) – оценочная категория, фиксирующая разрыв между «должным» и «наличествующим» и определяющая отношение общества к нежелательному «другому», что может варьироваться от дистанцирования и игнорирования до дискриминации, насилия, изоляции. Стигматизация имеет разные основания. Если она происходит в связи с болезнью, то может быть интерпретирована как процесс, направленный на исключение из социальных структур тех, кто воспринимается как реальный/потенциальный источник заражения. Более подробно см.: (Арсентьева 2021).

у некоторых членов общества могут возникнуть дополнительные необычные психические состояния, что, по мнению Стронга, довольно схоже с обращением в религию. Люди внезапно обнаруживают, что их убеждения и жизнь изменились. Какая-то часть может принять решение стать миссионерами, пытаясь переубедить и обращать в свою веру других людей.

Другими словами, когда болезнь является новой и нет рутинных коллективных способов борьбы с ней, могут появиться тысячи новообращенных, имеющих собственный план действий, стратегию сдерживания болезни и контроля над ней. Эпидемия новообращенных, действий и стратегий сопровождается эпидемией объяснений и интерпретаций – выдвигаются сотни различных теорий о происхождении болезни и ее потенциальных последствиях. Многие из этих теорий, поднимая фундаментальные метафизические вопросы, глубоко моральны по своей природе. Вся эта интеллектуальная и моральная «шумиха», как определяет ее автор, усиливается огромным количеством мер контроля, предлагаемых для сдерживания распространения болезни. Многие из них противоречат общепринятым нормам и практике, нарушая в случае их реализации торговые и туристические связи, ущемляя право на свободу, личную неприкосновенность и т.д. Психосоциальные эпидемии являются плодотворной почвой не только для моральных дебатов, но и разного рода моральных предпринимателей¹⁰. Поэтому для любого, у кого есть миссия изменить мир, эпидемия – это новая возможность.

Резюмируя, Стронг пишет, что эпидемическая психология, порождаемая крупномасштабными инфекционными заболеваниями, потенциально способна привести к фундаментальному (хотя и кратковременному) краху устоявшегося социального порядка. Могут иметь место всевозможные разрушительные последствия: могут вызывать страх друзья, семья, соседи и, прежде всего, незнакомцы; больные могут остаться без присмотра; тех, кого считают носителями, могут избегать или преследовать; те, у кого нет болезни, могут тем не менее бояться, что она у них есть; непримиримые моральные противоречия могут охватить общество; новообращенные могут отказаться от прежнего образа жизни, чтобы проповедовать новое Евангелие спасения; правительства могут запаниковать. В общем, мир может, по крайней мере на короткий промежуток времени, перевернуться с ног на голову.

Автор признает, что эпидемическая психология редко принимает крайние из описанных им форм, но в самом начале эпидемии, когда многое неизвестно и непонятно, всегда существует подобная вероятность. Эта неотъемлемая возможность сама по себе является мощным фактором, опре-

¹⁰ Концепцию моральных предпринимателей (*moral entrepreneur*) выдвинул Г. Беккер (Becker 1966) для обозначения акторов, берущих на себя инициативу по поддержанию моральных устоев. Впоследствии С. Коэн (Cohen 1972) использовал идеи Беккера для разработки концепции моральной паники – распространения в обществе массовой истерии относительно чего-либо. Это происходит, когда моральные предприниматели (в частности, политики или ученые) выбирают определенную группу/человека, которых рассматривают как враждебного «других»/«другого», или «народных дьяволов» (*folk devils*), и используют СМИ, чтобы убедить общественность, что эта группа/человек виновата в бедах общества.

деляющим как кризис, так и последующее реагирование на болезнь. Поэтому эпидемии могут, по крайней мере теоретически, создать медицинскую версию гоббсовского кошмара – войну всех против всех.

Интерес представляет также описанная Стронгом динамика отношения людей к эпидемии по мере ее распространения. В качестве примера им используется эпидемия бубонной чумы, достигшая пика в Европе в середине XIV столетия¹¹. После того как европейцы впервые столкнулись с «черной смертью», крупные вспышки наблюдались примерно раз в двадцать лет, и люди разработали рутинные способы реагирования на болезнь, которая стала своего рода «нормой», была «институционализована». Вернее, пишет Стронг, сама чума имела ужасающие последствия, но «это было знакомое состояние, и его можно было приветствовать привычным образом: “Боже, это снова чума, нам придется закрыть город”, а не “Боже, что это, конец света?”» (Strong 1990: 252). Следовательно, делает вывод автор, с точки зрения эпидемической психологии новые заболевания потенциально намного опаснее, поскольку вызывают гораздо более экстремальные и разнообразные реакции, чем уже известные болезни.

Особое внимание уделяется истокам эпидемической психологии. Автор приводит распространенные объяснения. Одно из них заключается в контрасте между поверхностной рациональностью повседневной жизни и грубыми внутренними эмоциями. Если в обычное время большинство людей способны оставаться более или менее рациональными, то в кризисных ситуациях темные эмоции берут верх. Еще одно объяснение заключается в разделении между немногими здравомыслящими людьми и невежественным большинством, которое доводят до исступления циничные политики и журналисты. Однако Стронг предлагает свою версию, в основе которой лежит фундаментальная роль языка в построении человеческого общества: именно язык делает индивидуальное и коллективное бытие людей радикально отличающимся от любой другой части мироздания. Уникальная способность человека к языку порождает возможность оценки, и каждый аспект его жизни пронизан суждениями. На этом во многом основывается социальный потенциал эпидемической психологии: «Владение... языком означает, что страх перед... болезнью может быстро, даже мгновенно передаваться... миллионам людей и из одного общества в другое» (Strong 1990: 258). Язык, пишет Стронг, передает страх, что инфекция представляет экзистенциальную угрозу и что все мы умрем; язык изображает эпидемию как приговор человеческим недостаткам и как моральное наказание стигматизируемых; язык формирует стратегии (какими бы бессмысленными они ни были) борьбы с ней, причем это касается не только области науки и техники, но также религии и магии.

Автор приходит к выводу, что истоки эпидемической психологии кроются не столько в неуправляемых страстях человека, сколько в угрозе заболевания повседневным представлениям, в потенциальной уязвимости социальной структуры и взаимодействий людей, в огромном разнообразии

¹¹ Одна из самых смертоносных пандемий в истории человечества, унесшая, по разным оценкам, жизни от 75 до 200 млн человек.

и развитости человеческого мышления, морали и технологий, то есть в том, что основано скорее на языке, чем на генах. Следовательно, эпидемическая психология может быть преодолена только тогда, когда новые привычки и предположения, связанные с эпидемией, прочно укоренятся, что требует как коллективных, так и индивидуальных действий. При этом необходимо учитывать, что при борьбе с угрозой, которую представляет эпидемическая психология социальному порядку, разные общества имеют в своем распоряжении очень разные наборы предпочтений и средств.

Модель эпидемической психологии была разработана Ф. Стронгом на рубеже 1980–1990-х гг., когда активно обсуждалось распространение СПИД/ВИЧ по всему миру¹². Однако в ее основу были положены преимущественно исследования бубонной чумы, бушевавшей в Европе в XIV столетии. Мы же имеем возможность проверить релевантность идей британского ученого на совсем недавнем кейсе – пандемии COVID-19.

Распространение эпидемической психологии в эпоху COVID-19

Ученые задолго до появления вируса SARS-CoV-2 предупреждали о пандемии. Так, в 2003 г. в авторитетном научном журнале “Vaccine” была опубликована статья «Планирование пандемии гриппа» (Cox et al. 2003), где с опорой на три пандемии XX столетия – испанского гриппа 1918–1919 гг., азиатского гриппа 1957 г. и гонконгского гриппа 1968 г., и современное понимание биологии, экологии и эпидемиологии гриппа говорится о неизбежности новой пандемии, которая с высокой долей вероятности начнется в Китае. Тем не менее очевидно, что COVID-19 стал неожиданностью. В декларации, принятой в сентябре 2020 г. на 75-й сессии Генассамблеи ООН, отмечается, что пандемия застала врасплох и в течение нескольких недель проявила себя как крупнейшая глобальная проблема за всю историю ООН. Это привело не только к смертям и серьезным заболеваниям, но и к общемировому экономическому спаду, росту бедности, тревоги и страха¹³.

Вернемся к выводу Ф. Стронга о том, что корни эпидемической психологии кроются в угрозе заболевания повседневным представлениям. Анализ последних эпидемий показывает, что на состояние людей наиболее негативно влияют выпадение из привычного круга общения, ограничение или временное лишение свободы, отказ от привычных повседневных дел и т.д. (Акименко и др. 2020:47). В пандемию, нарушившую в 2020 г. всевозможные повседневные практики, самые простые рутинные действия – прием пищи, поход в магазин, визиты к родственникам и друзьям – приобретают новый смысл. Именно трансформация привычной среды в среду, представляющую на каждом шагу опасность, выступает определяющим фактором эпи-

¹² В 1987 г. ВОЗ утвердила название возбудителя болезни – вирус иммунодефицита человека (ВИЧ).

¹³ Declaration on the Commemoration of the Seventy-Fifth Anniversary of the United Nations // The United Nations. 28.09.2020. URL: <https://undocs.org/Home/Mobile?FinalSymbol=A%2FRES%2F75%2F1&Language=E&DeviceType=Desktop&LangRequested=False> (дата обращения: 28.10.2023).

демической психологии COVID-19 в целом и пандемии страха в частности. Мы не будем подробно останавливаться на проблематике страха, поскольку опубликовано большое количество работ, в том числе с обзором литературы по данной тематике (см., напр.: Quadros et al. 2021).

Пандемию страха фиксировали и социологи. Так, по данным Института Гэллапа в июне 2020 г. страх заболеть испытывали 56% жителей США¹⁴. Согласно опросу, проведенному в конце марта 2020 г. в России, в пятерку главных страхов попали онкология – 83%, коронавирус – 63% ВИЧ/СПИД – 54%, сердечно-сосудистые заболевания – 50%, туберкулез – 39%. При этом только 11% опрошенных считали коронавирус обычным заболеванием и 19% природным явлением. Чаще всего его оценивали как угрозу, которая бросает вызов человечеству и с которой необходимо бороться (44%), биологическое оружие (39%), спланированный шаг политических и экономических элит отдельных стран (32%)¹⁵. По данным ВЦИОМ, в июне и декабре 2020 г. страх заболеть достигал 71% среди опрошенных¹⁶.

Как уже отмечалось, эпидемия страха всегда сопровождается паникой, которая из индивидуальной формы стремительно перерастает в массовую¹⁷. Например, в Индонезии некоторые общины отказывались хоронить умерших от ковида на своей территории, несмотря на заверения правительства, что это безопасно¹⁸. Одно из наиболее «безобидных» проявлений – волны панических покупок по всему миру, когда покупатели сметали с полок магазинов продукты и товары длительного хранения. Это явление достигло таких масштабов, что, например, Британский консорциум розничной торговли был вынужден опубликовать в марте 2020 г. призыв не покупать больше, чем действительно нужно¹⁹. Психологи объясняют это тем, что в обстановке страха человеку необходимо хоть что-то делать, но не всегда точно известно и понятно, что именно.

¹⁴ Saad L. Assessment of U.S. COVID-19 Situation Increasingly Bleak in U.S., More Fear COVID-19 Illness than Financial Harm // Gallup. 16.04.2020. URL: <https://news.gallup.com/poll/308504/fear-covid-illness-financial-harm.aspx> (дата обращения: 28.10.2023).

¹⁵ Коронавирус и общество. Как россияне реагируют на эпидемию // Интернет-издание «Нож». 01.04.2020. URL: <https://knife.media/corona-sociology-1/> (дата обращения: 28.10.2023).

¹⁶ Коронавирус полтора года спустя: страх возвращается? // Всероссийский центр изучения общественного мнения. 14.09.2023. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/koronavirus-poltora-goda-spustja-strakh-vozvrashchaetsja> (дата обращения: 28.10.2023).

¹⁷ Этот механизм описан в теории социального заражения. См.: (Levy, Nail 1993; Marsden 1998).

¹⁸ Fearing Infection, Some in Indonesia Refuse Nearby Burial of COVID-19 Victims // National Public Radio. 01.05.2020. URL: <https://www.npr.org/sections/coronavirus-live-updates/2020/05/01/848956806/fearing-infection-some-in-indonesia-refuse-nearby-burial-of-covid-19-victims> (дата обращения: 28.10.2023).

¹⁹ Dearden L. Coronavirus: Supermarkets Appeal for Public to Stop Panic Buying as Shelves Emptied Across UK // The Independent. 15.03.2020. URL: <https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/coronavirus-update-stockpiling-supermarkets-asda-tesco-sainsburys-uk-a9402716.html> (дата обращения: 28.10.2023).

Запасы товаров стали самым доступным способом подготовки к возможной опасности и, соответственно, снижения уровня тревожности.

Британская газета “The Times”, ссылаясь на мнение профессора С. Тейлора, даже опубликовала статью насчет ажиотажа вокруг туалетной бумаги²⁰. По мнению ученого, по мере роста страха растет отвращение, поэтому огромный спрос на туалетную бумагу имеет в какой-то степени символический смысл – так проявляется стремление избегать «отвратительных вещей», в частности грязи и микробов. К тому же необходимо учитывать фактор социальных сетей. Вирусные фото и видео с людьми, сражающимися за туалетную бумагу, породили новую волну лихорадочного страха дефицита и, как следствие, реальную нехватку товаров. Попутно отметим, что Тейлор – автор книги «Психология пандемий. Подготовка к следующей глобальной вспышке инфекционных заболеваний» (Taylor 2019), опубликованной примерно за два месяца до начала эпидемии в китайском Ухане. В работе обосновывается важность учета психологических факторов для понимания связанных с пандемией социальных проблем (чрезмерный страх, стигматизация, ксенофобия и т.д.) и управления ими.

Также паника проявлялась в отказе от приобретения китайских товаров. В этой связи Роспотребнадзор, например, даже сделал заявление об отсутствии риска заразиться через прибывающие из Китая посылки²¹. Специалисты в области эволюционной психологии объясняют это тем, что человечество веками вырабатывало рефлексы на инфекционные заболевания, что привело к формированию бессознательных психологических реакций, так называемой поведенческой иммунной системы (Schaller et al. 2015) как первой линии защиты, уменьшающей контакты с потенциальными патогенами.

Что касается эпидемий объяснений, морализаторства и стигматизации, то, как давно известно, масштабные заболевания создают платформу для «моральных крестовых походов». Американский исследователь Дж. Джонс пишет, что «одним из... аспектов реагирования на эпидемии является желание возложить ответственность» (Jones 2020: 1682). Преподаватель Кембриджского университета Т. Аптер также отмечает, что определенные люди и группы могут стать «козлами отпущения». Такое отношение формулируется мыслью: «Вы и ваши привычки вызвали болезнь и принесли ее сюда, чтобы уничтожить нас. Теперь мы должны наказать, изгнать или даже уничтожить вас»²². Итог – масштабная стигматизация во время пандемии

²⁰ Ellson A. Coronavirus: Pandemic Psychologist Explains Lavatory Roll Panic // The Times. 27.03.2020. URL: <https://www.thetimes.co.uk/article/coronavirus-pandemic-psychologist-explains-lavatory-roll-panic-tjddffqbd?region=global> (дата обращения: 28.10.2023).

²¹ Фадеичев С. В Роспотребнадзоре заявили, что риска заразиться коронавирусом через посылки из Китая нет // ТАСС. 27.01.2020. URL: <https://tass.ru/obschestvo/7613295> (дата обращения: 28.10.2023).

²² Apter T. Epidemic Psychology. The COVID-19 Pandemic Defies Familiar Models of the Psychology of Epidemics // Psychology Today. 13.03.2020. URL: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/domestic-intelligence/202003/epidemic-psychology> (дата обращения: 28.10.2023).

COVID-19, жертвами которой становились заболевшие, их ближайшее окружение и те, кто в силу профессии постоянно контактирует с зараженными. Индийская медицинская ассоциация даже провела акции протеста в связи с резким ростом насилия и дискриминации в отношении медработников²³.

Мишенями стигматизации часто становились китайцы и азиаты в целом, поскольку эпидемия началась с китайского города Ухань, административного центра провинции Хубэй. Подборка таких случаев была опубликована, например, на сайте журнала "Time"²⁴. В этом также нет ничего нового: стигмы зачастую определяют представителей другой расы ответственными за распространение болезней; эпидемия и ксенофобия – «сиамские близнецы». ВОЗ в этой связи даже выпустила «руководство по предотвращению и устранению социальной стигматизации»²⁵, где подчеркивается недопустимость ассоциации заболевания с этническим происхождением. Также документ напоминает о значимости слов, рекомендуя использовать *people-first language* (язык «люди превыше всего») и избегать нагнетающих страх гипербол – «чума», «апокалипсис» и т.д. Однако будет излишним напомнить, что и в китаезычном мире стигматизация была не менее сильной, ее жертвами становились жители Уханя и провинции Хубэй (стигматизация со стороны населения других китайских регионов); представители материкового Китая (стигматизация со стороны жителей Гонконга, Макао, Тайваня и зарубежных китайских общин); иностранцы, приезжающие в КНР (стигматизация со стороны китайцев) и др. (Xu et al. 2021).

Эпидемия действий, реальных и тем более предлагаемых, была еще более масштабной. Проводились акции ковид-диссидентов и антиваксеров²⁶, а также тех, кто требовал более жестких мер. Проблема, отмечает израильский ученый Ю.Н. Харари, заключается в том, что чрезвычайные ситуации, к которым относится и пандемия, ускоряют исторические процессы. Решения принимаются практически в режиме реального времени, без учета последствий, а их влияние будет сказываться долгие годы. «Незрелые и даже опасные технологии вводятся в эксплуатацию, потому что риск ничего не делать еще больше», «целые страны становятся подопытными свинками в крупномасштабных социальных экспериментах»²⁷. Поэтому эпидемия действий зачастую существенно увеличивает страх и другие типы психосоциальных эпидемий.

²³ Call for White Alert on Wednesday, April 22, 2020 // Indian Medical Association. 20.04.2020. URL: <https://www.ima-india.org/ima/pages.php?id=45> (дата обращения: 28.10.2023).

²⁴ Haynes S. As Coronavirus Spreads, So Does Xenophobia and Anti-Asian Racism // Time. 06.03.2020. URL: <https://time.com/5797836/coronavirus-racism-stereotypes-attacks/> (дата обращения: 28.10.2023).

²⁵ Social Stigma Associated with COVID-19 // World Health Organization. URL: www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/covid19-stigma-guide.pdf?sfvrsn=226180f4_2 (дата обращения: 28.10.2023).

²⁶ О антивакцинаторстве и ковид-диссидентстве в России см.: (Фишман 2022).

²⁷ Harari Y.N. The World after Coronavirus // Financial Times. 20.03.2020. URL: <https://www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75?segmentID=d000ce45-8c25-aa67-8d82-a8ab39602280&campaign=march20> (дата обращения: 28.10.2023).

Таким образом, в пандемии COVID-19 достаточно легко вычленил психосоциальные типы, о которых писал Ф. Стронг. В то же время необходимо учитывать, что COVID-19 – первая пандемия в эпоху социальных медиа²⁸ (Cinelli et al. 2020; Aiello et al. 2021), и поскольку психосоциальные эпидемии передаются, согласно Стронгу, посредством языковой коммуникации, оказалось, что «мы боремся не просто с эпидемией, мы боремся с инфодемией»²⁹. В данном случае термином «информационная эпидемия» обозначают быстрое, даже моментальное распространение в информационном пространстве точных и неточных данных о пандемии. В этом потоке преобладают дезинформация, слухи, конспирологические теории, своего рода медиавирусы, которые, дезориентируя и фрагментируя общество, могут ускорить темпы пандемии.

Сильви Бриан, директор департамента ВОЗ по обеспечению готовности к пандемиям и эпидемиям и их профилактике, заявила: «Мы знаем, что каждая вспышка будет сопровождаться своего рода информационным цунами, но в этой информации всегда есть дезинформация, слухи и т.д. ...Даже в Средние века существовало это явление», но сегодня посредством социальных сетей оно многократно усиливается, распространяется быстрее и дальше, подобно вирусам, которые передаются от человека к человеку (цит. по: Zarogostas 2020). Потоки медиавирусов, актуализируя мышление угрозы, негативно влияют и на поведение людей, и на эффективность антиковидных мер. Заразительные волны паники прокатываются не только по телам людей, но и по политическому телу, что требует отдельного рассмотрения.

Проявления эпидемической психологии в сфере политики

Российские исследователи В.С. Мартьянов и Л.Г. Фишман полагают, что при прогнозировании последствий пандемии следует исходить из реакции на них общества и государства, а она в большинстве случаев оказалась несоизмеримо чувствительной и неадекватной в сравнении с возможными социальными последствиями, а также подверженной прямому влиянию массовой истерии, слухов, хайпа, соцсетей и СМИ (Мартьянов, Фишман 2020: 12). В данном разделе мы выделим некоторые проявления эпидемической психологии в сфере политики, не претендуя, естественно, на полноту охвата и окончательность выводов.

Ученые давно доказали, что чувство страха легко передается от человека к человеку. В условиях чрезвычайной ситуации заражение страхом

²⁸ Социальные медиа в максимально общем виде определяют как интернет-ресурсы, обеспечивающие возможность обмена информацией различного формата и формирующие у целевой аудитории интерес к конкретному контенту и веб-платформе, на которой он размещен. Наиболее распространенная разновидность таких медиа – социальные сети.

²⁹ UN Tackles 'Infodemic' of Misinformation and Cybercrime in COVID-19 Crisis // United Nations. 31.03.2020. URL: <https://www.un.org/en/un-coronavirus-communications-team/un-tackling-'infodemic'-misinformation-and-cybercrime-covid-19> (дата обращения: 28.10.2023).

невозможно предотвратить, однако вполне реально снизить уровень панических настроений. Так, например, исследования психологов показывают, что у людей в присутствии спокойного, уверенного в себе человека существенно уменьшается паника. В социуме роль такой авторитетной фигуры призваны играть власти (Акименко и др. 2020: 50). Если мы обратимся к конкретным примерам, то заметим, что реакция лидеров стран на пандемию была в большинстве случаев схожей. Как и другие люди, они оказались не готовы к столь стремительному развитию ситуации по негативному сценарию. Выбранные ими стратегии борьбы с вирусом сводились преимущественно к закрытию границ, ограничению контактов и вакцинации. Например, А. Меркель в новогоднем послании назвала 2020 г. самым трудным за свое 15-летнее нахождение на посту канцлера ФРГ, а надежды в наступающем году связала с вакцинацией. Также она заявила о цинизме и жестокости людей, отрицающих коронавирус и необходимость мер борьбы с ним³⁰.

Здесь как контраргумент можно привести мнение итальянского философа Дж. Агамбена о том, что карантинные мероприятия сводят жизнь человека к биологическому существованию, обесценивая социальные связи, эмоциональные привязанности, политические и религиозные убеждения. В итоге формируется государство не людей, а машин. Общество, живущее в постоянном чрезвычайном положении, не может быть свободным³¹.

Так называемые ковид-диссиденты были и среди лидеров стран. Так, Ж. Болсонару, будучи президентом Бразилии (несмотря на то, что его страна была в числе лидеров по числу заболевших и резко возросшую смертность), скептически относился к коронавирусу, называя его «небольшим гриппом», отказывался носить маску в общественных местах, критиковал антиковидные меры, которые вводили отдельные штаты. В настоящее время бразильский экс-президент и его помощники подозреваются в фальсификации данных для получения ковид-паспортов. Обвинения в ковид-диссидентстве звучали и в адрес белорусского президента А.Г. Лукашенко, который неоднократно называл ситуацию вокруг коронавируса психозом. В ответ он заявил, что выступает не против вакцинации и ношения масок, а против насилия в данных вопросах³². Еще один пример – президент Танзании Дж. Магуфули, который отказывался вводить в стране локдаун и отрицал научные способы

³⁰ Nasr J. Pandemic made my last year in office the hardest, says emotional Merkel // Reuters. 31.12.2020. URL: <https://www.reuters.com/world/pandemic-made-my-last-year-office-hardest-says-emotional-merkel-2020-12-30/> (дата обращения: 28.10.2023).

³¹ Giorgio Agamben on Coronavirus: “The enemy is not outside, it is within us” // Stanford University. 17.03.2020. URL: <http://bookhaven.stanford.edu/2020/03/giorgio-agamben-on-coronavirus-the-enemy-is-not-outside-it-is-within-us/> (дата обращения: 28.10.2023).

³² Допрос с пристрастием и ответ на обвинения в ковид-диссидентстве. Главное из заявлений Лукашенко в Лиде // Белорусское телеграфное агентство. 26.10.2021. URL: <https://www.belta.by/president/view/dopros-s-pristrastiem-i-otvet-na-obvinenija-v-kovid-dissidentstve-glavnoe-iz-zajavlenij-lukashenko-v-466467-2021/> (дата обращения: 28.10.2023).

борьбы с пандемией, заявляя, что «коронавирус – это дьявол», для победы над которым нужно молиться³³.

Пожалуй, наиболее интересным кейсом для анализа выступает Д. Трамп, последний год нахождения которого на посту президента США пришелся на начало пандемии. Дело в том, что некоторые исследователи прямо называют его моральным предпринимателем³⁴, сеющим моральную панику посредством социальных сетей, в частности, твитов, которые он использовал как политический инструмент для распространения тревоги, страха и т.д. Канадский ученый Ш. Хиер пишет, что Трамп сделал много заявлений (по вопросам иммиграции, торговли, здравоохранения, НАТО и т.д.), которые вызвали моральную панику (Hier 2019: 880). Еще более категоричен в своих оценках американский профессор Д. Бразертон. По его мнению, с самого начала своей президентской кампании Трамп выбрал стратегию моральной паники. В качестве современных «народных дьяволов» им были выбраны «мексиканские насильники-иммигранты, чернокожие городские гангстеры, латиноамериканские наркоторговцы, мусульманские террористы», от которых спасти страну может только «Дональд праведный». Безусловно, Трамп не был первым, кто использовал проверенных расистских «других» для достижения желаемого уровня страха и ненависти среди своих сторонников, но никто, кроме него, так нагло, целеустремленно и успешно ни использовал стратегию моральной паники для амбициозного продвижения на государственную должность³⁵. Распространенность подобных оценок Трампа доказывает и современная культура, вплоть до фильмов ужасов (Павлов 2023) и музыки³⁶.

Как уже отмечалось, одна из наиболее типичных реакций на эпидемии – стремление найти виновного. Во время пандемии Трамп в качестве враждебного «другого» выбрал Китай. Он и представители его администрации неоднократно обвиняли Пекин в дезинформационной кампании и недостаточно активных действиях в начале эпидемии, что позволило вирусу распространиться на весь мир. В конце марта 2020 г. США в своем проекте заявления по итогам встречи министров иностранных дел G7 назвали Китай виновным в распространении «уханьского вируса»³⁷. В апреле американский

³³ В марте 2021 г. Магуфули умер. По официальной версии, из-за проблем с сердцем, по неофициальной – причиной стал коронавирус. См.: Умер президент Танзании Джон Магуфули // ТАСС. 18.03.2021. URL: <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/10930967> (дата обращения: 28.10.2023).

³⁴ Напомним, что об активизации разного рода моральных предпринимателей во время эпидемий писал Ф. Стронг, опираясь на разработки Г. Беккера и С. Козна.

³⁵ Brotherton D. Trump, Moral Panics and Resistance // CounterPunch. 23.02.2017. URL: <https://www.counterpunch.org/2017/02/23/trump-moral-panics-and-resistance/> (дата обращения: 28.10.2023).

³⁶ Например, песня “Make America Hate Again” австралийской дэткор-группы “Thy Art Is Murder”.

³⁷ Проект вызвал разногласия и в итоге был отклонен. Более подробно см.: Marquardt A., Hansler J. US Push to Include ‘Wuhan Virus’ Language in G7 Joint Statement Fractures Alliance // CNN. 26.03.2020. URL: <https://edition.cnn.com/2020/03/25/politics/g7-coronavirus-statement/index.html> (дата обращения: 28.10.2023).

президент жестко раскритиковал ВОЗ за медлительность, потакание интересам Пекина и заявил о приостановке финансирования организации. Также Трамп неоднократно обвинял КНР в социальных медиа. Например, в конце мая он разместил твит (с использованием резких оценочных слов) о том, что именно некомпетентность Китая привела к массовой гибели людей по всему миру. Спустя несколько дней появился твит следующего содержания: «По всему миру шагает коронавирус, очень неприятный “подарок” из Китая. Нехорошо!». В сентябре Трамп обратился к Генассамблее ООН с требованием привлечь КНР к ответственности за «развязывание этой чумы в мире»³⁸.

На наш взгляд, подобные действия и заявления относительно пандемии вряд ли можно назвать «моральным предпринимательством». Они являются отражением общей внешнеполитической линии администрации Трампа, при котором, как отмечает российский политолог А.В. Торкунов, публичные выступления американских политиков начали носить грубый характер с явным намерением обвинить Китай во всех смертных грехах (Торкунов 2019: 32-33). При этом сам Трамп демонстративно не носил маску, называл коронавирус гораздо менее смертельным, чем грипп, призывал не бояться его и не позволять ему доминировать в жизни людей³⁹. Эти призывы явно противоречат выводам израильских ученых о том, что в 2020 г. по всему миру наблюдался резкий рост размышлений о смерти и смертности, вызванный не только самой пандемией, но и тем, что моральные предприниматели поощряют, используют и злоупотребляют экзистенциальной тревогой в глобальных масштабах (Abulof et al. 2021).

Имеются исследования (Kakisina et al. 2022) о том, что и Трамп, и Болсонару использовали в своих политических выступлениях на тему коронавируса ряд манипулятивных стратегий, в том числе идеологической поляризации, дискредитации других, эмоционализации аргументов, подчеркивания силы, морального превосходства и т.д. На наш взгляд, подобные политические меседжи усиливали проявления эпидемической психологии, однако так поступали и другие политики. Например, в январе 2022 г. французский президент Э. Макрон заявил о необходимости ограничить доступ к участию в общественной жизни непривитым людям и своем желании «смешать с нечистотами» французов, которые не стали вакцинироваться: «Когда моя свобода угрожает свободе других, я становлюсь безответственным. А безответственный человек больше не является гражданином»⁴⁰. Это резкое

³⁸ Donald Trump Speech 2020 UN General Assembly Transcript // Rev.com. 22.09.2020. URL: <https://www.rev.com/blog/transcripts/donald-trump-speech-2020-un-general-assembly-transcript> (дата обращения: 28.10.2023).

³⁹ Lerman R. Facebook Removes Trump Post Calling the Coronavirus ‘Less Lethal’ than the Flu // The Washington Post. 06.10.2020. URL: <https://www.washingtonpost.com/technology/2020/10/06/trump-flu-post-twitter/> (дата обращения: 28.10.2023).

⁴⁰ Макрон заявил, что непривитые не должны считаться гражданами Франции // РЕН ТВ. 05.01.2022. URL: <https://ren.tv/news/v-mire/923048-makron-zaiavil-chto-neprivitye-ne-dolzny-schitat-grazhdanami-frantsii>; Попова А. Слова Макрона в адрес непривитых взорвали Францию // Вести.ру. 07.01.2022. URL: <https://www.vesti.ru/article/2661195> (дата обращения: 28.10.2023).

заявление раскололо французский истеблишмент и общество в целом, но Макрон заявил, что не откажется от своих слов.

Итак, мы видим, что и ярые сторонники антиковидных мер, и ковид-скептики использовали проблему в своих интересах, что усиливало недоверие населения к политическим и социальным институтам. Росту сомнений способствовали кардинальные изменения повседневной жизни, которые у многих людей разрушили веру в стабильность и прогнозируемость мира. Одним из следствий стало резкое снижение значимости института научной экспертизы, или кризис экспертного знания⁴¹. Как отмечают исследователи, пандемия поставила перед органами власти качественно новые задачи, связанные не только с организацией карантина, прививочной кампании, лечебных мероприятий, но и с символическим управлением страхом смерти. Эксперты не справились с задачей рациональной легитимации решений властей, их аргументы в глазах массовой аудитории не смогли выдержать контрастной критики (Дьякова, Трахтенберг 2022: 85, 94).

Наблюдался резкий скачок числа теорий заговора. Среди наиболее популярных – лабораторное происхождение коронавируса; вирус как биологическое оружие для регулирования численности населения; чипирование людей через вакцины; обусловленность повышенной восприимчивости людей к вирусу внедрением 5G-сетей и т.д. Эти конспирологические теории, обросшие бесчисленными вариациями, распространяют не только социальные сети и СМИ, но и политический истеблишмент, хотя очевидно, что они снижают эффективность антиковидных мер. Возьмем в качестве примера Африку. Как пишет А.О. Ойекан, профессор Университета Нельсона Манделы (ЮАР), в Нигерии теории заговора распространяли известные политики и священнослужители. Так, пастор Крис Ояхиломе, глава *Christ Embassy Church*, весной 2020 г. утверждал, что карантин в Абудже и Лагосе нужен правительству для развертывания 5G-сетей и предотвращения протестов населения по этому поводу. Другой ведущий священнослужитель Нигерии Давид Ойедепо заявил, что карантин (который распространялся и на церкви) – атака сил тьмы через «антицерковный вирус». Активно циркулировали слухи, что медицинские товары из Китая заражены. Нигерийская медицинская ассоциация наряду с другими профессиональными и гражданскими организациями отклонила приглашение правительством Нигерии китайской медицинской бригады, мотивируя это тем, что якобы в Италии всплеск заболеваемости и смертей от COVID-19 совпал по времени с приездом туда китайских медиков. Схожая ситуация наблюдалась в ЮАР. Так, профсоюз молодых медсестер *Indaba* дал указание своим членам отказаться от вакцинации, а главный судья страны Могоенг Могоенг публично назвал вакцины «дьявольскими» (Ойекан 2021: 47-48).

Пандемия COVID-19 в очередной раз продемонстрировала, что во времена кризисов и чрезвычайных ситуаций теории заговора становятся одним из наиболее легких и доступных способов объяснить происходящее. При этом реакция политического тела на пандемию в целом соответствует паттернам

⁴¹ Более подробно см.: (Мартьянов и др., 2022).

и закономерностям эпидемической психологии, выделенным Ф. Стронгом. С одной стороны, в этом нет ничего удивительного, особенно с учетом фактора неожиданности; с другой – именно в этом заключается одна из ключевых проблем, поскольку, как справедливо заметил уже цитируемый нами профессор Оксфордского университета Т. Хейл, вирус атакует человеческое тело, но именно политическое тело в значительной степени нас от него защищает.

Заключение

Проанализированная в настоящем исследовании модель эпидемической психологии Ф. Стронга описывает паттерны поведения людей, лежащие в основе различных типов психосоциальных эпидемий, которые развиваются параллельно с самим заболеванием. На наш взгляд, выявленные британским ученым закономерности позволяют лучше понять индивидуальную и коллективную реакцию людей на вспышки новых заболеваний, в том числе COVID-19. Конечно, модель, разработанная на рубеже 1980–1990-х гг., не может полностью отразить современную ситуацию, но ее ключевые положения остаются релевантными при условии учета того факта, что сегодня существенная часть языковой коммуникации, посредством которой распространяются психосоциальные эпидемии, переместилась в интернет-пространство, в частности, в социальные медиа. Следует принимать во внимание и то, что распространение психосоциальных эпидемий коррелирует с заболеванием, поэтому зачастую носит не линейный, а циклический характер (что доказывают и опросы общественного мнения⁴²). Вирус, вызвавший пандемию COVID-19, никуда не исчез, а значит, вполне вероятны связанные с ним новые волны эпидемий страха, объяснений, морализаторства и действий, хотя и не столь сильные, как на начальных этапах.

В завершение выделим некоторые перспективные направления исследований. Поскольку психосоциальные эпидемии создаются и распространяются посредством языка, следует обратить более пристальное внимание на язык социальных медиа и традиционных СМИ на разных этапах пандемии COVID-19. Особую важность имеет выявление и использование их потенциала для прерывания «циклов паники и бездействия». Важен учет влияния эпидемической психологии на сферу политики, где под воздействием пандемии обострились ранее существовавшие проблемы и противоречия как на национальном, так и глобальном уровне. Следовательно, необходимы исследования различных типов психосоциальных эпидемий не только в традиционных рамках психологии и социологии, но и политологии, где данный вопрос в настоящее время – своего рода *terra incognita*. Это позволит по-новому взглянуть на возможность борьбы с подобными чрезвычайными ситуациями в дальнейшем, что особенно актуально в контексте прогнозируемого вступления человечества в «эпоху пандемий».

⁴² Коронавирус полтора года спустя: страх возвращается? // Всероссийский центр изучения общественного мнения. 14.09.2023. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/koronavirus-poltora-goda-spustja-strakh-vozvrashchaetsja> (дата обращения: 28.10.2023).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Акименко Г.В., Кирина Ю.Ю., Начева Л.В., Селедцов А.М. 2020. Психология эпидемии: как пандемия (Covid-19) влияет на психику людей // Вестник общественных и гуманитарных наук. Т. 1, № 4. С. 45-54.

Арсентьева И.И. 2021. Политический дискурс стигматизации Китая в контексте пандемии COVID-19 // Вестник МГИМО-Университета. Т. 14, № 2. С. 22-46. DOI 10.24833/2071-8160-2021-2-77-22-46

Дьякова Е.Г., Трахтенберг А.Д. 2022. Кризис внешней управленческой экспертизы в условиях пандемии COVID-19 // Дискурс-Пи. Т. 19, № 4. С. 82-103. DOI 10.17506/18179568_2022_19_4_82

Мартыанов В.С., Руденко В.Н., Фишман Л.Г. 2022. Пандемия коронавируса и кризис экспертного знания: перезагрузка чуда, тайны и авторитетов // Journal of Institutional Studies. Т. 14, № 2. С. 47-58. DOI 10.17835/2076-6297.2022.14.2.047-058

Мартыанов В.С., Фишман Л.Г. 2020. После коронавируса: от оптимизированного старого к новому миру? // Свободная мысль. № 3. С. 9-28.

Павлов А.В. 2023. От социальной аллегории к политическому высказыванию: академическая рецепция американского хоррора XXI века // Антиномии. Т. 23, № 2. С. 77-96. DOI 10.17506/26867206_2023_23_2_77

Пономарев Н.Ф. 2022. Эпидемическая психология и пандемический нарратив // E-Scio. № 1. URL: <https://e-scio.ru/?p=16122> (дата обращения: 28.10.2023).

Торкунов А.В. 2019. Стратегия администрации Д. Трампа в Азиатско-Тихоокеанском регионе // Мировая экономика и международные отношения. Т. 63, № 6. С. 25-37. DOI 10.20542/0131-2227-2019-63-6-25-37

Фишман Л.Г. 2022. Антивакцинаторские настроения в России: уникальное мракобесие или выдающаяся постправда? // Антиномии. Т. 22, № 2. С. 62-72. DOI 10.17506/26867206_2022_22_2_62

Abulof U., Le Penne S., Pu B. 2021. The Pandemic Politics of Existential Anxiety: Between Steadfast Resistance and Flexible Resilience // International Political Science Review. Vol. 42, iss. 3. P. 350-366. DOI 10.1177/01925121211002098

Aiello L.M., Quercia D., Zhou K. et al. 2021. How Epidemic Psychology Works on Twitter: Evolution of Responses to the COVID-19 Pandemic in the U.S. // Humanities and Social Sciences Communications. Vol. 8, iss. 1. P. 1-15. DOI 10.1057/s41599-021-00861-3

Becker H.S. 1963. Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance. New York : Free Press Glencoe. 179 p.

Cinelli M., Quattrocioni W., Galeazzi A. et al. 2020. The COVID-19 Social Media Infodemic // Scientific Reports. Vol. 10, iss. 1. P. 1-10. DOI 10.1038/s41598-020-73510-5

Cohen S. 1972. Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers. London ; New York : MacGibbon & Kee. 224 p.

Cox N.J., Tamblin S.E., Tam T. 2003. Influenza Pandemic Planning // Vaccine. Vol. 21, iss. 16. P. 1801-1803. DOI 10.1016/s0264-410x(03)00076-8/

Hier S.P. 2019. Moral Panic and the New Neoliberal Compromise // Current Sociology. Vol. 67, iss. 6. P. 879-897. DOI 10.1177/0011392119829511

Kakisina, P.A., Indhiarti T.R., Al Fajri M.S. 2022. Discursive Strategies of Manipulation in COVID-19 Political Discourse: The Case of Donald Trump and Jair Bolsonaro // SAGE Open. Vol. 12, iss. 1. DOI 10.1177/21582440221079884

Levy D.A., Nail P.R. 1993. Contagion: A Theoretical and Empirical Review and Reconceptualization // Genetic Social and General Psychology Monographs. Vol. 119, iss. 2. P. 233-284.

Lu S. 2015. An Epidemic of Fear // Monitor on Psychology. Vol. 46, iss. 3. URL: <https://www.apa.org/monitor/2015/03/fear> (дата обращения: 28.10.2023).

Luo H., Ren Y. 2022. Analysis of COVID-19 Collective Irrationalities Based on Epidemic Psychology // Frontiers in Psychology. Vol. 13. DOI 10.3389/fpsyg.2022.825452

Marsden P. 1998. Memetics and Social Contagion: Two Sides of the Same Coin? // Journal of Memetics. Vol. 2, iss. 2. P. 171-185.

Morens D.M., Fauci A.S. 2020. Emerging Pandemic Diseases: How We Got to COVID-19 // Cell. Vol. 182, iss. 5. P. 1077-1092. DOI 10.1016/j.cell.2020.08.021

Oyekan A.O. 2021. Conspiracy Theories and Pandemic Management in Africa: Critical Reflections on Contexts, Contradictions and Challenges // Acta Academica. Vol. 53, iss. 2. P. 38-59. DOI 10.18820/24150479/aa53i2/3

Quadros S., Garg S., Ranjan R. et al. 2021. Fear of COVID 19 Infection Across Different Cohorts: A Scoping Review // Frontiers in Psychiatry. Vol. 12. DOI 10.3389/fpsyt.2021.708430

Schaller M., Murray D.R., Bangerter A. 2015. Implications of the Behavioral Immune System for Social Behavior and Human Health in the Modern World // Philosophical Transactions of the Royal Society B. Vol. 370. P. 1-10. DOI 10.1098/rstb.2014.0105

Strong P. 1990. Epidemic Psychology: A Model // Sociology of Health and Illness. Vol. 12, iss. 3. P. 249-259.

Taylor S. 2019. The Psychology of Pandemics: Preparing for the Next Global Outbreak of Infectious Disease. Cambridge Scholars Publishing. 178 p.

Xu J., Sun G., Cao W. et al. 2021. Stigma, Discrimination, and Hate Crimes in Chinese-Speaking World amid COVID-19 Pandemic // Asian Journal of Criminology. Vol. 16, iss. 1. P. 51-74. DOI 10.1007/s11417-020-09339-8

Zarocostas J. 2020. How to Fight an Infodemic // Lancet. Vol. 395. DOI 10.1016/s0140-6736(20)30461-x

References

Abulof U., Le Penne S., Pu B. The Pandemic Politics of Existential Anxiety: Between Steadfast Resistance and Flexible Resilience, *International Political Science Review*, 2021, vol. 42, no. 3, pp. 350-366. DOI 10.1177/01925121211002098

Aiello L.M., Quercia D., Zhou K. et al. How Epidemic Psychology Works on Twitter: Evolution of Responses to the COVID-19 Pandemic in the U.S., *Humanities and Social Sciences Communications*, 2021, vol. 8, no. 1, pp. 1-15. DOI 10.1057/s41599-021-00861-3

Akimenko G.V., Kirina Yu.Yu., Natcheva L.V., Seledtsov A.M. Psychology of the Epidemic: How a Pandemic (Covid-19) Affects the Psyche of People, *Vestnik obshchestvennykh i gumanitarnykh nauk* [Bulletin of Social Sciences and Humanities], 2020, vol. 1, no. 4, pp. 45-54. (In Russ.).

Arsentyeva I.I. Political Discourse on China's Stigmatization in the Context of COVID-19 Pandemic, *Vestnik MGIMO-Universiteta* [MGIMO Review of International Relations], 2021, vol. 14, no. 2, pp. 22-46. (In Russ.). DOI 10.24833/2071-8160-2021-2-77-22-46

Becker H.S. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York, Free Press Glencoe, 1963, 179 p.

Cinelli M., Quattrocioni W., Galeazzi A. et al. The COVID-19 Social Media Infodemic, *Scientific Reports*, 2020, vol. 10, no. 1, pp. 1-10. DOI 10.1038/s41598-020-73510-5

Cohen S. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, London & New York, MacGibbon & Kee, 1972, 224 p.

Cox N.J., Tamblyn S.E., Tam T. Influenza Pandemic Planning, *Vaccine*, 2003, vol. 21, no. 16, pp. 1801-1803. DOI 10.1016/s0264-410x(03)00076-8/

Dyakova E.G., Trakhtenberg A.D. The Crisis of Policy Advice in the Context of the COVID-19 Pandemic, *Diskurs-Pi* [Discourse-P], 2022, vol. 19, no. 4, pp. 82-103. (In Russ.). DOI 10.17506/18179568_2022_19_4_82

Fishman L.G. Anti-Vaccination Sentiments in Russia: Unique Obscurantism or Outstanding Post-Truth? *Antinomii* [Antinomies], 2022. T. 22, no. 2, pp. 62-72. (In Russ.). DOI 10.17506/26867206_2022_22_2_62

Hier S.P. Moral Panic and the New Neoliberal Compromise, *Current Sociology*, 2019, vol. 67, no. 6, pp. 879-897. DOI 10.1177/0011392119829511

Kakisina, P.A., Indhiarti T.R., Al Fajri M.S. Discursive Strategies of Manipulation in COVID-19 Political Discourse: The Case of Donald Trump and Jair Bolsonaro, *SAGE Open*, 2022,

vol. 12, no. 1. DOI 10.1177/21582440221079884

Levy D.A., Nail P.R. Contagion: A Theoretical and Empirical Review and Reconceptualization, *Genetic Social and General Psychology Monographs*, 1993, vol. 119, no. 2, pp. 233-284.

Lu S. An Epidemic of Fear, *Monitor on Psychology*, 2015, vol. 46, no. 3, available at: <https://www.apa.org/monitor/2015/03/fear> (accessed October 28, 2023).

Luo H., Ren Y. Analysis of COVID-19 Collective Irrationalities Based on Epidemic Psychology, *Frontiers in Psychology*, 2022, vol. 13. DOI 10.3389/fpsyg.2022.825452

Marsden P. Memetics and Social Contagion: Two Sides of the Same Coin? *Journal of Memetics*, 1998, vol. 2, no. 2, pp. 171-185.

Martyanov V.S., Rudenko V.N., Fishman L.G. Coronavirus Pandemic and Expert Knowledge Crisis: Reload of Miracle, Mystery and Authority, *Journal of Institutional Studies*, 2022, vol. 14, no. 2, pp. 47-58. (In Russ.). DOI 10.17835/2076-6297.2022.14.2.047-058

Martyanov V.S., Fishman L.G. After the Coronavirus: From an Optimized Old to A New World? *Svobodnaya mysl'* [The Free Thought], 2020, no. 3, pp. 9-28. (In Russ.).

Morens D.M., Fauci A.S. Emerging Pandemic Diseases: How We Got to COVID-19, *Cell*, 2020, vol. 182, no. 5, pp. 1077-1092. DOI 10.1016/j.cell.2020.08.021

Pavlov A.V. From Social Allegory to Political Statement: Academic Reception of American Horror of the 21st Century, *Antinomii* [Antinomies], 2023, vol. 23, no. 2, pp. 77-96. (In Russ.). DOI 10.17506/26867206_2023_23_2_77

Ponomarev N.F. Epidemic Psychology and the Pandemic Narrative, *E-Scio*, 2022, no. 1, available at: <https://e-scio.ru/?p=16122> (accessed October 28, 2023). (In Russ.).

Oyekan A.O. Conspiracy Theories and Pandemic Management in Africa: Critical Reflections on Contexts, Contradictions and Challenges, *Acta Academica*, 2021, vol. 53, no. 2, pp. 38-59. DOI 10.18820/24150479/aa53i2/3

Quadros S., Garg S., Ranjan R. et al. Fear of COVID 19 Infection Across Different Cohorts: A Scoping Review, *Frontiers in Psychiatry*, 2021, vol. 12. DOI 10.3389/fpsyg.2021.708430

Schaller M., Murray D.R., Bangerter A. Implications of the Behavioral Immune System for Social Behavior and Human Health in the Modern World, *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 2015, vol. 370, pp. 1-10. DOI 10.1098/rstb.2014.0105

Strong P. Epidemic Psychology: A Model, *Sociology of Health and Illness*, 1990, vol. 12, no. 3, pp. 249-259.

Taylor S. *The Psychology of Pandemics: Preparing for the Next Global Outbreak of Infectious Disease*, Cambridge Scholars Publishing, 2019, 178 p.

Torkunov A.V. Strategy of the Trump Administration on Asia-Pacific, *Mirovaya e'konomika i mezhdunarodnye otnosheniya* [World Economy and International Relations], 2019, vol. 63, no. 6, pp. 25-37. (In Russ.). DOI 10.20542/0131-2227-2019-63-6-25-37

Xu J., Sun G., Cao W. et al. Stigma, Discrimination, and Hate Crimes in Chinese-Speaking World amid COVID-19 Pandemic, *Asian Journal of Criminology*, 2021, vol. 16, no. 1, pp. 51-74. DOI 10.1007/s11417-020-09339-8

Zarocostas J. How to Fight an Infodemic, *Lancet*, 2020, vol. 395. DOI 10.1016/s0140-6736(20)30461-x

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Ирина Ильинична Арсентьева

доктор политических наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН, г. Екатеринбург, Россия;

ORCID: 0000-0003-4145-8790;

ResearcherID: D-9052-2013;

Scopus AuthorID: 57222121519;

SPIN-код: 1471-4184;

E-mail: airen1@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Irina I. Arsenyeva

Doctor of Political Science, Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Yekaterinburg, Russia;

ORCID: 0000-0003-4145-8790;

ResearcherID: D-9052-2013;

Scopus AuthorID: 57222121519;

SPIN-code: 1471-4184;

E-mail: airen1@yandex.ru



Зыков Д.В. Эволюция феномена права в контексте его внешних форм и внутреннего содержания // Антиномии. 2023. Т. 23, вып. 4. С. 117-139. https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_117

УДК 340.112

DOI 10.17506/26867206_2023_23_4_117

Эволюция феномена права в контексте его внешних форм и внутреннего содержания

Дмитрий Валерьевич Зыков

Волгоградский государственный университет

г. Волгоград, Россия

E-mail: zyk9@yandex.ru

*Поступила в редакцию 31.08.2023, поступила после рецензирования 12.11.2023,
принята к публикации 04.12.2023*

В статье посредством сочетания диалектического и феноменологического подходов исследуется происхождение феномена права, прослеживается эволюция его внешних форм и внутреннего (смыслового) содержания. Выделяются четыре исторические стадии эволюции права: генезис феномена, появление древних законов, позитивация права в XVIII – начале XIX вв., трансформация современного права в объективный механизм управления обществом. Обосновывается, что диалектические законы (принципы) движения материи являются способами эволюции феномена права, поскольку исторические стадии его развития протекали в соответствии с ними. Каждая стадия переходит в следующую через диалектический скачок в развитии и становится высшей формой движения «материи» права (*corpus juris*) по отношению к предыдущей. Право происходит от нижеорганизованной формы в виде справедливости как свойства человеческого поведения и изначального регулятора,



© Зыков Д.В., 2023

лежащего в основе социогенеза. С появлением древних письменных законов наблюдается эмпирическое рождение феномена права. Это происходит не без участия официальных властей, извлекивших понятие правового из общественных отношений и узурпировавших его в целях самоконституирования и реализации. На следующей стадии развития право позитивируется. Оно превращается в систему особого интерпретационного знания, условную (гипотетическую) реальность. Справедливость преобразуется в концепцию социальной справедливости и концепцию соответствия закону. Право отождествляется с законом, что исключает все иные возможные формы его проявления, обретает признак необходимой связи с государством как своим создателем. Заключительная стадия отражает современное состояние права, когда происходит приращение его содержания как регулятора через интеграцию с информационно-коммуникационными технологиями и антропосферой. Право становится проводником гипотетической сферы разума и объективным механизмом управления обществом. Автор приходит к выводу, что бытие права парадоксально: являясь условной (гипотетической) реальностью, оно в то же время всегда есть хотя бы минимум справедливости, поэтому не случайно применимо к действительности как регулятор.

Ключевые слова: сущность права, существование (местонахождение) права, справедливость, генезис права, стадии развития права, способы эволюции права, диалектические законы движения материи, онтология права

Благодарности: Исследование выполнено за счет средств гранта Российского научного фонда № 21-18-00484, <https://rscf.ru/project/21-18-00484/>

The Evolution of the Phenomenon of Law in the Context of Its External Forms and Internal Content

Dmitrii V. Zykov

Volgograd State University

Volgograd, Russia

E-mail: zyk9@yandex.ru

Received 31.08.2023, revised 12.11.2023, accepted 04.12.2023

Abstract. Employing both dialectical and phenomenological approaches, the article delves into the origins of the phenomenon of law and traces the evolution of its external forms and internal (semantic) content. It distinguishes four historical stages in the evolution of law: the genesis of this phenomenon, the emergence of ancient laws, the positivization of law in the 18th – early 19th centuries, and the transformation of modern law into an objective management mechanism of society. It is argued that the dialectical laws (principles) governing the movement of matter serve as the methods of evolution of the phenomenon of law since the historical stages of its development unfolded in accordance with them. Each stage transcends into the next through a dialectical leap in development, becoming the highest form of movement of the “body” of law (*corpus juris*) in relation to the previous one. Law originates from a less organized form, manifesting as justice – a characteristic of human behavior and the foundational regulator underlying sociogenesis. The empirical birth of the phenomenon of law occurs with the advent of ancient written laws.

This process involves the participation of official authorities who extract the concept of the legal from social relations and appropriate it for self-constitution and implementation. At the next development stage, law becomes positive, turning into a system of special interpretative knowledge – a conditional (hypothetical) reality. Equity is transformed into the concept of social justice and the concept of compliance with the law. Law is identified with legislation, excluding all other possible forms of manifestation and acquiring the sign of a necessary connection with the state as its creator. The final stage reflects the current state of law, when its content as a regulator expands through integration with information and communication technologies and the anthroposphere. Law becomes a conduit of the hypothetical sphere of reason and an objective management mechanism of society. The author concludes, that the existence of law is paradoxical: while being a conditional (hypothetical) reality, law is always at least a minimum of justice, making its application to reality as a regulator not a mere coincidence.

Keywords: essence of law, existence (location) of law, justice, genesis of law, stages of law development, ways of law evolution, dialectical laws of movement of matter, ontology of law

Acknowledgements: The study is financially supported by the Russian Science Foundation, project No. 21-18-00484, <https://rscf.ru/en/project/21-18-00484/>

For citation: Zykov D.V. The Evolution of the Phenomenon of Law in the Context of Its External Forms and Internal Content, *Antinomies*, 2023, vol. 23, iss. 4, pp. 117-139. (In Russ.). https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_117

Введение

Право представляет собой объект исследования, в отношении которого постоянно возникает проблема существования и возможности его рассматривать как предмет или «вещь». Бытие чего-то означает, что это что-то есть где-то, то есть существует, имеет начало и местонахождение¹. В юридической литературе до сих пор ведутся споры по поводу существования (реальности) и сущности права. Это классические вопросы юриспруденции. Но в настоящее время все настолько запутано, что непонятно, можно ли рассуждать о праве как о том, на что можно буквально указать, что вот оно – право.

В настоящей статье речь пойдет об истории бытия права, эволюции форм его внешних (эмпирических) и феноменологических (содержательных) проявлений. Мы предлагаем считать основными историческими стадиями становления и существования данного феномена следующие: генезис права (справедливость), появление древних письменных законов (рождение феномена права), возникновение позитивного права (отождествление права и закона), интеграция феномена права с антропосферой (трансформация в механизм управления обществом). Такая историография не случайна: указанные стадии выделяются в соответствии с диалектическими законами (принципами) движения материи от низших форм к высшим.

¹ Л. Витгенштейн утверждал: «1. Мир есть все то, что имеет место», но при этом не менее важен следующий тезис: «1.1. Мир – совокупность фактов, а не предметов» (Витгенштейн 2010: 22).

Онтология права отличается тем, что она не всегда была и не полностью остается только условной (гипотетической) реальностью, схемой истолкования действительности, она стала таковой в результате длительной эволюции. Как с внешней стороны, поскольку констатируется «физическое» существование права в виде эмпирических источников (форм), указывающих на его наличное внешнее бытие, обладающее незаменимыми регулятивными характеристиками, так и с феноменологической стороны (смыслового содержания), поскольку право всегда есть хотя бы минимум справедливости. Именно это позволяет применять его к действительности как *регулятор*. Сами сущность и существование права телеологичны, нацелены на то, чтобы фактические отношения стали такими, какими они должны или могут быть, и тогда должное становится ожидаемым или хотя бы возможным сущим, *онтологическим долженствованием*. Развернутое обоснование данных тезисов и является целью настоящей статьи.

Сущность и существование феномена права

В рамках методологии постмодерна сущность права и его бытие рассматриваются не как самостоятельные, независимые проблемы, а, скорее, как идентичные или взаимосвязанные. Е.В. Тимошина утверждает: «...проблема конституирования понятия права есть вместе с тем проблема интерпретации бытия права, а, следовательно, ответ на вопрос об образовании общих понятий науки представляется связанным с фундаментальными онтологическими допущениями теории» (Тимошина 2013: 49). На наш взгляд, по аналогии с данной мыслью вполне допустимо утверждение (в терминах классической рациональности), фактически не имевшееся в виду Е.В. Тимошиной (отстаивающей идеалы и нормы постнеклассики), что проблема сущности права есть вместе с тем проблема интерпретации его бытия.

Приведем несколько точек зрения отечественных авторов, подходящих к проблеме конституирования понятия или сущности права одновременно как к проблеме интерпретации его бытия (местонахождения).

По мнению Ю.Е. Пермякова, «теория права – это наука о языке, она изучает реальность особого рода – общение субъектов права перед лицом официальной инстанции. Теория права формулирует правила (закономерности), соблюдение которых обеспечивает правовым суждениям юридическую силу и официальный характер» (Пермяков 2007: 52). Из этого можно сделать вывод, что для данного автора право не обладает собственной предметностью, его сущность находится в правовых суждениях, а «правовым какое-либо суждение становится благодаря форме утвердительных суждений о статусе человека и судьбе (принадлежности) вещи» (Пермяков 2005: 3). В подобной интерпретации бытие права находится только в головах людей, их сознании, мышлении и структуре языка (форме утвердительных суждений), на котором происходит общение о статусе человека и принадлежности вещи, что, собственно, не противоречит психосоциальной реальности права, как и иных социальных норм и ценностей. Однако остается вопрос: только ли в закономерностях языка и головах людей находится

и всегда находилось бытие права? Очевидно, что сущность права в такой интерпретации его бытия оказывается просто лингвистической величиной, фигурой речи, хотя и обладающей своими особенностями.

В.Ф. Попондопуло подвергает критике «...определения сущности права через внешние по отношению к человеку, как носителю права, факторы (теория позитивного права, теория естественного права и им подобные). Сущность права определяется из волевых заинтересованных действий самих индивидов как результат их типизированного фактического взаимодействия, выраженный в соответствующих правилах поведения, признаваемых в обществе и потому общеобязательных (деятельностные, коммуникативные теории права)» (Попондопуло 2016: 68). Из данного определения следует, что под выделяемой возможной сферой местонахождения (бытия) права в виде типизированного взаимодействия индивидов фактически понимается его сущность. Однако думается, что в фактическом взаимодействии индивидов кроются начала правообразования, но не сущность права. Также представляется правомерным следующее возражение. Если этот результат взаимодействия стал типизированным, нормативным, абстрагированным в законодательстве (очевидно, что он таким стал), разве не будет допустимым следующее утверждение? Право отныне представляет собой нечто внешнее по отношению к индивиду, именно после того, как эти взаимодействия очень долго кристаллизовались в основные повторяющиеся юридические институты. И теперь не право возникает из типизированного фактического взаимодействия индивидов, а, скорее, индивидам предписывается определенное типизированное фактическое взаимодействие.

Сложно согласиться и с выводом Е.В. Тимошиной: «Соответственно теоретико-правовое знание едва ли может рассматриваться как отображение объекта (права) в адекватном ему мыслительном образе, но представляет собой протекающую в определенном социокультурном контексте опосредуемую языком intersubъективную деятельность по рациональному конструированию предмета познания, что обуславливает его контекстуальность, историчность, вариативность, принципиальную незавершенность» (Тимошина 2013: 75). Выходит, право является исключительно результатом чьего-то замысла, продуктом перманентной и вариативной конструктивистской рациональной деятельности², теоретическим объектом, лишенным хоть каких-то зачатков и отображений в эмпирической реальности, не имеющим собственной сущности, а его бытие допускает неограниченное множество интерпретаций в зависимости от онтологических допущений теории (теорий).

Есть также мнение, что право имплицитно и имманентно самой природе человека как социального существа. Н.Н. Тарасов высказывается на этот счет следующим образом: «...юриспруденция связана не с теоретически выделенной сферой общества (экономика, политика), а с обществом вообще, поскольку право – институционально – компонент всех сфер и в

² Более подробно о рационалистическом конструктивизме, энактивизме и эпистемологическом реализме см.: (Лекторский 2015; Лекторский 2019).

этом смысле может претендовать на непосредственную принадлежность к общественно-исторической практике вообще. Следовательно, и юридическая наука вынуждена стремиться максимально «приближаться» к реальной жизни» (Тарасов 2001: 32).

Однако, на наш взгляд, необходимо разграничивать сущность или конституирование понятия (определение смысла такой «вещи», как право) и бытие (происхождение, существование, местонахождение, становление права) как самостоятельные, не всегда взаимосвязанные проблемы. При таком подходе сущность права не является целью настоящего исследования. В этом мы придерживаемся классической точки зрения, которую выражает, например, М.Л. Давыдова, когда пишет: «...именно *регулирование* общественных отношений выступает такой определяющей чертой права, которая характерна для любых правовых систем, всех исторических эпох, не зависит от активности государственного участия и защищаемых интересов, то есть составляет *сущность права*. Сущность в такой трактовке не отвечает на вопросы “откуда?”, “зачем?”, “в чьих интересах?”, так как ответы на эти вопросы могут быть совершенно различными для разных стран и эпох, и значит, характеризуют многообразное *содержание* права» (Давыдова 2009: 58).

Есть биофизическое существование со своими критериями, отображаемое нашим психическим аппаратом, опосредованно воспроизводимое мышлением, а есть сверхорганическое, психосоциальное, метафизическое, сознательное, узнаваемое по своим действиям и причинам. Это разные модусы существования. Есть текст и есть смысл того, что в нем написано. Есть денежные знаки на купюрах и монетах и есть выраженная ими стоимость, покупательная сила. Есть ноты и есть заключенная в них музыка. Вещи и понятия (идеи) существуют, но существуют по-разному. К примеру, материальный объект можно разрушить, но попробуйте уничтожить понятие (идею). Мы видим в вещах, в поведении людей по отношению друг к другу, в жизненных ситуациях не только внешнее проявление, но и нечто внутреннее. И знаем, что смысл поведения образует неразрывную связь с внешним проявлением, как правило, его сущность. И вполне естественно задаться вопросом: где находится этот внутренний смысл поведения, только ли в головах людей?

На этот вопрос можно начать отвечать пояснениями М.К. Мамардашвили относительно *понимания как фундаментального способа человеческого бытия* в учении М. Хайдеггера, когда как раз на примере правовых законов он писал: «...помимо всего прочего, что в них содержится, в них есть еще одна сторона: законы эти существуют, воспроизводятся в пространстве и времени в зависимости от того, что в каждый данный момент находится энное число людей, которые эти законы понимают, то есть для которых закон вырастает из невозможности жить иначе, из совершенно неизбывной потребности в этих законах. Вот лиши их этих законов, и жизнь не имеет смысла» (Мамардашвили 2012: 269-270).

Понимание является экзистенциальным условием человеческого бытия в целом и, соответственно, психологической основой права, а также иных социальных норм. Но речь здесь не только об этом, важнее другое.

Сами законы изначально вырастают из невозможности жить иначе, из совершенно неизбежной потребности в них.

Разъясняя суть феноменологии, М.К. Мамардашвили констатирует возможность неразложимого сращения в нашем сознании вещи и ее свойства, которое в действительности этой вещи может быть не присуще. Философ подчеркивает, что, кроме объективного способа описания вещей и процессов, возможен и должен быть в науке такой способ, который реконструирует феноменологическую действительность. И на конкретном примере утверждает: «А феноменологической действительностью экономического мира является естественное представление о том, что стакан рождается с ценником и цена есть свойство этого стакана. *Значит, мы получаем два среза анализа: внешний и феноменологический*» (курсив наш. – Д.З.) (Мамардашвили 2012: 161-162).

Справедливость как первооснова права

Теоретический уровень познания в целом и правопознания в частности очень усложнился за последние века. Однако очевидно, что так было не всегда, и наши далекие предки не сразу пришли к оперированию идеальными понятиями и достижениям абстрактного мышления. И сегодня несомненны утверждения древних римлян, что «право возникает из фактов», «где общество, там право». Г.А. Гаджиев отмечает: «Базовый концепт классической римской юриспруденции *ex facto oritur jus* не только выражает очевидный момент практики правообразования, но и заключает в себе *фундаментальный феноменологический смысл*: юридическое начало правообразования заключено в самом факте социального общения» (курсив наш. – Д.З.) (Гаджиев 2019: 8-9). Генезис права является диалектическим процессом превращения доправовой социоприродной нормативности в правовую, социокультурную. Правопорядок определяется изначально собственными правилами социального порядка или, выражаясь в духе О. Эрлиха, он вырастает из внутреннего порядка человеческих союзов, возникающего спонтанно и никем не изобретенного (Эрлих 2011).

Ф. Хайек очень точно конкретизирует эти идеи в виде единой формулы: «Поскольку мы живем в обществе и можем удовлетворять большинство наших потребностей только за счет различных форм сотрудничества с другими людьми, возможность достижения наших собственных целей, очевидно, зависит от того, в какой степени действия других людей, важные для выполнения наших планов, будут соответствовать тому, чего мы от них ждем» (Хайек 2016: 54)³. Такие адаптированные экспектации взаи-

³ Также автор отсылает к первоисточнику этой идеи, цитируя малоизвестную работу Дж.К. Картера, который замечал: «Все иски одного человека к другому, будь они гражданского или уголовного характера, возникают из того факта, что было сделано нечто обратное тому, что, по мнению истца, должно было быть сделано» (Carter 1907: 59). И далее: «Великое общее правило, изначально направляющее действия людей, а именно, что они должны соответствовать законным ожиданиям, является, плюс ко всему, еще и научной истиной» (Carter 1907: 331).

мовыгодны и, главное, аксиоматичны для нормальных членов общества, а потому интуитивно, даже инстинктивно, понятны. Ведь на все формы поведения, соответствующие этому великому общему правилу, реакция будет положительной как на нормальные, желательные проявления. А на все не согласующиеся с ним реакция будет отрицательной как на ненормальные, нежелательные проявления.

Социальность человека, невозможность его существования вне общества, наложила на агрессивные инстинкты и эгоистическое поведение известные ограничения в виде моральных и религиозных (а впоследствии и правовых) форм социального контроля, прививаемых в процессе социализации и воспитания. Способность симпатии к себе подобным есть основа общественного инстинкта. Человек – единственное существо, которое способно сравнивать свои прошлые и будущие поступки и побуждения, одобрять одни и осуждать другие. Это и есть *совесть* – нравственное качество, которое составляет его самое большое отличие от животных.

Развитие способности к рассуждению и опыта приводят к тому, что последствия поступков отдельных индивидов и их влияние на общее благо становятся предметом общественного мнения, подвергаются одобрению или осуждению. Критерием определения поведения члена группы как хорошего или плохого являлась его полезность для данной группы. Это та первая общественная оценка и первая необходимость соотносить свое поведение с неписаными правилами, суть которых формируется путем долгого опыта, открывающего сознанию его носителей, что вредно и что полезно для выживания группы. Легко представить и понять очевидность неодобрения и порицания группой отдельного дикаря в пещере, съевшего свой кусок мяса, а затем забравшего чужой у ребенка, женщины или старика. Ведь так не ведут себя в семье или обществе себе подобных. А мы все родом из детства, и наши далекие предки родом из детства. Группа не могла не порицать даже самых неуправляемых и агрессивных своих членов за вредное для нее поведение и, наоборот, одобряла поведение, в котором заинтересованы все.

Вне всякого сомнения, человеку как живому организму свойственны все основные биологические инстинкты. Но также он испытывает не менее мощное воздействие качественно иных стимулов, порой даже преобладающее над базовыми стимулами пищевого, оборонительного или полового инстинктов. Ими являются социальные нормы морали, религии, права, которые одновременно выступают ограничителями инстинктов⁴.

«Во всех человеческих сообществах, у всех народов, – пишет Г.А. Гаджиев, – в той или иной степени появляются одни и те же потребности, ожидания. Одна из них – это *потребность в справедливости*. Именно эта потребность способствует тому, что у разных народов формируются при-

⁴ Ф. Хайек так поясняет данную мысль: «Человек – животное, не только преследующее цели, но и следующее правилам. Он добивается успеха не потому, что знает, почему должен подчиняться тем правилам, которые он соблюдает, или хотя бы способен выразить все эти правила словами, а потому, что его действия и мышление подчинены правилам, которые развились в обществе в результате отбора и, таким образом, представляют собой опыт поколений» (Хайек 2016: 30).

мерно одинаковые юридические концептуальные взгляды» (курсив наш. – Д.З.) (Гаджиев 2019: 285).

Генезис права непосредственно связан со справедливостью и самой социальностью, а справедливость, подчеркивает Ф. Хайек, является свойством человеческого поведения (Хайек 2016: 199-202). Как «стакан рождается с ценником, и цена есть свойство этого стакана» в экономическом мире, так и человек рождается с моральным сознанием той или иной степени развития и является единственным существом, которому свойственна совесть. Поэтому справедливость образует неразложимое сращение с нашим поведением, как вещь и ее свойство⁵.

Но даже если мы признаем наличие такой естественной потребности человека, как стремление к справедливости, все равно остаются вопросы. Действительно ли именно она, а не какая-то другая потребность (например, в безопасности, целесообразности, свободе) определяет сущность и содержание права? Над этим вопросом задумывались многие. К примеру, Г. Радбрух считал смыслом права стремление к идее права. В этой идее он вычленял три составляющих: справедливость, целесообразность, порядок. На первую ориентировано само понятие права как достижения равенства («как одинаковое регулирование равных и соответственно неодинаковое различающихся людей и отношений»). В *воле к справедливости* немецкий мыслитель и усматривал *сущность права*. Содержанием же права он считал все три принципа: справедливость, целесообразность и стабильность вместе «правят» правом, хотя могут иметь друг с другом острые противоречия. Об их антиномиях Г. Радбрух писал следующее: «Природа вопроса о действительности права такова, что судить о нем можно не только с точки зрения правовой стабильности, но и справедливости и целесообразности. В различные эпохи приоритет отдавался различным из них». Разрешение этих противоречий он считал важнейшим делом жизненного процесса. «И сколь бессмысленным было бы существование, если бы мир в конечном счете не был бы решением жизненных противоречий» (Радбрух 2004: 90-91). Его рассуждения не содержат расхождений, поскольку основой понятия права философ считал только справедливость.

В дополнение к этому заметим, что другие фундаментальные потребности в виде стабильности, целесообразности, свободы, с позиций которых оценивается право в различные исторические эпохи, не могут претендовать на роль его субстанции. Они сами являются порождением правил справедливого поведения, когда ожидания друг от друга живущих совместно людей ежеминутно оправдываются. Именно на основе такой оправданности взаимных ожиданий возникает и безопасность (внутренняя

⁵ В то же время необходимо помнить слова М.К. Мамардашвили о возможности сращения в нашем сознании вещи и ее свойства, которое в действительности этой вещи может быть не присуще. Среди представителей человеческого рода есть особи, бытийствующие как бы вне человеческого мира, за гранью добра и зла и, соответственно, лишённые такого дара, как совесть; им как нелюдям не присуще моральное сознание, недоступно (или заблокировано) это «измерение», хотя биологически они имеют отношение к людям.

и внешняя), и стабильность (упорядоченность), и целесообразность (кооперация, сотрудничество), и свобода (в равенстве). В противном случае невозможно объяснить, как человечество не вымерло на стадии животного царства или палеолита.

Право в первую очередь воспринимается нами как способ достижения и реализации справедливости, а только потом как способ обеспечения безопасности, стабильности, целесообразности, свободы. Среди множества определений права как *Existenzminimum* нравственности⁶ общепризнанной является опять же аргументация Г. Радбруха, сформулированная в его популярной статье «Законное неправое и надзаконное право» и известная как формула Радбруха (Радбрух 2004: 228-238). Законным неправом он называл аморальные законы и отрицал их обязательность для судей. В качестве критерия выступает их «вопиющая несовместимость со справедливостью», дегуманистический характер, в них сознательно отрицается равенство, а к справедливости даже не стремятся. Примерами могут служить законы, направленные на признание отдельных рас и национальностей неполноценными, на признание нормальным геноцида, апартеида, пыток, насильственного перемещения населения и других преступлений против человечности. Г. Радбрух писал: «...право, включая и позитивное, нельзя определить иначе, чем порядок и совокупность законов, призванных по сути своей служить справедливости. И этому критерию право нацистов не отвечает ни в целом, ни в отдельных его частях» (Радбрух 2004: 233).

Диалектические законы движения материи и исторические стадии развития права

По нашему мнению, к вопросу о формах и содержательных характеристиках бытия права нужно подходить диалектически и исторически. С известной долей условности можно говорить, что право или понятие правового прошло несколько стадий развития и превращений сфер местонахождения. При этом мы утверждаем, что стадийные изменения совершались в строгом соответствии с диалектическими законами движения материи.

Первая историческая стадия – генезис феномена права. Доправовым выступает время архаики, первобытно-общинного строя, палеолита. Единственным ориентиром нормального регулирования, направленного на выживание отдельных групп людей, следует считать общие правила справедливого поведения. Данные правила были не только не записаны, но и не сформулированы; они имплицитно существовали в самом поведении

⁶ Среди отечественных философов, убежденных в неразделимой связи права с нравственностью и выдвинувших данный тезис раньше Г. Радбруха, выделим В.С. Соловьева, который утверждал: «...право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла» (Соловьев 2001: 35). «Задача права во все не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад» (Соловьев 2001: 42).

и сознании, им следовали интуитивно, понимая их смысл и необходимость. На этой стадии вещь (поведение) и присущее ей свойство (справедливость) сращены в единое целое, не разграничены.

*Высшие формы движения материи возникают из низших*⁷. Справедливость как свойство нашего поведения (содержательная, смысловая характеристика социального общения) является той *нижеорганизованной* субстанцией, от которой происходит право и начинается его эволюция. Ничто не берется из ниоткуда, все возникает из нижеорганизованной формы, как учит теория эволюции (Дарвин 2013: 1-14). Начала правообразования исходят из «правил общежития» (Шершеневич 2010: 134), другими словами, из «общих правил справедливого поведения» (Хайек 2016: 23). «Вначале закон (lex) был формулой *справедливости* (ius)» (Stein 1966: 20).

На начальной (дописьменной) стадии развития права⁸ *внешней* формой правового выступает само поведение как сдержанное и предусмотрительное, ориентированное на одобрение группой, оправдывающее ожидания других; *внутренним* содержанием – представления о должном как соответствии деяния и воздаяния, прав и обязанностей, ожиданий и действий; поиск и формирование понятия справедливости как необходимой формы нормальности общения.

Вторая историческая стадия – возникновение древних памятников права (законы Эшнунны, ассирийские законы, кодексы Липит-Иштара, Хаммурапи, Урукагины, Ур-Намму и т.д.) как его первых письменных

⁷ Ф. Энгельс не выделял в виде четких сентенций формы движения материи согласно законам диалектики. Но соответствующие положения, из которых можно сделать такие выводы, безусловно, содержатся в его «Диалектике природы», главном труде по философии естествознания (Энгельс 1961b). Формулировки данных положений как сентенций принадлежат советским марксистам. Так, коллектив авторов Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, готовивших второе издание сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса, в предисловии к двадцатому тому впервые (насколько мы можем судить об этом) определил: «Каждая низшая форма движения переходит посредством диалектического скачка в высшую форму. Каждая высшая форма движения содержит в себе как подчиненный момент низшую форму, но не сводится к ней. На основе этого учения о формах движения материи Энгельс строит диалектико-материалистическую классификацию естественных наук...» (Маркс, Энгельс 1961: 19). Мы, в свою очередь, пользуемся формулировками, которые предложил отечественный философ-марксист С.Э. Крапивенский (Крапивенский 2003: 42-43). Кроме того, диалектика – это «наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления» (Энгельс 1961a: 145). Используемые формулы нами также обозначены как диалектические законы и применены в отношении способов возникновения и развития понятия правового.

⁸ Н.Н. Тарасов по поводу этапов и способов возникновения юридических понятий отмечает следующее: «Судя по всему, на первом этапе “юридическое” осознание явления, не опосредованное рефлексией, является простым обозначением некоторых событий или действий. Научного значения такое наименование не имеет, так как пока “склеено” с самим действием, не выделено из него. В пример можно привести архаическое право, где те или иные названия соотносятся с юридической действительностью исключительно в силу обозначения ими конкретных действий, считающихся юридическими» (Тарасов 2015: 10).

источников⁹, что положило начало феномену законодательства как систематической последовательной деятельности, обеспеченной государственным принуждением, и размышлениям на тему сознательного регулирования общественных отношений. Появление законодательства ознаменовало собой новую эру в развитии человечества, поскольку позволило ему сильнее, чем когда-либо, вторгнуться в собственную эволюцию¹⁰.

Высшие формы движения материи включают в себя низшие. Справедливость как понятие начинает монополизироваться властью в том виде, в каком она есть. Можно сказать, что на этой стадии она абстрагирована из совокупности жизненных ситуаций и поведения человека посредством фокусировки именно на данных казусах и представлениях в древних законах. Она становится важной частью нормативно-правовых установлений суверена, но еще не концептуализирована, функционирует автономно в обычаях, прецедентах, религиозных представлениях. Право на этой стадии начинает теократизироваться.

Правовым явлением (проформой) становится неразложимое сращение уже не поведения и справедливости как его ненаблюдаемого свойства, а сращение в нашем сознании наблюдаемого текста, ненаблюдаемой и пока еще более или менее казуальной воли конкретного суверена (как источника формулировок) и ненаблюдаемого обязательного минимума справедливости как одного из критериев легитимности власти. Право обретает антиномическую связь с официальной властью¹¹, включая наличные представления о справедливости (учитывая ее как свою нижеорганизованную форму), но в то же время начинает гипостазировать и реифицировать¹² другие обширные смыслы, нужные власти.

На стадии письменного воплощения нижеорганизованная форма движения – справедливость как свойство поведения – совершает диалектический скачок к вышеорганизованной форме. *Внешней* формой права становится визуализированный и сакрализированный письменный текст. *Внутренним* содержанием выступают уже не невидимые взаимные положительные справедливые ожидания и намерения взаимодействующих индивидов.

⁹ Г.Ф. Шершеневич объясняет необходимость письменного формулирования правил поведения минимум тремя факторами – увеличением количества самих правил, ростом численности групп, объединяющихся в большие общества, и усложнением их состава, нарушением однородности этих групп (Шершеневич 2011: 126-127).

¹⁰ До этого казалось, что право есть способ не создавать что-то, но применять, использовать нечто такое, что было и прежде: обычаи, религиозные догматы, табу, казусы, авторитетные мнения. По замечанию Б. Рехфельда, изобретение законодательства стало революционным событием, по своей значимости превосходящим даже изобретение огня или пороха, поскольку предоставило в руки человечества его собственную судьбу (Rehfeld 1951: 67).

¹¹ Более подробно об антиномии права и власти см.: (Хорошильцев 2011).

¹² Об эпистемологическом оправдании гипостазирования и реификации, которые чаще всего «...не осознаются как особого рода когнитивные практики и не эксплицитуются эпистемологами и методологами» (курсив наш. – Д.З.), см.: (Микешина 2010). О реификации в юриспруденции и ее провозвестниках см.: (Todd 2014).

С феноменологической точки зрения именно здесь *рождается феномен права*. С одной стороны, его содержанием выступает конкретная историческая воля законодателя (персонифицированного суверена), извлекая феномен права из общественных отношений как целенаправленный инструмент управления поведением людей и выстраивания архитектуры необходимых власти смыслов, налагаемых на биофизическую и социальную реальность. С другой стороны, антиномически содержанием феномена права остается память о связи со справедливостью как своей основой (на этой стадии она отодвигается на задний план), единственно способной к ограничению властной воли путем ее легитимации или обесценивания.

Право стремится существовать в форме интерпретации, официальной схемы истолкования действительности. Но еще не существует окончательно: требования древних законов исполняются спорадически, непоследовательно, не автоматически. Сила обычаев, саморегулирования, традиций, религиозных представлений еще длительное время будет велика (вплоть до возникновения концепции позитивного права, отождествляющего его с законом). А власть еще долго продолжит реализовываться произвольно, в форме насилия, приказов и манипуляций сознанием посредством религии, мифологии, символизма, пропаганды.

Третья историческая стадия – отождествление права и закона в позитивистских концепциях и реальной правотворческой практике. В этот период происходит очередной диалектический скачок из состояния фрагментарности, противоречивости правового регулирования в форме обычаев, традиций, прецедентов, эклектичных древних и средневековых законов, административных, судебных, корпоративных практик, авторитетных мнений юристов (и прочих форм «свободного» поиска права, по выражению О. Эрлиха) к появлению систематизированного законодательства как единственной последовательной и целенаправленной формы конституирования, реализации власти и упорядочивания общества и, соответственно, единственной формы права, исключаяющей все остальные¹³.

Отныне право позитивируется как система норм, созданных законодателем, является продуктом интеллектуальной деятельности, формальным человеческим изобретением, результатом чьего-то замысла (*внешняя сторона анализа*). С феноменологической точки зрения право становится *эмпирической интерпретацией теории* (*внутренняя сторона анализа*)¹⁴.

¹³ Формирование данной стадии происходило в XVIII – начале XIX в. под влиянием Эпохи Просвещения, Французской революции, кодификации Наполеона и таких идей, как суверенитет народа, представительная демократия, разделение властей и конституционализм. Более подробно см.: (Бульгин 2011).

¹⁴ Чтобы не возникло ощущения, что в рамках данной статьи развиваются идеи правовой герменевтики, подчеркнем следующее. Герменевтика есть метод истолкования текста. Интерпретационное предложение связывает воедино теорию и эмпирию, то есть это не метод. Это знание с особым статусом, которое также возможно интерпретировать (подвергать интерпретации интерпретацию); осмысление данного механизма не является нашей целью.

Феномен права превращается в знание с особым статусом, когнитивное образование кентаврового типа, не являющееся ни чисто теоретическим, ни чисто эмпирическим. Подобно всякому интерпретационному предложению, право как нормативная система не имеет собственной онтологии.

С.А. Лебедев, исследуя природу интерпретационных предложений, разъясняет: они, несмотря на то что имеют логическую форму «А есть В», не являются суждениями, а суть именно *определения*. Это условные соглашения о значении терминов, к ним не применяются характеристики истинности или ложности. «Они могут быть лишь эффективными или неэффективными, удобными или неудобными, полезными или бесполезными. Одним словом, интерпретационные предложения имеют инструментальный характер, их задача – быть связующим звеном (“мостом”) между теорией и эмпирией» (Лебедев 2010: 68)¹⁵.

Юридические нормы не настолько обязаны соответствовать действительности, насколько действительность должна соответствовать их требованиям¹⁶. Окружающая действительность подвергается эмпирической интерпретации (нормировке) на предмет ее соответствия или несоответствия определениям юридической теории со всеми вытекающими физическими последствиями¹⁷. Право на данной стадии начинает определять формаль-

¹⁵ С точки зрения права я – это не конкретный биофизический организм или индивидуум, я – это усредненный абстрактный субъект права, наделенный правоспособностью, физическое лицо. Это не дно моря, это континентальный шельф, часть юридического пространства страны. Это не женщина или мужчина в мантии, это беспристрастный суд. Это не забор, это государственная граница. Это не здание, это Правительство РФ. Это не убийство, запрещенное законом, это военное действие, и здесь причинение смерти противнику есть подвиг. Это не палка с куском ткани, это флаг и т.д.

¹⁶ В философии науки выделяют два универсальных способа образования понятий. Первый – путем мысленного перехода от наблюдаемых свойств эмпирических объектов к предельным логически возможным значениям их интенсивности, вплоть до возникновения идеального объекта. Второй – путем введения понятий по определению или гипотетически для решения теоретических и логических проблем (Лебедев 2010: 65-69). С.А. Лебедев также разъясняет, что способ образования понятий в виде их введения по определению получил распространение лишь в математике, математической логике, теоретической лингвистике и др. (Лебедев 2010: 65). С недавних пор в ряду наук, использующих в качестве основного способа конструирования своих понятий их введение по определению, юриспруденция занимает почетное место, и право не случайно считается (с существенными, хотя и не столь очевидными оговорками) «математикой свободы» или одним из логико-языковых исчислений действительности. На первых этапах своего существования и функционирования право как общее понятие возникает с помощью первого способа, путем абстрагирования из эмпирически наблюдаемого поведения членов группы такого свойства поведения и своей проформы, как эмпирически ненаблюдаемая справедливость. В дальнейшем правовые явления преимущественно вводятся по определению. Первый способ образования понятийного ряда юриспруденции сегодня занимает подчиненное положение или вообще является делом прошлого.

¹⁷ По нашему мнению, корреспондентская теория истины не распространяется на юриспруденцию в целом, только на отдельные ее части и аспекты, в частности, при установлении фактической основы в правоприменении и правотворчестве. Более подробно об истине в праве см.: (Антонов, Оглезнев 2020; Булыгин 2008).

ные общеобязательные смыслы, связывать теорию и практику, оно действительно похоже на особое интерпретационное предложение¹⁸, выглядит соответственно, то есть не имеет собственной онтологии. Но с необходимыми оговорками, иначе это уже не может быть историей его бытия (о чем речь пойдет далее). Если верно, что право трансформировалось в интерпретационное предложение, может показаться, что оно не отличается от простой лингвистической величины, номинации¹⁹. Но возможна ли полная деонтологизация права – отнесение его только к миру должностования? Очевидно, что нет²⁰. При отсутствии минимума справедливости его содержания, имеющей онтическое значение, право превращается в неправо²¹.

¹⁸ О том, что право является просто интерпретацией, заявлял Г. Кельзен: «*Норма функционирует в качестве схемы истолкования* (курсив наш. – Д.З.)» (Кельзен 1987: 15). В итоге он пришел к следующему выводу: «Следовательно, всякое произвольное содержание может быть правом» (Кельзен 1987: 117). Тем самым он очистил право от всего фактического, в том числе от гипотетического происхождения из общих правил справедливого поведения.

¹⁹ Однако здесь хотелось бы вспомнить парадоксальное возражение К. Поппера, косвенно имеющее отношение и к нашей проблематике: «В той мере, в которой исчисление применимо к реальности, оно утрачивает характер логического исчисления и становится описательной теорией, которую можно опровергнуть эмпирически; если же его истолковывают как неопровержимое, т.е. как систему логически истинных формул, а не как описательную научную теорию, оно не применимо к реальности» (Поппер 2008: 352). Право (как одно из логических исчислений, способное становиться собственной противоположностью, а именно эмпирически опровержимой описательной теорией) применимо к реальности только при учете *скорректированности* своего содержания требованиями обуславливающей его действительности на основе обратной связи об уровне беспорядка в обществе. Иначе это не правовое регулирование, а обычный произвол и насилие либо имитация регулирования, параллельно в виде фасада, существующего по отношению к действительности (случаев правового идеализма из истории, когда законы превращались, напротив, в совокупность «логически истинных» формул, не имеющих ничего общего с действительностью, можно вспомнить в избытке).

²⁰ Своеобразие мира должностования права проявляется в том, что оно стремится к единству с наличной реальностью и «выходит» в реальную жизнь по трем направлениям. Во-первых, сама сущность права как регулятора, по меткому выражению С.С. Алексеева, *заряжена* на то, чтобы «фактически существующие отношения стали такими, какими они *должны или могут* быть (и стало быть, чтобы “должное” стало ожидаемым или просто возможным “сущим”)». Во-вторых, сама сущность права как регулятора в том, чтобы «...обеспечить предельную определенность складывающихся фактических отношений, а также прочность, надежность гарантий и преимуществ, которые дает право людям». В-третьих, «не упустим из поля зрения и то, что для мира права характерна и реальность (“сущее”), отличающаяся зримыми, осязаемыми внешними характеристиками, с которыми сопряжено само бытие позитивного права» (Алексеев 1999: 389-390). Речь идет об источниках (формах) права в виде, прежде всего, законов, которые как раз и придают установленному праву предельную определенность, обеспечивают прочность и надежность присущих ему гарантий.

²¹ Именно справедливость генетически придает онтологический статус праву. На данной стадии развития постепенно становится очевидным, что всякий раз, когда мы наполняем законы несправедливым содержанием, не оставляя в них даже ее минимума, в итоге это выливается в фашистские факельные шествия, испанскую

Высшие формы движения материи подчиняют себе низшие и преобразуют их. На третьей стадии развития права справедливость (его субстанция) становится концепцией справедливости как соответствия правовым велениям, нормативным предписаниям, изложенным в законах. Это не значит, что искажается изначальный смысл справедливости как условия социальности. Он просто окончательно подчиняется законом и властью, как бы замораживается, консервируется. И в то же время преобразуется из требования о должном (как соответствия наших ожиданий тому, что должно быть сделано или не сделано другими людьми по отношению к нам или как эквивалентность деяний и воздаяний, труда и оплаты и т.д.) в социальную справедливость или представление о справедливых отношениях индивида и общества. Это заключается в обеспечении равных возможностей, распределении материальных благ, социальной мобильности и циркуляции индивидов в социальной иерархии, балансе в объеме прав и обязанностей посредством таких социальных институтов, как налогообложение, здравоохранение, страхование, пенсионное обеспечение, государственные услуги и обязательства, профсоюзы, защита семьи и детства, бесплатное образование и т.п. Человек и общество вступают в отношения взаимозависимости, словно должник и кредитор. Ведь, живя в обществе, человек пользуется его благами, и если он нарушает правила общежития, общество превращается, по словам Г.А. Гаджиева, в «обманутого кредитора», который найдет способ заставить заплатить за причиненный вред (Гаджиев 2019: 7).

Внешней формой права становится система законодательства как совокупность парадоксальных текстов, которые описывают действительность в форме предписаний, какой она должна или может быть. Формами проявления права признаются только нормы, установленные или санкционированные государством. С одной стороны, признак связи права с государством как единственным его творцом объявляется атрибутивным, субстанциальным; с другой – постепенно осознается, что справедливость так или иначе связывает, ограничивает государство. Как бы ни теоретизировали и ни подчиняли понятие справедливости, она есть *истинная* субстанция права, существует независимо (в качестве универсалии) от включенности в состав позитивного права, подчинения и преобразования последним.

Внутренним содержанием становится воля абстрактного законодателя (воля государства, господствующего класса, гражданского общества, международного сообщества, «духовно-каузальной элиты») как источник правового, который нужно истолковывать в соответствии с правилами, обусловленными какой-либо теоретической моделью права (правопониманием, методологией). Право начинает выступать интерпретационной схемой действительно-

инквизицию, красный террор, окончательное решение еврейского вопроса, расчеловечивание и рано или поздно вызывает протест, отмену, правосудие, отвращение, стыд и позор. Более подробно о неразрывной связи права и морали см.: (Булыгин 2009). Тонкости соотношения онтологии и деонтологии права убедительно показывают в своих работах С.И. Максимов и А.В. Стовба, говоря об *онтологическом должном* (Максимов 2002; Стовба 2016).

сти, фикционной юридической реальностью²² (наполненной иллюзионизмом в виде юридических конструкций, нормативных предписаний, аксиом, фикций, презумпций, правовых символов)²³, инструментом без собственной онтологии, особым знанием или *как бы* знанием, связывающим теорию и эмпирию. Однако с существенными оговорками. Право всегда есть хотя бы минимум справедливости (ограничивая тем самым условность и фикционность юридической реальности), иначе это неправо и не может применяться к реальности в качестве регулятора. В свою очередь, справедливость как все еще остающееся свойство нашего поведения очевидно имеет собственную онтологию, поскольку является одной из базовых потребностей.

Четвертая историческая стадия – интеграция законодательства с информационно-коммуникационными технологиями. В результате кажется, что право становится проводником гипотетической сферы разума (ноосферы), в границах которой происходит взаимодействие общества и природы.

Высшие формы движения материи не сводятся к низшим. Феномен права, заимствовав содержание из нижеорганизованной первоосновы (связь с которой невозможно разорвать без превращения в неправо), образовав антиномическую связь с официальной властью и воплотившись в систематическом законодательстве, приращивает свое содержание как регулятор. Внешняя форма и внутреннее содержание феномена права кажутся парадоксальными, поскольку впервые *как будто совпадают*.

Внешней формой оказывается все то же законодательство, но уже усовершенствованное. Правовое регулирование становится намного более эффективным, бесконечно умнее отдельно взятого индивида. Феномен права приобретает дополнительную сложность посредством приращения своего содержания связью с техносферой, в чем и заключается новый диалектический скачок. Право переходит от простого «бумажного» законодательства прошлых веков через связь с техникой и средствами коммуникации к современному автоматизированному, оцифрованному, овеществленному, материализованному до степени «наблюдаемости» виртуальному пространству норм, баз данных, связи, коммуникации. На этой стадии феномен права достигает высшей формы движения, превращаясь в объективный управленческий механизм на основе обратной связи об уровне беспорядка, перманентно корректирующий свое содержание для установления адаптивного соответствия и дальнейшего, своего и общества, развития. Экономическое, политическое, социальное, культурное развитие происходит посредством изменений в архитектуре права.

Внутренним содержанием феномена права становится бытие разума, разумная человеческая деятельность как определяющий фактор эволюции. Бытие разума, общественное сознание начинает «рефлектировать», отображать самое себя в бытии права и его современной форме – тотальном законодательстве, а поведение людей, напротив, становится буквально «механическим» следствием, отображением, воплощением действия права.

²² Более подробно о фикционализме в юриспруденции см.: (Gawthorne 2013).

²³ Более подробно о юридической технике см.: (Давыдова 2009).

В силу своей тотальности современная правовая система (управленческий механизм) воспринимается как обладающая признаками трансцендентального субъекта истины, по принципу всеобщности и необходимости охватывающего общество целиком и полностью, логически (не хронологически и не генетически) предшествуя этому обществу, являясь упорядочивающей его формой или условием существования в его нынешнем облике. Такое развитое законодательство буквально, «осязуемо» становится формой и мерой свободы (Сырых 2001; Нерсесянц 2002), «фреймами» и «скриптами» человеческого поведения и возможностей. Большое значение приобретает юридическое мышление как фактически вместилище сущностной информации и наиболее важный проводник сферы разума. Такое мышление выступает интерфейсом (границей) и проводником (переводчиком) между теоретическим и эмпирическим мирами (языками).

Заключение

Применение диалектического и феноменологического подходов к анализу возникновения, становления и развития феномена права позволяет сделать ряд выводов.

Современное право как сложное явление (высшая форма движения материи) произошло из близкого ему по сущности (но нижеорганизованного) регулятора в виде справедливости. Справедливость есть основа социогенеза, элементарного человеческого общежития, воздействующая на совместно живущих людей во избежание деградации отношений и распада коммуникации. Справедливость как свойство человеческого поведения оказывается экзистенциальным изначальным регулятором общественных отношений, который заложен в самой природе человеческой социальности. Изначально внешней формой права выступало поведение людей, оправдывающее взаимные ожидания, когда удовлетворение потребностей зависит от действий другого (например, зависимость младенца от матери, древних охотников друг от друга на охоте, общины от охотников, обороняющихся при вражеском нападении, контрагентов в договоре, самого факта социального общения). С феноменологической точки зрения именно справедливость оказывается внутренним свойством человека как социального существа, без учета которого невозможно понять, как человечество выжило в столь суровых условиях и заданностях.

По законам диалектики высшая форма движения включает низшую. Феномен права неразрывно связан с понятием справедливости как своей первоосновы (прародительницы) и генетически включает ее в свое содержание, в противном случае речь идет не о праве, а о произволе и насилии. Высшей формой движения по отношению к своей первооснове право становится, когда делает диалектический скачок к письменному воплощению в период появления древнейших памятников права и законодательства как феномена в целом. Это объясняется возникновением антиномической связи права с официальной властью. На данной стадии «морфогенеза» властью, рефлексивной над понятием справедливости, оказывается персонифицированный древний законодатель – суверен. Право «опредмечивается» в сакральном

письменном тексте древнего закона, основным содержанием которого выступает воля суверена, обретшего инструмент управления, и извлеченные из общественных отношений представления о справедливости, отодвигаемые на второй план. Внешней стороной анализа феномена права выступает письменный древний закон; внутренней – воля конкретно-исторического персонафицированного законодателя и его представления о справедливости.

Следующая диалектическая стадия развития феномена права как формы движения заключается в подчинении понятия о справедливом (справедливым становится то, что соответствует требованиям закона, воле государства) и преобразовании справедливости как требования о соответствии деяния воздаянию в социальную справедливость (концепцию о должных отношениях между индивидом и обществом). Эта стадия совпадает с моментом в истории, когда возникла концепция позитивного права и государство (абстрактный законодатель) присвоило себе правотворческие функции. Происходит подчинение многообразных форм проявления феномена права (обычаев, судебных решений, мнений юристов, религиозных догматов, административных практик) совокупности норм, установленных или санкционированных государством, исключающих юридическую силу всего, что считалось раньше правом, и заменой справедливости как субстанциальной основы права на определяющую связь с государством. На этой же стадии приходит осознание катастрофических последствий утраты связи права со справедливостью. Данное противоречивое положение приводит к пониманию, что творец права в лице государства не может создавать право без матери(ала), поэтому справедливость так или иначе оказывается прежде права государства. Внутренней стороной анализа здесь является позитивное право, установленное государством. Феноменологией правового становится абстрактная воля абстрактного законодателя, концепция справедливости, положенная в основу социального устройства и ставшая экспликацией законных требований, в том числе к государству как творцу права.

Четвертая стадия развития феномена права приводит к осознанию его уникальности. Возникнув из «сущего» свойства человеческого поведения – справедливости, переместившись в сферу письменности, став древним законом, преобразовавшись в установленное (позитивное) право, человеческое изобретение, как оказалось, не сводится ни к справедливости, ни к древним законам, ни к современному законодательству. Право на этой стадии как высшая форма движения материи не может сводиться к низшим формам и, не исключая их из своего содержания, должно представлять собой нечто новое, усложненное, со своими специфическими закономерностями. Происходит интеграция с техносферой. Право, обретая новые свойства тотальной априорной сущности, становится проводником гипотетической сферы разума, «самой себе феноменологией», а в итоге – *объективным механизмом управления обществом.*

Таким образом, можно сделать вывод, что бытие права парадоксально: являясь условной (гипотетической) реальностью, оно в то же время всегда есть хотя бы минимум справедливости, а потому не случайно применимо к действительности как регулятор.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Алексеев С.С. 1999. Право: азбука – теория – философия: опыт комплексного исследования. Москва : Статут. 712 с.

Антонов М.В., Оглезнев В.В. 2020. Юридический позитивизм и истина в праве // Труды Института государства и права РАН. Т. 15, № 4. С. 42-61. DOI 10.35427/2073-4522-2020-15-4-antonov-ogleznev

Бульгин Е.В. 2008. Нормы и нормативные предложения: различие между ними и опасность их смешения // Известия высших учебных заведений. Правоведение. № 2. С. 147-154.

Бульгин Е.В. 2009. Тезис Алекси о необходимой связи между правом и моралью // Российский ежегодник теории права. № 2. С. 38-41.

Бульгин Е.В. 2011. Что такое правовой позитивизм? // Известия высших учебных заведений. Правоведение. № 4. С. 236-245.

Витгенштейн Л. 2010. Логико-философский трактат. Москва : АСТ : Астрель. 177 с.

Гаджиев Г.А. 2013. Онтология права (критическое исследование юридического концепта действительности). Москва : Норма : ИНФРА-М. 320 с.

Гаджиев Г.А. 2019. Договор как общеправовая ценность (к вопросу о генезисе юридической эпистемологии) // Журнал российского права. № 1. С. 5-18. DOI 10.12737/art_2019_1_1

Давыдова М.Л. 2009. Юридическая техника: проблемы теории и методологии. Волгоград : Издательство ВолГУ. 318 с.

Дарвин Ч. 2013. Происхождение человека и половой подбор. Москва : Книга по требованию. 464 с.

Кельзен Г. 1987. Чистое учение о праве. Москва : АН СССР. 195 с.

Крапивенский С.Э. 2003. Социальная философия. Москва : ВЛАДОС. 416 с.

Лебедев С.А. 2010. Уровни научного знания // Вопросы философии. № 1. С. 62-75.

Лекторский В.А. 2015. Конструктивизм vs реализм // Эпистемология и философия науки. Т. 43, № 1. С. 19-26.

Лекторский В.А. 2019. Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке // Человек. Т. 30, № 1. С. 102-124. DOI 10.31857/S023620070003025-4

Максимов С.И. 2002. Правовая реальность: опыт философского осмысления. Харьков : Право. 327 с.

Мамардашвили М.К. 2012. Очерк современной европейской философии. Санкт-Петербург : Азбука. 608 с.

Маркс К., Энгельс Ф. 1961. Сочинения. Т. 20. Москва : Государственное издательство политической литературы. 827 с.

Микешина Л.А. 2010. Эпистемологическое оправдание гипотазирования и реификации // Вопросы философии. № 12. С. 44-54.

Нерсесянц В.С. 2002. Философия права: либертарно-юридическая концепция // Вопросы философии. № 3. С. 3-16.

Пермяков Ю.Е. 2005. Правовые суждения. Самара : Издательство Самарской гуманитарной академии. 190 с.

Пермяков Ю.Е. 2007. Эмпирические основания юридической науки // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Право. №1. С. 43-54.

Попондопуло В.Ф. 2016. Объект и предмет юридической науки // Известия высших учебных заведений. Правоведение. № 5. С. 68-84.

Поппер К.Р. 2008. Предположения и опровержения: рост научного знания. Москва : АСТ. 638 с.

Радбрух Г. 2004. Философия права. Москва : Международные отношения. 240 с.

- Соловьев В.С. 2001. Право и нравственность. Минск : Харвест ; Москва : АСТ. 191 с.
- Стовба А.В. 2016. Реальна ли правовая реальность? // Известия высших учебных заведений. Правоведение. № 4. С. 145-154.
- Сырых В.М. 2001. Логические основания общей теории права : в 2 т. Т. 1: Элементный состав. Москва : Юстицинформ. 528 с.
- Тарасов Н.Н. 2001. Метод и методологический подход в правоведении (попытка проблемного анализа) // Известия высших учебных заведений. Правоведение. № 1. С. 31-50.
- Тарасов Н.Н. 2015. К вопросу о предмете общей теории права и теоретических понятиях // Российский юридический журнал. № 6. С. 9-21.
- Тимошина Е.В. 2013. Право как «идея», как «фикция» и как «факт»: о номинализме и реализме в теории права // Труды Института государства и права Российской академии наук. № 4. С. 48-75.
- Хайек Ф. 2016. Право, законодательство и свобода: современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. Москва : ИРИСЭН. 644 с.
- Хорошильцев А.И. 2011. Антиномия и антиномическое отношение права и власти // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Право. № 2. С. 98-103.
- Шершеневич Г.Ф. 2011. Социология. Москва : Либроком. 200 с.
- Энгельс Ф. 1961a. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Государственное издательство политической литературы. Т. 20. С. 1-338.
- Энгельс Ф. 1961b. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Москва : Государственное издательство политической литературы. Т. 20. С. 339-626.
- Эрлих О. 2011. Основоположение социологии права. Санкт-Петербург : Университетский издательский консорциум. 704 с.
- Carter J.C. 1907. Law, Its Origin, Growth and Function. New York ; London : G.P. Putnam's Sons. 355 p.
- Gawthorne D. 2013. Fictionalising Jurisprudence: An Introduction to Strong Legal Fictionalism // Australian Journal of Legal Philosophy. Vol. 38. P. 52-73. DOI 10.2139/ssrn.2365091
- Rehfeld B. 1951. Die Wurzeln des Rechts. Berlin : Duncker & Humblot. 71 s.
- Stein P. 1966. Regulae Iuris: From Juristic Rules to Legal Maxims. Edinburg : Edinburg U.P. 206 p.
- Todd H. 2014. Reification in and Through Law: Elements of a Theory in Marx, Lukacs, and Honneth // European Journal of Political Theory. Vol. 13, iss 2. P. 178-198. DOI 10.1177/1474885113483286

References

- Alekseev S.S. *Law: ABC – Theory – Philosophy: An Experience of Comprehensive Research*, Moscow, Statut, 1999, 712 p. (In Russ.).
- Antonov M.V., Ogleznev V.V. Legal Positivism and Truth in Law, *Trudy Instituta gosudarstva i prava RAN* [Proceedings of the Institute of State and Law of the Russian Academy of Sciences], 2020, vol. 15. no. 4, pp. 42-61. (In Russ.). DOI 10.35427/2073-4522-2020-15-4-antonov-ogleznev
- Bulygin E.V. Alexi Thesis on the Necessary Connection Between Law and Morality, *Rossijskij ezhegodnik teorii prava* [Russian Yearbook of Legal Theory], 2009, no. 2, pp. 38-41. (In Russ.).
- Bulygin E.V. Norms and Normative Proposals: The Difference Between Them and the Danger of Their Confusion, *Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Pravovedenie* [Bulletin of Higher Educational Institutions. Jurisprudence], 2008, no. 2, pp. 147-154. (In Russ.).

Bulygin E.V. What is Legal Positivism, *Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Pravovedenie* [Bulletin of Higher Educational Institutions. Jurisprudence], 2011, no. 4, pp. 236-245. (In Russ.).

Carter J.C. *Law, Its Origin, Growth and Function*, New York & London, G. P. Putnam's Sons, 1907, 355 p.

Darwin Ch. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Moscow, Kniga po trebovaniyu, 2013, 464 p. (In Russ.).

Davydova M.L. *Legal Technique: Problems of Theory and Methodology*, Volgograd, Izdatel'stvo Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta, 2009, 318 p. (In Russ.).

Engels F. Anti-Dühring, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1961, vol. 20, pp. 1-338. (In Russ.).

Engels F. Dialectics of Nature, *Marx K., Engels F. Collected Works*, Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1961, vol. 20, pp. 339-626. (In Russ.).

Erlich E. *Fundamental Principles of the Sociology of Law*, Saint Petersburg, Universitetskij izdatelskij konsorcium, 2011, 704 p. (In Russ.).

Gadzhiev G.A. Contract as a General Legal Value (on the Genesis of Legal Epistemology), *Zhurnal rossijskogo prava* [Journal of Russian Law], 2019, no. 1, pp. 5-18. (In Russ.). DOI 10.12737/art_2019_1_1

Gadzhiev G.A. *Ontology of Law (A Critical Study of the Legal Concept of Reality)*, Moscow, Norma & INFRA-M, 2013, 320 p. (In Russ.).

Gawthorne D. Fictionalising Jurisprudence: An Introduction to Strong Legal Fictionalism, *Australian Journal of Legal Philosophy*, 2013, vol. 38, pp. 52-73. DOI 10.2139/ssrn.2365091

Hayek F. *Law, Legislation, and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Moscow, IRISE'N, 2016, 644 p. (In Russ.).

Kelsen H. *Pure Theory of Law*, Moscow, Akademiya Nauk SSSR, 1987, 195 p. (In Russ.).

Khoroshiltsev A.I. Antinomy and Antinomic Relationship Between Law and Power, *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Pravo* [Proceedings of Voronezh State University. Series: Law], 2011, no. 2, pp. 98-103. (In Russ.).

Krapivensky S.E. *Social Philosophy*, Moscow, VLADOS, 2003, 416 p. (In Russ.).

Lebedev S.A. Levels of Scientific Knowledge, *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2010, no. 1, pp. 62-75. (In Russ.).

Lektorsky V.A. Constructivism in Epistemology and in Human Sciences, *Chelovek* [The Human Being], 2019, vol. 30, no. 1, pp. 102-124. (In Russ.). DOI 10.31857/S023620070003025-4

Lektorsky V.A. Constructivism vs Realism, *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], 2015, vol. 43, no. 1, pp. 19-26. (In Russ.).

Maksimov S.I. *Legal Reality: The Experience of Philosophical Reflection*, Kharkov, Pravo, 2002, 327 p. (In Russ.).

Mamardashvili M.K. *Essay on Contemporary European Philosophy*, Saint Petersburg, Azbuka, 2012, 608 p. (In Russ.).

Marx K., Engels F. Collected Works. Vol. 20, Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1961, 827 p. (In Russ.).

Mikeshina L.A. Epistemological Justification of Hypostatization and Reification, *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2010, no. 12, pp. 44-54. (In Russ.).

Nersesyants V.S. Philosophy of Law: Libertarian Legal Concept, *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2002, no. 3, pp. 3-16. (In Russ.).

Permyakov Yu.E. Empirical Foundations of Legal Science, *Vestnik Samarskoj gumanitarnoj akademii. Seriya: Pravo* [Bulletin of the Samara Academy of the Humanities. Series: Law], 2007, no. 1, pp. 43-54. (In Russ.).

Permyakov Yu.E. *Legal Judgments*, Samara, Izdatelstvo Samarskoj gumanitarnoj akademii, 2005, 190 p. (In Russ.).

Popondopulo V.F. The Object and Subject of the Legal Science, *Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Pravovedenie* [Bulletin of Higher Educational Institutions. Jurisprudence], 2016, no. 5, pp. 68-84. (In Russ.).

Popper K.R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Moscow, AST, 2008, 638 p. (In Russ.).

Radbruch G. *Philosophy of Law*, Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya, 2004, 240 p. (In Russ.).

Rehfeld B. *Die Wurzeln des Rechts* [The Roots of Law], Berlin, Duncker & Humblot, 1951, 71 p. (In German).

Shershenevich G.F. *Sociology*, Moscow, Librokom, 2011, 200 p. (In Russ.).

Solovyov V.S. *Law and Morality*, Minsk, Harvest, Moscow, AST, 2001, 191 p. (In Russ.).

Stein P. *Regulae Iuris: From Juristic Rules to Legal Maxims*, Edinburg, Edinburgh U.P., 1966, 206 p.

Stovba A.V. Is the Legal Reality Real? *Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Pravovedenie* [Bulletin of Higher Educational Institutions. Jurisprudence], 2016, no. 4, pp. 145-154. (In Russ.).

Syrykh V.M. *The Logical Basis of the General Theory of Law: in 2 volumes. Vol. 1: Elemental Composition*, Moscow, Justitsinform, 2001, 528 p. (In Russ.).

Tarasov N.N. Method and Methodological Approach in Jurisprudence (An Attempt of Problem Analysis), *Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Pravovedenie* [Bulletin of Higher Educational Institutions. Jurisprudence], 2001, no. 1, pp. 31-50. (In Russ.).

Tarasov N.N. On the Subject of the General Theory of Law and Theoretical Concepts, *Rossijskij yuridicheskij zhurnal* [Russian Juridical Journal], 2015, no. 6, pp. 9-21. (In Russ.).

Timoshina E.V. Law as an "Idea", as a "Fiction" and as a "Fact": On the Nominalism and Realism in Legal Theory, *Trudy Instituta gosudarstva i prava RAN* [Proceedings of the Institute of State and Law of the Russian Academy of Sciences], 2013, no. 4, pp. 48-75. (In Russ.).

Todd H. Reification in and Through Law: Elements of a Theory in Marx, Lukacs, and Honneth, *European Journal of Political Theory*, 2014, vol. 13, no. 2, pp. 178-198. DOI 10.1177/1474885113483286

Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Moscow, AST & Astrel, 2010, 177 p. (In Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Дмитрий Валерьевич Зыков

кандидат юридических наук, доцент кафедры конституционного и муниципального права Волгоградского государственного университета, г. Волгоград, Россия;
ORCID: 0000-0002-5544-5459;
SPIN-код: 8582-7170;
E-mail: zyk9@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Dmitrii V. Zыkov

Candidate of Law, Associate Professor, Department of Constitutional and Municipal Law, Volgograd State University, Volgograd, Russia;
ORCID: 0000-0002-5544-5459;
SPIN-code: 8582-7170;
E-mail: zyk9@yandex.ru



Мартьянова Е.Ю. О методологии исследования института совместного исполнения // Антиномии. 2023. Т. 23, вып. 4. С. 140-155. https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_140

УДК 340.115:347.786

DOI 10.17506/26867206_2023_23_4_140

О методологии исследования института совместного исполнения

Елизавета Юрьевна Мартьянова

Пермский государственный национальный исследовательский университет
г. Пермь, Россия

E-mail: martyanova.ey@psu.ru

*Поступила в редакцию 02.10.2023, поступила после рецензирования 20.11.2023,
принята к публикации 29.11.2023*

Увеличение числа результатов исполнительского труда, которые создаются совместно, а не единолично, приводит к необходимости фокусирования внимания законодателя, научного сообщества и правоприменителя на разработке эффективного правового регулирования отношений соисполнителей. Однако методологический инструментарий для изучения обозначенного института используется несистемно, без учета его природы. Цель статьи – выявление предпосылок, направлений и пределов применения культурологического, социологического и экономического анализа права к исследованию института совместного исполнения. Обосновано, что культурологический анализ направлен на выявление естественно сложившейся практики в той или иной сфере жизни, производной от культурного кода. Охарактеризованы ключевые направления культурологического анализа права. Выявлено, что изучение художественных текстов, кинематографических работ, судебных актов, текстов соглашений, а также обыкновений и обычаев, которые используются соисполнителями в процессе создания совместного результата исполнительского труда, является эффективным инструментом подбора надлежащей нормативной конструкции для обрамления отношений. Применение средств культурологического анализа позиционируется как необходимый этап исследования института совместного исполнения из-за его исходной генетической принадлежности к культурным феноменам. В рамках социологического анализа института совместного исполнения предлагается использовать такие приемы, как вторичный анализ данных, анкетирование, экспертный опрос, контент-анализ, SWOT-анализ. Аргументирована необходимость изучения института совместного исполнения через обращение к инструментарию экономического анализа права: теории стимулов, теории оптимизации производительности, нормативному экономическому анализу. Сделан вывод о том, что применение культурологического, социологического и экономического анализа права позволяет обозначить пределы и рамки государственно-правового



© Мартьянова Е.Ю., 2023

вмешательства в сферу искусства, а использование обозначенной триады методов должно предшествовать использованию специально-юридических методов.

Ключевые слова: культурологический анализ права, социологический анализ права, экономический анализ права, совместное исполнение, артисты-исполнители

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-78-01002, <https://rscf.ru/project/23-78-01002/>

On the Research Methodology for Institute of Joint Performance

Elizaveta Yu. Martyanova

Perm State National Research University

Perm, Russia

E-mail: martyanova.ey@psu.ru

Received 02.10.2023, revised 20.11.2023, accepted 29.11.2023

Abstract. The increasing number of joint performances, as opposed to individual efforts, leads to the need for a focused approach of legislators, the scientific community, and law enforcement officers to developing effective legal regulation for the relations of co-actors. However, the methodological tools for studying the designated institute are used inconsistently, lacking consideration for the inherent nature of the object under study. The work aims to identify the prerequisites, directions, and limits of applying cultural, sociological, and economic analyses of law to the study of the institute of joint performance. It is proved that the culturological analysis is geared towards revealing the naturally evolved practice within a particular sphere of life, derived from the cultural codes. The article reviews key areas of cultural analysis of law. It is revealed that the study of artistic texts, cinematographic works, judicial acts, texts of agreements, as well as customs and traditions used by co-actors in the joint creation of performance results, is an effective tool for selecting the appropriate normative structure to frame these relationships. The use of tools from cultural analysis is positioned as a necessary stage in the study of the institute of joint performance due to its original genetic affiliation to cultural phenomena. As part of the sociological analysis of institute of joint performance, it is proposed to use such techniques as secondary data analysis, questionnaires, expert surveys, content analysis, and SWOT analysis. The need to study institute of joint performance through the application of tools of economic analysis of law, including the theory of incentives, the theory of performance optimization, and normative economic analysis is argued. It is concluded that the use of cultural, sociological, and economic analyses of law will enable the identification of limits and boundaries of state-legal intervention in the field of art. The use of this triad of methods should precede the application of special legal methods.

Keywords: cultural analysis of law, sociological analysis of law, economic analysis of law, joint performance, performing artists

Acknowledgements: The research was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation No. 23-78-01002, <https://rscf.ru/en/project/23-78-01002/>

For citation: Martyanova E.Yu. On the Research Methodology for Institute of Joint Performance, *Antinomies*, 2023, vol. 23, iss. 4, pp. 140-155. (In Russ.). https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_140

Введение

Феномен совместного создания результатов интеллектуальной деятельности нередко становится предметом исследований искусствоведов, культурологов, социологов, экономистов и правоведов. Однако методологический инструментарий указанных изысканий зачастую носит внутридисциплинарный характер, позволяя раскрыть изучаемое явление только сквозь призму конкретного научного направления и затеняя иные грани предмета исследования. Между тем очевидная диффузия социальной, экономической и культурной сфер общества обязывает фокусировать внимание на комбинировании методов исследования с целью получения целостного представления о том или ином феномене.

По выражению Ж.-Ж. Руссо, «подобно архитектору, который прежде чем воздвигнуть большое здание, обследует и изучает почву, чтобы узнать, может ли она выдержать его тяжесть, мудрый законодатель не начинает с сочинения законов, самых благих самих по себе, но испытует предварительно, способен ли народ, которому он их предназначает, их выдержать» (Руссо 1998: 233). Исследование института совместного исполнения¹ *de lege lata* и *de lege ferenda* видится необходимым проводить с помощью методов, перечень которых обусловлен его генетической принадлежностью к культурным и социальным явлениям, имеющим экономическое содержание, и может быть представлен следующей триадой: культурологический, социологический и экономический анализ права.

Культурологический анализ права как метод исследования института совместного исполнения

Колыбелью зарождения культурологической традиции в праве называют основанный в 1964 г. Бирмингемский центр современных культурных исследований (The Centre for Contemporary Cultural Studies, CCCS) (Mezey 2015: 40). Однако первые попытки изучения взаимовлияния права и культуры фиксируются еще во второй половине XIX в., что связывается с распространением концепции социального эволюционизма (Holden 2020). В рамках культурологического анализа под правом понимается «набор смыслообразующих практик, который существует внутри определенной

¹Под институтом совместного исполнения в настоящей статье понимается совокупность норм, регулирующих отношения, вытекающие из создания совместного результата исполнительского труда (совместного исполнения). Под совместным исполнением посредством системного толкования ст. 1304 и 1314 Гражданского кодекса РФ (далее – ГК РФ) понимается исполнение, созданное совместно несколькими лицами (членами коллектива исполнителей). «Совместный результат исполнительской деятельности», «совместное исполнение», «результаты совместного исполнения» используются в работе как синонимы.

культуры и является ее продуктом», а под культурой – «набор смыслообразующих практик, который существует внутри определенного набора законов и является их продуктом» (Mezey 2015: 39).

К предпосылкам становления культурологического анализа права как особого научного метода представляется возможным отнести:

– распространение парадигмы культурного релятивизма в социальных науках (Sarat, Simon 2001);

– развитие идеи правового плюрализма, необходимость предотвратить обеднение методологического инструментария;

– обнаружение диалектической связи между правом и культурой. «Закон в какой-то степени создает условия для культуры» (Sarat, Simon 2001: 7), и в то же время право является продуктом культуры, совокупностью нормативно обранных культурных практик. Л. Поспишил полагает, что право слабо связано с государством, но при этом имеет глубокую культурную обусловленность (Pospisil 1967). Поэтому необходимо применение методов, обнажающих его природу как «выдающегося объекта культуры» (Knox, Davies 2013).

Следует отметить, что мнения ученых относительно эффективности и жизнеспособности культурологического анализа права разнятся (Zinkovsky 2021). Критика может быть сведена к следующим основным позициям:

– наличие терминологической разногласицы в отношении понятия «культура» приводит к отсутствию единства мнений по поводу всех производных понятий, в том числе культурологического анализа (Schulz 2021: 143). Некоторые ученые называют культуру «глубоко скомпрометированной идеей» (Schulz 2021: 144), имея в виду размытость ее содержания. При этом каждая попытка определить данное метапонятие подобна отсечению головы гидры: приводит лишь к умножению вопросов о ее природе и содержании, а не к устранению проблемы. Неясность в базовом категориальном аппарате, безусловно, не способствует укреплению методологических позиций культурологического анализа права. Так, Р. Коттеррелл полагает, что «концепция культуры... имеет ограниченную полезность для теории права, поскольку термин “культура” охватывает слишком неопределенный и разрозненный спектр явлений» (Cotterrell 2004: 1);

– чрезмерное упрощение явления культуры через его низведение к компоненту негосударственного права (Holden 2020);

– проявление редукционизма. Р. Пост отмечает: «Мы давно привыкли думать о праве как о чем-то отдельном. <...> ...Попытки выявить связи между правом и культурой казались смутно окрашенным разоблачением, как если бы выяснилось, что у идола были просто человеческие ноги» (Post 1991: vii);

– отсутствие явных доказательств наличия взаимосвязи между правом и культурой (Holden 2020) и, как следствие, бесполезность рассмотрения права через призму культурологического анализа;

– описательный характер многих исследований подобного толка и неопределенность предмета. Нередко в научных трудах подчеркивается,

что указанный метод должен способствовать изучению правовой культуры, правосознания. Однако представляется, что это лишь одна из сторон анализа. В зарубежной научной литературе акцентируется внимание на другом – на значимости применения данного инструмента для изучения самого культурного феномена в целях построения адекватного нормативного регулирования отношений, связанных с таким феноменом, или же для оценки эффективности уже действующего правового механизма через культурологическую линзу;

– отсутствие ясных критериев разграничения правового и неправового содержания какого-либо культурного феномена, невозможность корректного «расщепления» такого содержания для проведения логических операций, отсутствие единых приемов применения культурологического анализа права (Zinkovsky 2021);

– некоторые полагают, что «в отношении права до сих пор не появилось ни одной существенной работы, демонстрирующей методологические обязательства, теоретические предпосылки и политические убеждения, которые характеризуют междисциплинарную область культурологии» (Coombe 2001: 57).

Несмотря на строгость критических замечаний и относительную молодость культурологического анализа права, он находит отклик среди юридического сообщества и применяется в некоторых исследованиях (Шестова 2009). Н. Мези выделяет три ключевые направления подобного анализа (Mezey 2015).

Narration – направление культурологического анализа, в рамках которого интерпретация нормативного текста производится с учетом литературного и кинематографического отображения правовой действительности, а анализ законодательства и актов правоприменения осуществляется при помощи литературных приемов. Название данной ветви связано со статьей Р. Кавера “Nomos and Narrative” («Номос и нарратив») (Cover 1983). Сторонники этого направления полагают, что правовой смысл задается культурной средой: право является эффективным регулятором только в том случае, если соответствует культурному коду тех, кому адресованы правовые нормы. Это приводит к мысли о необходимости обращения к литературным приемам, нарративным теориям, «чтобы понять риторическую и эпистемологическую силу права» (Coombe 2001: 45).

Существует предположение, что даже сама структура правовой нормы «гипотеза – диспозиция – санкция» в отечественной юриспруденции считается классической и используется в той или иной комбинации законодательством, поскольку такая словесная формула характерна для народных сказок: «налево пойдешь – коня потеряешь», «направо пойдешь – жизнь потеряешь» и т.д., а потому легко воспринимается адресатами. Последние сами склонны к метафорическому восприятию нормативных положений, что видно по укоренению во многих языках иносказательных описаний законов или правовых доктрин. Так, про имущество, на которое нельзя обратить взыскание, невозможно изъять, говорилось, что эти «имущества имеют железный зуб» (Карасевич 1875: 65). «Периодом охлаждения» на-

зывают временной отрезок, когда страхователь вправе отказаться от договора страхования и получить возврат уплаченной страховой премии. «Сиротскими» именуют результаты интеллектуальной деятельности, авторы которых неизвестны. К данному перечню тропов можно добавить «доктрину серебряного блюда», «богатство бедных», «договор желтой собаки» (Seidman 1932), «законы голубого неба» (Mahoney 2003), «право мертвой руки» (Саньяк 1928) и пр.

Метафоры, используемые в судебной практике, также с большой вероятностью могут быть правильно поняты носителями соответствующего культурного кода. Так, в решении Арбитражного суда города Москвы указано: «Переписка в специальных телефонных программах, равно как и по электронной почте, голубиной почте и с использованием сапогов-сорокоходов не позволяет достоверно установить ни отправителя, ни получателя сообщения»². Очевидно, что понимание смысла написанного напрямую связано с тем, знаком ли читатель с русскими народными сказками, где упоминается этот предмет.

В рамках данного направления культурологического анализа предлагается использовать литературные и кинематографические произведения как готовый слепок, максимально точно отражающий какое-либо явление, для которого требуется создать правовую огранку. Однако отмечается, что «большая часть исследований, посвященных нарративу в юридическом процессе, сосредоточена на судебных решениях, которые все чаще читаются как художественные тексты» (Coombe 2001: 47).

На базе Пермского государственного национального исследовательского университета и Оренбургского государственного университета разработана информационная система «Семограф» (<https://semograph.com/>), которая позволяет проводить текстовый анализ, анализ языкового материала и пр. (Белоусов и др. 2013). Она уже применялась для изучения исторических текстов (Мукосеева 2019) и может быть использована для текстов правового содержания, в том числе нормативных правовых актов, судебных решений, соглашений о создании театрального представления, соглашений соисполнителей и т.д.

Применительно к исследованию института совместного исполнения нами не выявлены правовые работы, в которых данный феномен раскрывается через обращение к кинематографу или литературе. При этом, безусловно, такие произведения есть. Например, фильмы «Концерт» (режиссер Р. Михайляну), «Одержимость» (режиссер Д. Шазелл), «Большой» (режиссер В. Тодоровский); литературные произведения, в том числе автобиографии: «Кубрик» Дж. Нэрмора, «Запечатленное время» А. Тарковского, «Делать фильм» Ф. Феллини, «Таланты и поклонники» А. Островского и пр. Анализ подобных артефактов позволит выделить особенности организации создания театральных представлений, иных объектов, а также выявить точки

²Решение Арбитражного суда города Москвы от 13 июля 2021 г. по делу № А40-197742/2020 // Судебные и нормативные акты РФ. URL: <https://sudact.ru/arbitral/doc/SfEq7sJcTqZ1/?ysclid=lq6zzf6uiv656889101> (дата обращения: 30.09.2023).

конфликта между актерами, труппой и антрепренерами, дирижером и оркестрантами.

Identity – направление культурологического анализа, ядром которого выступает выявление закономерностей взаимовлияния правового регулирования и коллективной/индивидуальной идентичности лиц-участников отношений (Mezey 2015: 49). Так, расширение перечня нематериальных благ, отраженное в изменении ст. 150 ГК РФ, с очевидностью производно от наращивания знаний об идентичности человека и способов его самоидентификации. Усмотрение законодателем общности культурной идентичности групп отражается в признании особого статуса за казачьими обществами (ст. 123.15 ГК РФ), общинами коренных малочисленных народов (ст. 123.16 ГК РФ). Идентичность является основанием для получения предоставляемых законом привилегий, и именно закон действует «как одна из главных социальных сил, прямо или косвенно формирующих индивидуальную и коллективную идентичность» (Coombe 2001: 40).

Для института совместного исполнения коллективная идентичность формируется посредством употребления в ст. 1314 ГК РФ словосочетания «коллектив исполнителей». В рамках данного направления культурологического анализа представляется возможным установить: обладает ли коллектив исполнителей правосубъектностью, и каким образом это соотносится с индивидуальной субъектностью члена коллектива исполнителей; по каким критериям следует разрешать вопрос, относится ли конкретное лицо к коллективу исполнителей.

Visuality – направление культурологического анализа, в фокусе внимания которого находятся юридические символы и иконографика юриспруденции. Действительно, многие правовые символы, созданные самой общиной, получали последующее нормативное закрепление: тушение огня прежним собственником и зажигание огня новым при продаже дома (Карасевич 1875: 80), надевание зеленого колпака на банкротящегося должника (Карасевич 1875: 87) и пр.

В исполнительской среде также практикуется ряд действий, обладающих символическим смыслом. Например, разбивание тарелки в первый день съемок, когда каждый актер берет себе кусочек, а по завершении съемочного процесса тарелку собирают обратно; обыкновение, по которому дирижер пожимает руку первой скрипке (а не всем оркестрантам) перед началом концерта и пр.

Представляется, что изучение подобной символики может углубить понимание феномена совместного исполнения в части уяснения того, кто признается руководителем творческого коллектива при отсутствии письменных соглашений, какие лица входят в состав коллектива исполнителей.

Проведенный обзор ключевых направлений культурологического анализа права позволяет заключить, что данный метод имеет ряд достоинств:

1) цель его использования – выявление естественно сложившейся практики в той или иной сфере жизни, производной от культурного кода. Придание нормативной силы тем обыкновениям и обычаям, которые фак-

тически используются лицами-участниками данных отношений, позволит не изменять сущности и природы культурного феномена, а лишь закрепить уже существующий порядок. Такие нормы, вероятно, будут соблюдаться без какого-либо принуждения, поскольку по справедливому утверждению Дж. Ричленда, «часть авторитета закона проистекает из понятия вечности, идеи закона, существующей в прошлом, настоящем и будущем» (Richland 2017: 177);

2) органично соответствует природе человека и общества, имеет естественное и закономерное происхождение. Как право вынуждено считаться с законами природы (например, при закреплении невозможности установления права собственности на воздух из-за его физических свойств), так право не должно игнорировать и законы культуры, именуемой второй природой человека. Метод позволит избежать искажения культурных практик, не вступающих в явное противоречие с общеправовыми принципами и публичным порядком (Holden 2020);

3) дает возможность не только выявить саму природу объекта/субъекта, но и подобрать надлежащий инструмент регулирования отношений. Например, отечественный законодатель учел, что в период Великой Отечественной войны многие граждане, находившиеся на оккупированных территориях, заключали браки по религиозным обрядам, и в целях их защиты принял решение о признании правовой силы за такими браками (ч. 7 ст. 169 Семейного кодекса РФ). При этом, конечно, не всякая культурная практика должна получить положительное закрепление в законодательстве. Во многих странах Африки имеется законодательный запрет на проведение «женского обрезания», однако он нарушается, а саму практику не удается искоренить, поскольку она является частью культуры некоторых народов (Samuel 2019: 182). Изложенное означает, что изучение культурной стороны того или иного явления позволит выбрать необходимый инструмент для эффективного регулирования общественных отношений: прескриптивизм (наложение ограничений с целью кардинального изменения модели поведения), моделирование (разработка модели поведения на основе сложившихся правил при некотором заполнении имеющихся лакун), закрепление в виде «как есть».

Для института совместного исполнения с помощью этого метода может быть разрешен вопрос, как на данный момент соисполнители определяют, кто входит в их коллектив: путем указания на афише/обложке/продукции коллектива с их символикой или иным путем; каким образом при отсутствии трудовых отношений они определяют руководителя, как происходит прием в состав коллектива и исключение из него и пр.

Социологический анализ права как метод исследования института совместного исполнения

Социологический анализ права в виде правового реализма и социологической юриспруденции длительное время считался флагманом правового методологического инструментария, поскольку во всех сферах

научного знания акцент сместился «на социальное как на сферу позитивного знания» (Sarat, Simon 2001: 5). Отмечалось, что эффективность правового механизма предрешена социальным фоном правоприменения и именно носители социальных установок, являющиеся участниками правоотношений, выбирают модель правового или антиправового поведения. Изложенное предопределило укоренение среди социологов и правоведов «идеи права как социально продуцируемого явления» (Schulz 2021: 144). Как утверждают О. Сарат и Дж. Саймон, «пространство правовых конструкций было колонизировано и занято “фактами”, сгенерированными социологами» (Sarat, Simon 2001: 5). Законотворческая деятельность стала напоминать социальную инженерию: выстраивание нормативного массива поставлено в зависимость от социологических показателей и характеристик тех отношений, на регулирование которых и направлен данный пласт норм (Langone 2016).

Критика социологического анализа права зачастую сводится к тому, что интерпретация результатов, полученных в результате опросов, интервьюирования, SWOT-анализа, крайне субъективна, что влияет на итоги исследования и его ценность (Sarat, Simon 2001: 11).

Однако преодоление противоречия, сформулированного Р. Паундом как «право в книгах и право в действии» (Pound 1910), немислимо без использования инструментов социологического анализа.

Для исследования института совместного исполнения видится целесообразным использование следующих приемов:

– вторичный анализ данных, то есть анализ статистических и иных сведений, сгенерированных не самим ученым, а, например, уполномоченным органом. Так, Министерство культуры РФ публикует статистику по таким наборам данных, как «Театральные площадки и коллективы», «Цирки», «Концертные коллективы. Сводные данные. Статистическая информация», «Театры. Сводные данные. Статистическая информация» и т.д. На 2021 г. зафиксировано существование 210 концертных коллективов, общее число их участников составило 12 461 человек³. Информация о количестве субъектов данных отношений является репрезентативной, позволяет обосновать актуальность исследования за счет широкой распространенности отношений по совместному созданию исполнений. Кроме того, количество лиц внутри одного коллектива дает возможность изучать социальные связи, в том числе с учетом концепции Р. Данбара (число Данбара);

– анкетирование (анкетный опрос). Представляется, что данный инструмент позволяет выявить, как складываются фактические отношения между членами коллектива исполнителей, как в действительности они определяют правила взаимодействия между собой, каким образом принимают решения относительно юридической судьбы совместного исполне-

³ Концертные коллективы. Сводные данные. Статистическая информация // Портал открытых данных Министерства культуры РФ. URL: https://opendata.mkrf.ru/opendata/7705851331-stat_concert_band_svod#a:eyJ0YWliOiJidWlsZF90YWJsZSJ9 (дата обращения: 30.09.2023).

ния, как выбирают руководителя, как принимают в коллектив и исключают из него (особенно в отсутствие трудовых отношений между организатором создания объекта и членом коллектива) и пр. При этом следует разделять анкетные формы для артистов-исполнителей, дирижеров и режиссеров-постановщиков из-за специфики их деятельности, преломлять анкетные формы под каждый тип исполнителя. Непосредственное взаимодействие с лицами, отнесенными к числу артистов-исполнителей, дирижеров и режиссеров-постановщиков, позволит выявить сложившуюся модель их поведения и потенциальные точки конфликтов, определить направления совершенствования действующего регулирования;

– экспертный опрос. Помимо массового опроса исполнителей, полезным в ходе проведения исследования видится опрос искусствоведов и культурологов, поскольку они могут обогатить научную работу информацией, относящейся к генезису явления совместного исполнения произведений, объяснить происхождение тех или иных традиций или обыкновений, сложившихся среди исполнителей;

– контент-анализ судебных актов по спорам, вытекающим из отношений по совместному исполнению, соглашений, заключаемых между членами коллектива исполнителей, договоров о создании театрально-зрелищных представлений и т.д. В соответствии с разработанными рекомендациями (Brook 2022) такой анализ можно реализовать в три этапа: создание базы судебных актов, договоров и иных соглашений; определение количественных и качественных характеристик текстов, в том числе их длины, частоты употребления специальной терминологии и пр.; анализ и генерация выводов. Основным препятствием в проведении контент-анализа является дефицит объектов, вызванный, например, тем, что часть соглашений между членами коллектива содержит условие конфиденциальности;

– SWOT-анализ текущего правового регулирования отношений соисполнителей и предлагаемой концепции. За счет выявления сильных и слабых сторон, возможностей и угроз можно оценить эффективность регулирования, выявить направления его совершенствования. В качестве сильной стороны действующего законодательства отметим то, что оно все же содержит нормы для упорядочивания отношений соисполнителей (ст. 1314 ГК РФ); в качестве слабой – неполноту и фрагментарность: отсутствие ясности в отношении определения состава коллектива и его руководителя, возможности/невозможности исключения членов коллектива, характера исключительного смежного права на совместное исполнение (с разделением на доли или без), особенности его наследования и пр. Это влечет за собой судебные споры. Возможности выражены в открытости путей для совершенствования законодательства. Риски заключаются в том, что текущее состояние регулирования создает почву для конфликтов и парализации использования совместных исполнений, а внесение каких-либо изменений в ГК РФ может исказить сущность феномена и усугубить проблемы правового положения исполнителей.

Таким образом, использование инструментов социологического анализа права позволит выявить спектр отношений между членами коллектива

исполнителей, руководителем и иными лицами, требующих нормативной регламентации (обнаружение «общественного заказа»), спрогнозировать эффективность и социальную приемлемость предложений по совершенствованию института совместного исполнения.

Экономический анализ права как метод исследования института совместного исполнения

Обнаружение экономической ценности у результатов интеллектуальной деятельности послужило предпосылкой для изучения права интеллектуальной собственности средствами экономического анализа (Gould, Gruben 1996).

Хотя исходная причина создания результата исполнительского труда путем объединения усилий нескольких лиц кроется в творческой природе совместных исполнений (участие нескольких субъектов предопределено творческим замыслом), можно выделить и экономический смысл:

- снижение трансакционных издержек и трудозатрат за счет их распределения между всеми участниками коллектива исполнителей;

- распределение разнородных ролей (обязанностей) между участниками (разделение труда) и обеспечение взаимозаменяемости в коллективе. Например, в случае болезни одного из актеров спектакль может состояться лишь при наличии лица, способного его заменить, что позволит избежать срыва спектакля, возврата зрителям денежных средств и иных негативных последствий;

- увеличение узнаваемости, популярности и востребованности результата совместного исполнения за счет включения в состав коллектива известных и авторитетных лиц.

Для изучения института совместного исполнения видится возможным обращение к трем ключевым направлениям экономического анализа права – теории стимулов, теории оптимизации производительности (Chandra 2012: 128), нормативному экономическому анализу.

Теория стимулов позволит выявить, какая законодательная конструкция максимально стимулирует исполнителей создавать результаты исполнительского труда и при этом минимально препятствовать доступу общества к таким результатам (Landes, Posner 2003: 72-73). Так, для режиссеров-постановщиков, артистов-исполнителей и дирижеров должны быть установлены нормативные гарантии, направленные на то, чтобы возместить издержки, которые они понесли в результате создания совместного результата исполнительского труда, и не допустить ухудшения положения соисполнителей по сравнению с исполнителями, работающими единолично. В рамках обозначенной концепции возможно обосновать или отвергнуть необходимость нормативного закрепления долевого характера исключительного смежного права на совместное исполнение. Препятствиями для применения данного метода могут выступать такие факторы, как недостаток или отсутствие данных, в полном объеме отражающих затраты на создание совместного результата исполнительского

труда; недостаток или отсутствие данных, отражающих разницу между стоимостью доступа к результату исполнительского труда, созданному совместно или единолично.

Посредством теории оптимизации производительности видится возможным выявить, каким образом распределяются трудозатраты между соисполнителями, как наличие/отсутствие конфликтов между ними влияет на качественные и временные характеристики создания совместного результата исполнительского труда. Изложенное будет способствовать актуализации включения в законодательство механизмов для превенции и устранения уже существующего конфликта посредством, например, принудительного исключения участника коллектива с выплатой стоимости доли в исключительном праве, перечисления примерного перечня действий, которые являются необоснованными и при этом препятствуют осуществлению права на совместное исполнение и пр.

Обращение к концепции нормативного экономического анализа Г. Калабреззи (Калабреззи 2016) позволит обосновать необходимость установления справедливого и эффективного механизма перехода долей в исключительном смежном праве, в том числе в результате универсального правопреемства, путем установления прав-преимуществ в пользу участников творческого коллектива.

Заключение

Проведенный обзор методологических инструментов исследования института совместного исполнения позволяет заключить, что целью их применения является выявление тех граней изучаемого объекта, которые не могут быть раскрыты в рамках классических юридических методов.

Культурологический анализ права позволяет выявить саму природу объекта/субъекта, естественно сложившуюся практику в области создания совместного результата исполнительского труда, соответствующую культурному коду исполнителей (адресатов правовых предписаний).

Социологический анализ права способен раскрыть метрические показатели, характеризующие коллективы исполнителей и их участников, дает возможность оценить отношение адресатов норм к действующему правовому регулированию, спрогнозировать эффективность и социальную приемлемость предложений по совершенствованию нормативного института совместного исполнения.

Экономический анализ права призван обнажить стоимостную подоплеку отношений по созданию и использованию результата совместного исполнительского труда, а также распоряжению правом на него. Данный метод позволяет экономически обосновать (без)долевой характер имущественного права членов коллектива исполнителей, а также разрешить вопрос о необходимости установления преимущественного права приобретения доли в исключительном смежном праве, особых правил наследования доли в исключительном смежном праве в случае смерти одного из членов коллектива исполнителей.

Использование указанных подходов не отменяет необходимости обращения к специально-юридическим методам и не подменяет их. Однако представляется, что их применение должно предшествовать таким инструментам, как формально-юридический метод, правовое моделирование и прогнозирование, юридическая герменевтика и пр., поскольку обозначенная в настоящем исследовании триада позволяет выявить пределы и рамки государственно-правового вмешательства в сферу искусства.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Белоусов К.И., Мишланова С.Л., Заседателева М.Г. 2013. Тезаурусное моделирование предметной области «компетентностный подход»: дизайн исследования и программная реализация на платформе ИС «Семограф» // Инновационные проекты и программы в образовании. № 4. С. 3-10.

Калабреззи Г. 2016. Будущее права и экономики. Очерки о реформе и размышления. Москва : Институт Гайдара. 295 с.

Карасевич П.Л. 1875. Гражданское обычное право Франции в историческом его развитии. Москва : Типография А.И. Мамонтова и К°. 488 с.

Мукосеева Я.Ю. 2019. Применение информационной системы «Семограф» для анализа исторических источников // Математика и междисциплинарные исследования : материалы Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых с международным участием (Пермь, 15–18 мая 2019 г.) / гл. ред. А.П. Шкарапута. Пермь : ПГНИУ. С. 266-269.

Руссо Ж.-Ж. 1998. Об общественном договоре : трактаты. Москва : Канон-пресс-Ц : Кучково поле. 414 с.

Саньяк Ф. 1928. Гражданское законодательство Французской революции (1789–1804). Москва : Издательство Коммунистической академии. 374 с.

Шестова С.М. 2009. Историко-культурологический анализ нормативного регулирования охраны и использования памятников истории и культуры в России : автореф. дис. ... канд. культурологии. Санкт-Петербург : СПбГУ. 26 с.

Brook O. 2022. Politics of Coding: On Systematic Content Analysis of Legal Text // The Politics of European Legal Research: Behind the Method / ed. by M. Bartl, J.C. Lawrence. Cheltenham : Edward Elgar Publishing. P. 109-123.

Chandra R. 2012. Knowledge as Property: Issues in the Moral Grounding of Intellectual Property Rights. Oxford University Press India. 400 p.

Clifford J. 1988. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge ; London : Harvard University Press. 381 p.

Coombe R. 2001. Is there a Cultural Studies of Law? // A Companion to Cultural Studies. / ed. by T. Miller. Malden : Blackwell. P. 36-62. DOI 10.1002/9780470998809.ch3

Cotterrell R. 2004. Law in Culture // Ratio Juris. Vol. 17, iss. 1. P. 1-17. DOI 10.1111/j.0952-1917.2004.00251.x

Cover R.M. 1983. The Supreme Court, 1982 Term – Foreword: Nomos and Narrative // Harvard Law Review. Vol. 97, iss. 4. P. 4-68.

Gould D.M., Gruben W.C. 1996. The Role of Intellectual Property Rights in Economic Growth // Journal of Development Economics. Vol. 48, iss. 2. P. 323-350.

Holden L. 2020. Cultural Expertise and Law: An Historical Overview // Law and History Review. Vol. 38, iss. 1. P. 29-46. DOI 10.1017/S073824801900049X

Knox S.L., Davies C. 2013. The Force of Meaning: Cultural Studies of Law // Cultural

Studies. Vol. 27, iss. 1. P. 1-10. DOI 10.1080/09502386.2012.722288

Landes W.M., Posner R.A. 2003. *The Economic Structure of Intellectual Property Law*. Cambridge ; London : The Belknap Press of Harvard University. 448 p.

Langone R. 2016. *The Science of Sociological Jurisprudence as a Methodology for Legal Analysis* // *Touro Law Review*. Vol. 17, iss. 4. P. 770-800.

Mahoney P.G. 2003. *The Origins of the Blue Sky Laws: A Test of Competing Hypotheses* // *The Journal of Law & Economics*. Vol. 46, iss. 1. P. 229-251. DOI 10.2139/ssrn.296344

Mezey N. 2015. *Mapping a Cultural Studies of Law* // *The Handbook of Law and Society* / ed. by A. Sarat, P. Ewick. Chichester : Wiley-Blackwell. P. 39-55.

Pospisil L. 1967. *Legal Levels and Multiplicity of Legal Systems in Human Societies* // *Journal of Conflict Resolution*. Vol. 11, iss. 1. P. 2-26. DOI 10.1177/002200276701100102

Post R. 1991. *Law and the Order of Culture*. Berkeley ; Los Angeles ; Oxford : University of California Press. 202 p.

Pound R. 1910. *Law in Books and Law in Action* // *American Law Review*. Vol. 44. P. 12-36.

Richland J.B. 2017. *On Perpetuity: Tradition, Law and the Pluralism of Hopi Jurisprudence* // *Cultures in the Domains of Law* / ed. by R. Provost. Cambridge : Cambridge University Press. P. 152-178.

Samuel G. 2019. *What is the Impact of Culture on Legal Theory?* // *Droit et société*. No. 101. P. 179-193.

Sarat A., Simon J. 2001. *Beyond Legal Realism? Cultural Analysis, Cultural Studies, and the Situation of Legal Scholarship* // *Yale Journal of Law & the Humanities*. Vol. 13, iss. 3. P. 3-32.

Schulz J.L. 2021. *What is Cultural Legal Studies?* // *Manitoba Law Journal*. Vol. 44, iss. 2. P. 143-150.

Seidman J.I. 1932. *The Yellow Dog Contract* // *The Quarterly Journal of Economics*. Vol. 46, iss. 2. P. 348-361.

Zinkovsky S.B. 2021. *Methodological Limitations of Sociocultural Studies of Law* // *SHS Web of Conferences*. Vol. 118. DOI 10.1051/shsconf/202111801008

References

Belousov K.I., Mishlanova S.L., Zasedateleva M.G. *Thesaurus Modelling of the Subject Area "Competence-Based Approach": Research Design and Programme Realization on the IS "Semograph" Base, Innovacionnye proekty i programmy v obrazovanii* [Innovative Projects and Programs in Education], 2013, no. 4. pp. 3-10. (In Russ.).

Brook O. *Politics of Coding: On Systematic Content Analysis of Legal Text, Bartl M., Lawrence J.C. (eds.) The Politics of European Legal Research: Behind the Method*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2022, pp. 109-123.

Calabresi G. *The Future of Law and Economics. Essays in Reform and Recollection*. Moscow, Institut Gaidara, 2016, 295 p. (In Russ.).

Chandra R. *Knowledge as Property: Issues in the Moral Grounding of Intellectual Property Rights*, Oxford University Press India, 2012, 400 p.

Clifford J. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1988, 381 p.

Coombe R. *Is there a Cultural Studies of Law?* Miller T. (ed.) *A Companion to Cultural Studies*, Malden, Blackwell, 2001, pp. 36-62. DOI 10.1002/9780470998809.ch3

Cotterrell R. Law in Culture, *Ratio Juris*, 2004, vol. 17, no. 1, pp. 1-17. DOI 10.1111/j.0952-1917.2004.00251.x

Cover R.M. The Supreme Court, 1982 Term – Foreword: Nomos and Narrative, *Harvard Law Review*, 1983, vol. 97, no. 4, pp. 4-68.

Gould D.M., Gruben W.C. The Role of Intellectual Property Rights in Economic Growth, *Journal of Development Economics*, 1996, vol. 48, no. 2, pp. 323-350.

Holden L. Cultural Expertise and Law: An Historical Overview, *Law and History Review*, 2020, vol. 38, no. 1, pp. 29-46. DOI 10.1017/S073824801900049X

Karasevich P.L. *Civil Customary Law of France in Its Historical Development*. Moscow, Tipografiya A.I. Mamontova i K^o, 1875, 488 p. (In Russ.).

Knox S.L., Davies C. The Force of Meaning: Cultural Studies of Law, *Cultural Studies*, 2013, vol. 27, no. 1, pp. 1-10. DOI 10.1080/09502386.2012.722288

Landes W.M., Posner R.A. *The Economic Structure of Intellectual Property Law*, Cambridge & London, The Belknap Press of Harvard University, 2003, 448 p.

Langone R. The Science of Sociological Jurisprudence as a Methodology for Legal Analysis, *Touro Law Review*, 2016, vol. 17, no. 4, pp. 770-800.

Mahoney P.G. The Origins of the Blue Sky Laws: A Test of Competing Hypotheses, *The Journal of Law & Economics*, 2003, vol. 46, no. 1, pp. 229-251. DOI 10.2139/ssrn.296344

Mezey N. Mapping a Cultural Studies of Law, Sarat A., Ewick P. (eds.) *The Handbook of Law and Society*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2015, pp. 39-55.

Mukoseeva Ya.Yu. Application of the Information System “Semograph” for the Analysis of Historical Sources, Shkaraputa A.P. (ed.) *Mathematics and Interdisciplinary Research. Proceedings of the All-Russian Scientific and Practical Conference of Young Scientists with International Participation (Perm, May 15–18, 2019)*, Perm, 2019, pp. 266-269. (In Russ.).

Pospisil L. Legal Levels and Multiplicity of Legal Systems in Human Societies, *Journal of Conflict Resolution*, 1967, vol. 11, no. 1, pp. 2-26. DOI 10.1177/002200276701100102

Post R. *Law and the Order of Culture*. Berkeley, Los Angeles & Oxford, University of California Press, 1991, 202 p.

Pound R. Law in Books and Law in Action, *American Law Review*, 1910, vol. 44, pp. 12-36.

Richland J.B. On Perpetuity: Tradition, Law and the Pluralism of Hopi Jurisprudence, Provost R. (ed.) *Cultures in the Domains of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 152-178.

Rousseau J.-J. *On the Social Contract: Treatises*. Moscow, Kanon-press-C & Kuchkovo pole, 1998, 414 p.

Sagnac Ph. 1928. *Civil Legislation of the French Revolution (1789–1804)*, Moscow, Izdatel'stvo Kommunisticheskoy akademii, 374 p. (In Russ.).

Samuel G. What is the Impact of Culture on Legal Theory? *Droit et société* [Law and Society], 2019, no. 101, pp. 179-193.

Sarat A., Simon J. Beyond Legal Realism? Cultural Analysis, Cultural Studies, and the Situation of Legal Scholarship, *Yale Journal of Law & the Humanities*, 2001, vol. 13, no. 3, pp. 3-32.

Schulz J.L. What is Cultural Legal Studies? *Manitoba Law Journal*, 2021, vol. 44, no. 2, pp. 143-150.

Seidman J.I. The Yellow Dog Contract, *The Quarterly Journal of Economics*, 1932, vol. 46, no. 2, pp. 348-361.

Shestova S.M. *Historical and Cultural Analysis of the Regulatory Regulation of the Protection and Use of Historical and Cultural Monuments in Russia: PhD Thesis Abstract*, Saint Petersburg, SPbGU, 2009, 26 p. (In Russ.).

Zinkovsky S.B. *Methodological Limitations of Sociocultural Studies of Law, SHS Web of Conferences*, 2021, vol. 118. DOI 10.1051/shsconf/202111801008

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Елизавета Юрьевна Мартьянова

кандидат юридических наук, доцент кафедры гражданского права; научный сотрудник кафедры предпринимательского права, гражданского и арбитражного процесса Пермского государственного национального исследовательского университета, г. Пермь, Россия;

ORCID: 0000-0002-2935-1846;

ResearcherID: AAI-7547-2020;

SPIN-код: 7824-2271;

E-mail: martyanova.ey@psu.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Elizaveta Yu. Martyanova

Candidate of Law, Associate Professor, Department of Civil Law; Researcher, Department of Business Law, Civil and Arbitration Process, Perm State National Research University, Perm, Russia;

ORCID: 0000-0002-2935-1846;

ResearcherID: AAI-7547-2020;

SPIN-code: 7824-2271;

E-mail: martyanova.ey@psu.ru

Правила подачи рукописей

1. Рукописи статей в формате .docx или .doc отправляются в редакцию по электронной почте: admin@instlaw.uran.ru.

2. Статьи, представляемые на русском или английском языке, должны соответствовать тематике журнала: философия, политическая наука, право.

3. Принимаются только рукописи ранее не опубликованных, оригинальных работ. Все статьи проверяются на плагиат, самоплагиат и иные формы нарушения этических норм. В случае их обнаружения на любой стадии работы со статьей авторам направляется уведомление об отказе в публикации.

4. Все поступившие рукописи проходят двойное слепое рецензирование. К рецензированию привлекаются как внешние эксперты – специалисты по проблематике представленной статьи, так и члены редакционной коллегии. Если мнения двух рецензентов принципиально расходятся, редакция привлекает третьего рецензента или принимает решение самостоятельно. Процедура рецензирования обычно не занимает больше двух месяцев. Однако в случае рекомендации статьи к доработке и повторному рецензированию общий срок ее рассмотрения может быть увеличен до четырех месяцев.

5. По результатам рецензирования статья может быть принята к печати, направлена на доработку или отклонена. При принятии к печати статья пополняет редакционный портфель, из материалов которого редколлегия комплекзует ближайшие номера журнала.

6. Рецензии хранятся в редакции в течение пяти лет. Редакция направляет авторам рукописей отзывы рецензентов или мотивированный отказ, а также обязуется направлять копии рецензий в Министерство науки и высшего образования Российской Федерации при поступлении соответствующего запроса.

7. Рукопись оформляется в соответствии с принятыми в журнале техническими требованиями. Рекомендуемый объем – от 30 до 60 тысяч знаков с учетом пробелов. Шрифт – 14 Times New Roman, полуторный межстрочный интервал. Текст должен быть отформатирован по ширине без переносов. Абзацный отступ – 1 см (выполняется без использования пробелов или табуляции). Поля: верхнее – 2 см, нижнее – 2 см, левое – 3 см, правое – 1,5 см. Основной вид кавычек в текстах на русском языке: « ». Однако, если внутри цитаты есть заковыченный фрагмент, он выделяется с помощью “ ”, а вся цитата – с помощью « ». Основной вид кавычек в текстах на английском языке: “ ”. Подзаголовки основных разделов статьи набираются полужирным шрифтом по центру.

8. В самом начале рукописи, в левом верхнем углу, указывается код УДК. Затем набирается полужирным шрифтом название статьи, под которым указываются имя,

отчество (при наличии), фамилия автора, аффилиация (полное название организации без почтового адреса; возможно указание нескольких организаций), город, страна, адрес электронной почты автора. Далее размещается аннотация объемом от 2000 до 2200 знаков с учетом пробелов. Желательно, чтобы в ней была отражена следующая информация: актуальность, цель, теоретико-методологическая основа, краткое содержание и основные выводы исследования. После аннотации приводится список из 5–10 ключевых слов.

9. В разделе «Благодарности» дается информация о финансировании исследования (финансирующее агентство и номер гранта). Также в этом разделе можно выразить благодарность людям, которые помогли автору в работе над статьей.

10. В конце статьи приводятся сведения об авторе: имя, отчество (при наличии), фамилия, ученая степень, звание, должность и место работы; ORCID; ResearcherID (при наличии); Scopus AuthorID (при наличии); SPIN-код; адрес электронной почты.

11. Информация, указанная в пунктах 8–10 (название статьи, аннотация, ключевые слова, благодарности и информация об авторе), предоставляется также на английском языке.

12. Все таблицы и рисунки должны иметь последовательную нумерацию, название; быть включены как в основной файл статьи, так и представлены отдельными файлами.

13. Библиографический список в конце рукописи включает только научную литературу. Примечания, ссылки на нормативно-правовые акты, статистические данные, интернет-ресурсы, словари, газеты и т.д. оформляются в виде постраничных сносок (12 Times New Roman, одинарный межстрочный интервал, отступ – 1 см). Внутритекстовые ссылки на научную литературу даются в круглых скобках, где указывается фамилия автора или составителя (главного или ответственного редактора), год издания и при необходимости после двоеточия страница(ы). Например: (Луман 1999: 204).

14. В Библиографическом списке сначала идут в алфавитном порядке работы на русском языке, затем на иностранных языках. В книге (монографии, сборнике) указывается год, место издания, издательство, общее число страниц. В статье указывается диапазон страниц. При наличии нескольких работ одного автора, вышедших в одном календарном году, к цифровому обозначению года добавляются строчные буквы латинского алфавита – a, b, c..., что отражается и во внутритекстовых ссылках. Если публикация имеет DOI, следует обязательно указать его.

Все представленные в Библиографическом списке работы оформляются также в виде *References* в алфавитном порядке, где источники на кириллице даются в транслитерации и переводе на английский язык: название журнала, сборника – в транслитерации и переводе; заглавие книги или статьи, место издания – только в переводе; издательство – только в транслитерации. Работы на английском языке приводятся без изменений, источники на иных языках также даются в переводе на английский язык.

15. Одобренные редакционной коллегией материалы публикуются бесплатно. Гонорар автору не выплачивается.

16. К представленной в редакцию рукописи автор прилагает письменное согласие на размещение опубликованной в журнале статьи в электронных базах данных; письменное согласие на опубликование персональных данных.

Более подробно с требованиями к рукописям и примерами их оформления можно ознакомиться на сайте журнала по адресу: <http://yearbook.uran.ru/avtoram/trebovaniya-k-statiam>

Manuscript Submission Guidelines

1. Manuscripts of articles in .docx or .doc format should be sent to the editorial board's email address: admin@instlaw.uran.ru.

2. Manuscripts submitted in Russian or English have to correspond to the subject areas of the Journal – philosophy, political science, and law.

3. Only manuscripts of previously unpublished and original articles are acceptable. All manuscripts are checked for plagiarism, self-plagiarism and other forms of ethical violations. In case of their detection at any stage of editing, the authors are notified of the refusal to publish.

4. Every submitted manuscript is subjected to a double-blind peer review. Peer reviewers involved are both external experts, specialists in the same subject area as the submitted manuscript, and members of the editorial board. If peer reviews fundamentally differ, the article will either be passed for evaluation to a third reviewer, or the decision will be taken by the editorial board itself. The reviewing procedure usually takes no more than two months. However, if the manuscript is recommended for revision and re-reviewing, the total consideration period can be extended to four months.

5. Based on the results of the review, the manuscript may be accepted for publication, sent back to the author for revision, or rejected. When accepted for publication, the article replenishes the editorial portfolio which materials are used for completing the next issues of the Journal.

6. Peer reviews are retained in the editorial office for five years. The editorial board sends reviews or reasonable rejections to the authors. It is also committed to sending copies of reviews to the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation in case of being requested.

7. The manuscripts should be designed in accordance with the Journal's technical specifications. The recommended length is between 30,000 and 60,000 characters, including spaces. Font – 14 Times New Roman, line spacing – 1.5. Justified text alignment, no automatic hyphenation. First-line indent (without the use of tabs or space) – 1 cm. Page layout: top margin – 2 cm, bottom – 2 cm, left – 3 cm, right – 1.5 cm. The main type of quotation marks in Russian language manuscripts: « ». However, if there is a quoted extract inside the quote, it is marked with “ ”, and the whole quote is marked with « ». The main type of quotation marks in English language manuscripts: “ ”. The subheadings of the main sections of the article are typed in bold in the center of the page.

8. At the very beginning of the manuscript, in the top-left corner, a universal decimal classification (UDC) code should be indicated if possible. Then the article title is typed in bold, under which the author's personal data should be provided: the name, patronymic (if any), and the surname of the author, affiliation (full name without a postal

address; multiple affiliations are permitted), city, country, e-mail of the author. Next, an abstract comprising 2,000–2,200 characters in length (including spaces) is placed. It is advised to contain the following information: relevance, purpose, theoretical and methodological basis, summary, and main conclusions of the study. After the abstract, a list of 5–10 keywords is to be provided.

9. Acknowledgement section includes information on the financial support (the funding agency and the grant number). Also in this section, it is possible to express gratitude to those who helped the author in working on the article.

10. At the end of the manuscript, information about the author should be placed: first name, patronymic (if any), and the surname, academic degree, title, and position held; ORCID; ResearcherID (if any); Scopus AuthorID (if any); SPIN-code (if any); E-mail.

11. The information specified in paragraphs 8–10 (the article title, abstract, keywords, acknowledgements, and information about the author) is also provided in Russian if possible.

12. All tables and figures should be numbered in order of appearance and have captions. They should be both placed within the text of the manuscript and provided in separate files.

13. The Bibliography at the end of the manuscript includes only scientific literature. Notes, links to regulatory legal acts, statistical data, Internet resources, dictionaries, newspapers, etc. are given in the footnotes (12 Times New Roman, single line spacing, first-line indent – 1 cm). In-text references to scholarly sources are placed in parenthesis with the surname of the author or the compiler (chief or responsible editor), the year of publication, and, if necessary, the page(s) after a colon. For example: (Luhmann 1999: 204).

14. The Bibliography first includes alphabetically ordered works in Russian, then in other languages. A book (monograph, collection) indicates the year, place of publication, publisher, and a total number of pages. An article specifies the range of pages. When there are several works of the same author, published in the same calendar year, lowercase letters of the Latin alphabet (a, b, c, etc.) are added to the numerical year designation; this should also be reflected in the in-text references. If the publication has DOI, it is obligatory to be stated.

All works in the Bibliography are also arranged as References in alphabetical order with Cyrillic sources given in transliteration and translation into English: the name of the journal, collection – in transliteration and translation; the title of the book or the article, place of publication – only in translation; the publisher – only in transliteration. Sources originally written in English are given without changes, sources in other languages are also cited in English translation.

15. Publication of accepted articles is free of charge. No honorarium is paid to the author.

16. In addition to the manuscript, the author provides a written consent to display the published article in the electronic databases, as well as a written consent to make public his/ her personal data.

More detailed information about manuscript submission guidelines and design samples are provided on the Journal's website: <http://yearbook.uran.ru/en/for-authors/accepted-papers>

Научное издание

АНТИНОМИИ

Том 23

Выпуск 4

*Рекомендовано к изданию
Ученым советом Института философии и права
Уральского отделения РАН*

Ответственные за выпуск
В.С. Мартьянов, В.В. Руденко

Редактор *И.И. Арсентьева*
Компьютерная верстка *А.Э. Якубовского*
Дизайн обложки *Е. Ширяевой, «РА4»*

Подписано в печать: 25.12.2023. Дата выхода в свет: 25.01.2024.
Формат 70x100/16. Бумага типографская.
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 12,5 Уч.-изд. л. 11,5
Тираж 500 экз. Заказ №

Институт философии и права УрО РАН
620108, г. Екатеринбург, ул. С. Ковалевской, д. 16.

Изготовлено ООО «Издательство УМЦ УПИ»
620002, г. Екатеринбург, ул. Мира, д. 17, офис 134.