

Научная статья

УДК 168; 303.01; 930.1

doi: 10.17223/1998863X/85/11

ОБ ОДНОЙ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ОШИБКЕ (ИЛИ ЗАБЛУЖДЕНИИ) В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ И ПУТЯХ ЕЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ

Василий Николаевич Сыров

*Национальный исследовательский Томский государственный университет, Томск, Россия,
narrat@inbox.ru*

Аннотация. В статье обсуждаются два популярных взаимосвязанных и взаимообусловленных тезиса: констатация тотального релятивизма и утверждение об идеологической ангажированности выдвигаемых суждений исследователей, публицистов и общественных активистов. В качестве теоретико-методологического ориентира решения проблемы используются идеи Анкерсмита о роли моральных ценностей в историческом познании, а именно его утверждение, что моральные и политические ценности обеспечивают нам путь открытия исторической истины. Поэтому Анкерсмит предлагает два критерия выбора предпочтительных ценностей: надлежит выбрать те ценности, что открывают путь для создания наиболее широкой исторической картины и картины, обладающей оригинальным характером. В заключение обосновывается тезис о роли кантовской идеи уважения к достоинству как приоритетного кандидата на роль такой системы ценностей и обсуждаются ее перспективы в исторической этике.

Ключевые слова: историческое познание, моральные ценности, деонтология, этика Канта, принцип достоинства, историческая этика, разделяемая история

Благодарности: исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00465, <https://rscf.ru/project/23-18-0>

Для цитирования: Сыров В.Н. Об одной теоретико-методологической ошибке (или заблуждении) в социально-гуманитарном дискурсе и путях ее преодоления // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2025. № 85. С. 123–138. doi: 10.17223/1998863X/85/11

Original article

ON A THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ERROR (OR MISCONCEPTION) IN SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES DISCOURSE AND WAYS TO OVERCOME IT

Vasily N. Syrov

National Research Tomsk State University, Tomsk, Russian Federation, narrat@inbox.ru

Abstract. The article discusses two popular interrelated and interdependent theses: the statement of total relativism and the assertion of the ideological bias of the socio-political (theoretical and practical) judgments put forward by researchers, publicists and social activists. Three possible variants of such a discussion and the consequences arising from their application are highlighted. The first is the recognition of the current state of affairs. As a consequence, it creates a paradox of self-reference and blocks the theoretical possibility of any further ways of discussing these theses. The second is the possibility of a meta-position, when the subject of such statements believes that he is working at a higher level of analysis.

In light of the prevailing skepticism about the possibility of having the last and final word, the validity of such an approach seems a dubious undertaking. The third is the recognition of the inevitable value-based determination of (at least social and humanitarian) knowledge, but also the possibility and even legitimacy of choosing the most preferable system of values at the present time. Ankersmit's ideas on the role of moral values in historical knowledge are used as a theoretical and methodological guideline in choosing the third path, namely, his assertion that moral and political values provide prospects for discovering historical truth. Ankersmit offers two criteria for choosing a preferred historical picture. Firstly, one must choose a picture that has the largest scale or opens the way to a wide and varied empirical material. Secondly, the picture that is preferable is the one that has a more risky, more dangerous, in the sense of original, character (or generates more original consequences), but cannot be rejected on the basis of existing knowledge. Ankersmit's thesis is the following: one should prefer those political and moral values that are inspired by a stronger and more successful representation of the past and, moreover, that ensure the creation of such a picture. It is argued that Kant's moral theory, whose fundamental principle is respect for human dignity, can be considered the most suitable candidate for this role. A specification of this principle is proposed. It can be interpreted as a criterion for distinguishing moral demands from non-moral ones; as a principle that lies, can and should lie at the basis of all actual and potential maxims; as a concretization of the idea of morality. The openness of the idea of dignity is emphasized, i.e. the possibility and even necessity of re-definition, due to the fact that new circumstances may reveal some new features of morality that would be more appropriate to encompass within the idea of dignity. Based on the ideas of Linchenko and Buller, it is argued that the principle of dignity can be laid at the basis of historical ethics, which can be interpreted as a type of applied ethics. In conclusion, the difficulties and prospects of using applied ethics as a set of values in the field of historical knowledge and contemporary social practice (using the example of cancel culture) are discussed. It is argued that the prospects for its application should be sought in the direction proposed by Ankersmit. It is also noted that the principle of dignity can be considered as a necessary platform for the implementation of an actual or potential dialogue between various theoretical and ideological positions in the interpretation of events in distant and recent history.

Keywords: historical knowledge, moral values, deontology, Kant's ethics, principle of dignity, historical ethics, shared history

Acknowledgments: The study is supported by the Russian Science Foundation, Project No. 23-18-00465, <https://rscf.ru/project/23-18-0>

For citation: Syrov, V.N. (2025) On a theoretical and methodological error (or misconception) in social sciences and humanities discourse and ways to overcome it. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 85. pp. 123–138. (In Russian). doi: 10.17223/1998863X/85/11

В последнее время в исследовательской (отечественной чаще) литературе, особенно в ее гуманитарном сегменте, стали достаточно популярными два взаимосвязанных и даже взаимообусловленных (но, правда, не всегда очевидных для самих авторов) тезиса: констатация тотального (эксплицитно, а чаще имплицитно утверждаемого) релятивизма и идеологической (столь же явно или неявно провозглашаемой) ангажированности тех или иных выдвигаемых суждений исследователей, публицистов, общественных активистов и т.д. Первый тезис, как правило, формулируемый в виде суждений типа все взгляды относительно, у всех свои собственные представления о социальном мире, если он искренне выдвигается, то отражает, на наш взгляд, своеобразное диалектическое отрицание господствовавшего долгое время убеждения о возможности некоторой объективной истины. Второй тезис, выступающий, на наш взгляд, естественным продолжением первого и формулируемый в виде сужде-

ний типа любая социальная позиция выражает чей-либо заказ, стремление к (или перераспределение) власти, доминированию, к получению дополнительных дивидендов, представляет тем самым догматически понятое наследие марксистской концепции идеологии как явного или неявного выражения интересов господствующего класса, а в современной трактовке – интересов тех или иных элит, лидеров мнений, активистов и т.д. Можно отнести его к разновидности конспирологических теорий или теорий подозрения, полагающих, что за многообразием лежащих на поверхности явлений и наивной вере рядовых носителей тех или иных убеждений скрывается некий частный, как правило, эгоистический интерес. Если это так, то можно даже предполагать искреннее желание сторонников такого подхода сделать неявное явным, в некотором радикальном смысле даже выполнить своеобразную просветительскую функцию, а именно донести свет истины до широкой публики.

Наша гипотеза, выдвигаемая по поводу валидности или правомерности утверждений подобного рода, заключается в том, что они отражают или выражают лишь часть истины (если говорить традиционным языком) или лишь один из первых шагов на пути формулировки утверждений, которые нам кажутся более убедительными, интересными, весомыми в том смысле, что позволяют не доходить до парадоксов, вытекающих из суждений типа все лгут и т.д., и предполагать более продуктивные (даже практические) следствия. Иначе говоря, суть идеи заключается в том, что, сказав А, следует двинуться дальше и сказать Б. Если перевести эти метафоры или образы в содержательную плоскость, то следует предположить, что надлежит признать идеологическую ангажированность всех актуальных и потенциальных суждений, но попытаться осуществить выбор между ними на основании некоторых кажущихся приемлемыми критериев.

Экспликация выдвигаемой гипотезы предполагает определенную последовательность шагов на этом пути. Прежде всего, это шаг критический, состоящий в характеристике возможных оснований или причин вышеупомянутой трактовки и демонстрирующий сомнительные следствия, которые из нее вытекают, а затем шаг нормативный, предполагающий, помимо описания положений, притязающих на нормативность, их прояснение во избежание нежелательного прочтения. Выше уже отмечалось, что если допустить искренность суждений сторонников тезисов по поводу релятивизма и имплицитной или эксплицитной идеологической ангажированности, то можно связать ее с разочарованием в поисках так называемой объективной истины, дополненным или усиленным распространением превратно понятой постмодернистской трактовки о тотальной относительности всех интерпретаций. В определении более адекватных интенций творцов постмодернизма можно оттолкнуться от тезиса Ихаба Хассана, что «(а) критический плюрализм глубоко укоренен в культурном поле постмодернизма; и (б) ограниченный критический плюрализм является в некоторой мере реакцией против радикального релятивизма...» [1. Р. 23].

В итоге можно предположить наличие как минимум трех путей решения данной проблемы. Во-первых, можно попытаться занять своеобразную метапозицию, встав, так сказать, над схваткой, или предполагать, что автор работает на более глубоком уровне осмысления материала, чем объекты его оценок, или, говоря традиционным языком, знает, как на самом деле обстоят дела.

Нет надобности специально останавливаться на анализе всех тех трудностей, которые встают на пути сторонника такого убеждения.

Можно лишь констатировать, что разочарование на этом пути толкает к возможному выбору второго варианта, а именно к признанию тотального релятивизма и идеологической ангажированности суждений по поводу социально-исторического мира (хотя понятно, что наличия жесткой причинно-следственной связи между первым и вторым тезисами нет). Как правило, отсюда столь распространенный, сколь и банальный тезис о невозможности надежного знания в социально-гуманитарных науках (или знании), что они обречены оставаться объектом идеологических иллюзий или мифологизации. Понятно, что он предполагает сопоставление гуманитарного знания с естественнонаучным, вернее с его позитивистскими версиями (типа что есть сумма объективных фактов, а есть их разные интерпретации). Кроме того, зачастую сторонники такого подхода впадают в грех перформативного противоречия, а именно, эксплицитно отвергая тезис о возможности надежного знания в социально-гуманитарном знании, имплицитно продолжают исходить из убежденности в его существовании, которое в том же позитивистском духе сводят к так называемым фактам. Эта наивная вера в объективность фактов, казалось бы, неоднократно критикуемая постпозитивистами в области философии науки, тем не менее сохраняется не только в массовом сознании, но и в сознании многих членов профессионального сообщества.

Если говорить о возможных негативных последствиях этой позиции, то, как нам кажется, можно отметить следующие. Прежде всего, это давно известная противоречивость утверждения о тотальном релятивизме. Иначе говоря, если столь же относительна позиция автора данного тезиса, то чем она предпочтительнее других, да еще и с притязанием на абсолютность утверждения. Во-вторых, такой подход, еще и выдвигаемый безапелляционно или не предполагающий оговорок или дополнительных комментариев, приводит к ситуации, которую еще Барт когда-то назвал стремлением «застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо» [2. С. 389]. Иначе говоря, в данном случае тезис Барта не предполагает продолжения истории или возможности сделать еще какой-то шаг, например, в поисках перспектив выбора или компромисса, консенсуса, диалога, как минимум для достижения какой-либо степени согласия между различными позициями. По крайней мере не предоставляет разумных теоретических оснований для этого. Релятивизм, конечно, не предполагает обязательного конфликта между разными взглядами (они могут и сосуществовать), но создает теоретические основания для его порождения.

Либо сторонники тотального релятивизма цинично утверждают, что полезным или верным следует считать все то, что сохраняет существующее положение дел, а именно оправдание доминирующей идеологии.

Третий вариант возможного решения отталкивается от признания неизбежной ценностной обусловленности (по крайней мере социально-гуманитарного) знания, но исходит из возможности и даже правомерности выбора наиболее предпочтительной на сегодняшний момент системы ценностей. По сути, он исходит из признания невозможности, да и ненужности ценностно нейтрального знания. Говоря иначе, он строится на допущении определенной степени искренности в суждениях и оценках как объектов, так и субъектов

анализа. Иначе говоря, лгут не все. Но даже если трактовать внешние эффекты лишь как символический ряд или код, в котором зашифрованы некие скрытые смыслы, то предлагаемая методология требует различать разные способы его прочтения. Ведь можно трактовать то или иное действие как способ выражения чувства справедливости, а можно и как «волю к власти».

Для обсуждения выдвинутого тезиса и некоторых комментариев по этому поводу будем опираться на соображения, высказанные в рассуждениях известного специалиста в области исторического познания Франклина Анкерсмита. Но предварительно добавим к этому анализу некоторый интерпретативный аспект. Мы, конечно, можем любую систему ценностей считать идеологией, особенно в том, что касается области социальной жизни. Но поскольку данное толкование «обросло» слишком большим числом негативных коннотаций, полагаем, что его безболезненно можно заменить понятием «ценности», сохраняющим аксиологическую составляющую, представления о желаемом, но в отличие от идеологии, допускающим позитивный аспект в экспликации ценностных установок.

Итак, мы предполагаем обсудить идеи Анкерсмита о роли моральных ценностей в историческом познании, выдвинутые в его статье с провокационным названием «Похвала субъективности». Автор справедливо отмечает, что субъективность историка всегда связывалась с (явным или неявным) воздействием исповедуемых им моральных и политических ценностей на характер производимого продукта. Понятно, на что и указывает Анкерсмит, субъективность проявляется не только в этом, но, по его словам, историки наиболее чувствительны к влиянию моральных и политических ценностей, потому что чувствуют в них большую угрозу для декларируемой «объективности» [3. Р. 4]. Возможно, как замечает автор, что угроза эта заключается отнюдь не в смещении работы историка в сторону от получения знания, а в том, что вышеупомянутые ценности так связаны с поиском исторической истины, что становятся трудно отличимыми от ее поиска [3. Р. 4]. Поэтому, по словам Анкерсмита, «то, что является «объективной истиной» для одного историка, будет тогда просто «субъективной ценностью» для другого» [4. Р. 86], не говоря уже о том, что так или иначе в любом случае как субъект познания, так и его объект, изначально пронизаны ценностями [4. Р. 85]. Тем самым тезис традиционного исторического познания о необходимости избавления от субъективности автор характеризует как «двойную слепоту» историка, когда «самоотрицание и самоограничение, которые мы обычно связываем со стремлением к объективности, затем парадоксальным образом проявят себя как самый высокомерный и нелепый субъективизм» [4. Р. 87].

Поэтому Анкерсмит предлагает весьма радикальное решение проблемы: надлежит двигаться не в направлении поиска более точных инструментов отделения истины от ценности, а наоборот, допустить, что именно моральные и политические ценности обеспечивают нам путь открытия исторической истины. Или, говоря сильнее, отталкиваться от тезиса, что принятие определенных ценностей не просто облегчает и ускоряет наше движение к истине, а обеспечивает возможность самого ее открытия, причем такую, что без нее оно не состоялось бы [3. Р. 5].

В качестве иллюстрации можно взять марксистскую концепцию, упомянутую самим Анкерсмитом. Очевидно, что в свое время она обеспечила не

только новое видение социально-экономических и политических процессов современного (буржуазного в терминологии марксизма) общества, но предоставила иной взгляд на мировую историю, открывший там новые аспекты прошлого (борьба классов в терминологии марксизма) с соответствующим эмпирическим материалом. Резонно предположить, что этого не позволил бы сделать взгляд с иной системы ценностей. И дело здесь не сводится к борьбе заблуждений или устаревших взглядов с истинной картиной истории, поскольку к настоящему времени нет нужды доказывать идеологическую ангажированность концепции классовой борьбы, хотя для сторонников марксизма она могла (и может)) казаться истиной, причем окончательной.

Но более глубокий смысл идеи Анкерсмита можно связать с утверждением, что в рамках одного ценностно-ориентированного взгляда эмпирический материал становился бы основанием для создания новых исторических фактов, а в рамках другого – трактовался бы как несущественный и игнорировался. Даже более того. Историк может понимать значимость того или иного эмпирического материала, но не сможет представить его как имманентную часть своего нарратива. Причина в изначальной формулировке темы и задачи своего исследования. Так, к примеру, если автор принимает оправданность и необходимость индустриализации и коллективизации (для каких-либо высших целей, к примеру), то сколь бы он не признавал все жертвы, принесенные на этом пути, все равно не смог бы вписать эмпирический материал, свидетельствующий об этих жертвах, во внутреннюю логику своего повествования или представить его как доказательство или опровержение какой-либо выдвигаемой гипотезы. В лучшем случае он был бы вынужден трактовать их как неизбежные издержки и говорить лишь об их цене. Ведь для того чтобы свидетельства о жертвах стали имманентной частью исторического нарратива, необходимо подставить под вопрос правомерность и кажущуюся самоочевидность общей идеи (индустриализацию и коллективизацию, к примеру), конституирующей повествование. Понятно, что эта операция подразумевает осознание связи не просто между определенными теоретическими положениями и эмпирическим материалом, но и ценностными (идеологическими) установками, лежащими в их основе. Не будем здесь специально останавливаться на обусловленности теоретических положений (особенно в гуманитарном знании) ценностными ориентациями.

Сам Анкерсмит настаивает на наличии более тесной связи между истиной и ценностями и для иллюстрации этого тезиса использует понятие «исторической репрезентации» [3. Р. 8], которую он трактует как «подстановку или замещение чего-либо, что само по себе отсутствует» [3. Р. 8]. В таком понимании историческая репрезентация, к примеру, предстает не отражением некоторой исторической действительности, а в некотором смысле созданием ее. Важный аспект заключается в том, что репрезентация всегда является взглядом с определенной перспективы [3. Р. 8], что предполагает наличие других репрезентаций и возможность определенного типа отношений между ними.

На основании введения этой идеи Анкерсмит противопоставляет друг другу эпистемологию и репрезентацию [3. Р. 9]. То, что он характеризует как эпистемологию, предполагает связь слов с вещами, в то время как репрезентация строится на связи вещей с вещами [3. Р. 9]. Очевидно, что оба подхода строятся на принципиально различных способах вышеупомянутых соотно-

шений. Метафорически говоря, первый требует вертикального соотношения, а именно сопоставления высказываний или нарративов с миром, так сказать, в то время как второй строится на реализации горизонтального соотношения, а именно на соотнесении нарративов друг с другом.

Конечно, можно было бы радикализовать идеи Анкерсмита утверждением, что соотнесение слов с вещами, относимое им к компетенции эпистемологии как таковой, является не столько ее сущностной характеристикой, а сколько явным или неявным принятием определенной теории познания. Обоснованный скептицизм или критическая рефлексия по отношению к ней стали бы тогда основанием для принятия иной теории познания, в рамках которой, в частности, историческое познание представало бы уже не экзотической формой интеллектуальной деятельности, где в силу особенностей бытия истории затруднено соотнесение исторических картин с так называемой исторической реальностью, а вполне нормальной частью познавательного процесса, где скорее рассадником иллюзий выступило бы естественнонаучное познание.

На этом этапе своих рассуждений Анкерсмит вполне резонно утверждает, что при реализации стратегии репрезентации надлежит сравнивать создаваемые картины не с самим прошлым, а друг с другом [3. Р. 20]. В духе идей Пола Фейерабенда он полагает, что ее осуществление требует размножения исторических картин для основания обоснованного суждения при их выборе. Вот здесь-то и встает ключевой вопрос, что может стать основанием предпочтения одной картины другой.

Сам Анкерсмит вводит два критерия. Во-первых, приоритетна та картина, что обладает большим масштабом. Речь, конечно, не о предпочтительности метанарратива микроисториям. Скорее дело в возможности увидеть определенные вещи в более широком свете или включить в создаваемую историческую картину более широкий и разнообразный эмпирический материал. Ну и, во-вторых, предпочтительна та картина, что обладает более рискованным, более опасным (в смысле оригинальным) характером (либо порождает более оригинальные следствия), но не может быть отвергнута на основании имеющегося знания [3. Р. 20]. Вывод Анкерсмита заключается в утверждении, что по природе своей данные критерии носят сугубо эстетический характер. Соответственно, эстетика предстает первичной по отношению к этике и эпистемологии. Этот путь вполне в духе идей Хайдена Уайта: если исторические нарративы конституируются литературными жанрами, то основание выбора может носить лишь эстетический характер. По мнению Анкерсмита, эстетика, помимо прочего, выступает спасением от релятивизма и иррациональности (видимо, для человека с хорошим вкусом?!) [3. Р. 18].

Как эти идеи могут быть связаны с политическими и моральными ценностями? Тезис Анкерсмита заключается в следующем утверждении: следует предпочесть те политические и моральные ценности, что инспирированы более сильной и более успешной репрезентацией прошлого [3 Р. 22]. История, по его словам, предстает своеобразной экспериментальной площадкой испытания предпочтительности тех или иных моральных и политических ценностей [3. Р. 22]. Здесь содержится, на наш взгляд, ключевая и наиболее оригинальная мысль автора: следует предпочесть те ценности, что обеспечивают более оригинальную, более богатую картину прошлого, и, наоборот, которые

обеспечиваются и поддерживаются такой картиной, что, помимо прочего, предполагает рефлексивность субъекта познания (в ситуации выбора ценностей).

Как возможно продолжение и развитие данных идей? Начнем с вопроса о первичности и вторичности. По Анкерсмиту, эстетическое первично. Полагаем, что этот тезис был бы правомерен при явном или неявном допущении определенной теории познания, а именно теории, содержащей определенную трактовку статуса фактов. Если факт понимается как автономный от теории (или идеи, если говорить об историческом познании), а теория – лишь как некоторый способ связи таких автономных фактов, то вопрос об основаниях предпочтительности одной теории другой становится практически неразрешимым или действительно сводится лишь к эстетическим предпочтениям. Более того, эстетический подход также предполагал бы взгляд с позиций такого наблюдателя или потребителя исторических нарративов, для которого вопрос о мировоззренческой и практической ценности исторического дискурса уже не актуален.

Но если мы трактуем ту или иную идею как некоторую гипотезу, а эмпирический материал – как одно из определяющих условий ее доказательства или опровержения, то картина может измениться. Оригинальность идеи и широта охвата ею эмпирического материала становятся скорее не конечными целями, а средствами достижения ее большей эвристичности, чем эстетичности. Иначе говоря, применительно к специфике исторического дискурса, если гипотеза сумеет охватить большее количество разнообразного эмпирического материала, часть которого является собственно основанием для выдвижения гипотезы, а часть, кажущаяся противоречащей выдвинутой гипотезе, получает удачную интерпретацию; если эта гипотеза дает следствия, часть которых обеспечивает удачную интерпретацию открываемого нового внешне противоречащего эмпирического материала, а часть позволяет предсказывать новый эмпирический материал, то исторический нарратив, содержащий такую гипотезу, может считаться более предпочтительным, чем другие.

Тогда мы могли бы несколько уточнить или даже перевернуть идею Анкерсмиита. Если полагать, что определенные моральные ценности позволяют открывать такие грани прошлого, которые не могли бы в принципе открыться в рамках иных моральных ценностей, то вывод звучал бы следующим образом. Во-первых, следует полагать, что именно комплекс моральных ценностей явится основанием для создания нарратива. Во-вторых, следует предпочесть такой комплекс моральных ценностей, который обеспечивает производство исторических нарративов с вышеописанными свойствами. Говоря иначе, следует предпочесть то, что открывает пространство для полноты, разнообразия и оригинальности [3. Р. 20].

Если это так, то какой тип моральных ценностей или, точнее говоря, какой моральный принцип мог бы лечь в основу такого комплекса моральных положений? Здесь имеет смысл обратиться к идее Иммануила Канта, выдвинутой им в работе «Основоположение к метафизике нравов». Это идея достоинства и уважения к достоинству как определяющего мотива действия [5. С. 99–100]. Идея достоинства, таким образом, выступает характеристикой моральности или воплощением моральных требований. Более того, ее можно рассматривать как критерий отличия моральных требований от неморальных;

как принцип, который лежит и должен лежать в основе всех актуальных и потенциальных максим (держать обещание – значит уважать свое и чужое достоинство); ну и как конкретизацию идеи моральности (что проявляется, к примеру, в тезисе: нарушение обещаний есть унижение человеческого достоинства).

Бесспорно, что понятие достоинства является открытым понятием, т.е. предполагает возможность и даже необходимость до-определения в связи с тем, что новые обстоятельства могут открыть какие-то новые черты моральности, которые будет уместнее охватить именно идеей достоинства. Мы также могли настаивать на ее коммуникативной природе, означающей, что невозможно утверждать собственное достоинство унижением достоинства других или помыслить идею своего достоинства вне признания достоинства другого. По сути, этот тезис вытекает из кантовской содержательной конкретизации категорического императива, которая гласит: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству как в своем лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» [6. С. 169]. Ну и, естественно, нет нужды полагать, что наконец-то получен последний и окончательный ответ в решении вопроса о сущности морали. Как справедливо писал Гегель, «всякая система философии есть философия своей эпохи» [7. С. 105]. Другой вопрос, что стоит руководствоваться лучшим подходом на сегодняшний момент за неимением пока достойных альтернатив.

Если вернуться к началу наших рассуждений, то следует отметить, что, конечно, приоритет принципа (идеи, понятия) достоинства как пути преодоления релятивизма определяется не эпистемологией. Скорее эпистемология будет играть роль решающего аргумента в применении данной моральной теории к определенной сфере культуры (познания). В русле аргументов самого Канта мы отметили бы соответствие принципа достоинства требованиям всеобщности (универсальности) и необходимости как критериям в выборе тех или иных моральных (и не только) теорий. Ведь требование уважения к достоинству любого человеческого (у Канта разумного) существа трудно заподозрить в предпочтении гендерным, этническим, классовым и иным интересам. Критерий универсальности, кстати, в этом аспекте, похож на идею Маркса (вернее, наоборот), что «видимость, будто господство определенного класса есть только господство определенных мыслей исчезнет только тогда, когда исчезнет необходимость в том, чтобы представлять особый интерес как всеобщий...» [8. С. 41].

Конечно, в свете накопленного исторического опыта стоит предположить, что идею достоинства также можно использовать в чьих-либо интересах. Но пока не возникла более продуктивная моральная система как потенциальная замена данного морального принципа, предпочтительным следует считать другой путь: надлежит последовательно очищать его ключевые признаки как от сомнительных коннотаций, позволяющих использовать их в чьих-либо интересах, так и от нападков иных моральных систем. Для иллюстрации второго аспекта можно провести аналогию с направлением коммунитаристской критики идеи прав личности, за то, что она зачастую отражает лишь права белого взрослого здорового индивида. С другой стороны, тезис об открытости принципа достоинства позволяет наращивать сеть его продуктивных интерпретаций. Так, предложенную интерпретацию знаменитой ди-

леммы Канта мы можем истолковать как методологию решения подобных дилемм: если мы не выдаем укрывшегося от убийцы индивида, то можем трактовать этот путь решения как избавление потенциального убийцы от потери собственного достоинства. В качестве аргумента мы могли бы использовать здесь не столько идею иерархии моральных требований (резонно полагая, что сохранение жизни более приоритетно, чем честность), сколько тезис об ограничении одной возможности как условия раскрытия большей полноты возможностей по аналогии с тезисом, что для реализации полноты свободы слова некоторые виды высказываний должны быть запрещены.

Так, даже помощь кому-либо может трактоваться не как проявление уважения, а как унижение достоинства обеих сторон. Вполне возможно, что так называемые объекты действия могут воспринимать ситуацию иначе, но мы можем помыслить себе решение моральных ситуаций вне возможности и необходимости коммуникации и диалога. Понятно, что если некто не принимает нашу помощь, то лишает нас возможности морального действия. Но мы также можем быть обоснованно убеждены, что некое действие по отношению к другому, внешне выглядящее морально, по сути предстает унижением достоинства другого, хотя он этого может не воспринимать и видеть ситуацию в другом свете. Нетрудно заметить, что принятие соответствующих решений не может быть актом автоматическим, а требует коллективных рефлексивных усилий. Но моральное действие может требовать принятия трудного решения в одностороннем порядке. Очевидно, что в свете даже тотального непонимания (и даже без ссылки, что потомки поймут) единственной опорой следует считать собственную совесть, опирающуюся, конечно, на весомые аргументы в ее поддержку.

Выдвинутый выше тезис о необходимости рефлексивности в принятии решений приобретает особую актуальность в конкретных областях применения общих моральных принципов (в данном случае идеи достоинства), а именно в сфере зарождающейся исторической этики. Так, Андрес Буллер и Андрей Линченко вслед за американскими и немецкими исследователями трактуют ее как вид прикладной этики, «задачей которого являются анализ, обоснование и пересмотр ценностно-нормативных контекстов как научно-исторического познания, так и всех вненаучных форм обращения к прошлому в исторической культуре с целью выработки стратегий исторического сознания и основанного на нем культурно-исторического ориентирования [9. С. 429–430]. Как отмечают Буллер и Линченко, «историческая этика в определенном смысле находится не „за“ материалом исторической науки, резюмируя ее некоторые выводы, а оказывается важным участником дискуссий о публичном процессе трансляции знаний о прошлом и их актуальной переоценки» [9. С. 430–431].

Авторы трактуют историческую этику как вид прикладной этики, что, естественно, ставит вопрос о соотношении общей моральной теории и моральной практики и прикладной этики. Принято считать, что прикладная этика возникает в 60–70-е гг. XX в., знаменуя, по мнению ряда авторов, еще один поворот в философии. В посвященных ей обзорах обычно указывается, что она стала следствием не столько теоретических рассуждений о сущности и функциях этики, сколько практических запросов. К настоящему времени если не теоретически, то фактически, прикладная этика выделилась в отдель-

ную отрасль этических исследований. Стандартные аргументы ее сторонников обычно принимают следующий характер. Механическое применение общего правила конкретной ситуации они трактуют как «сверхупрощенное и неверное восприятие», поскольку «прикладная этика преследует цель не оправдания норм, а должна быть понята как инновационное предприятие», где «аргументация и обоснование... является не однонаправленным движением, которое ведет от общих принципов к конкретным индивидуальным и групповым случаям» [10. Р. 42]. Авторы настаивают, что «результаты, которые прикладная этика получает, редко основаны на нормативных принципах высшего порядка, но более часто на прецедентах, общепринятых частных суждениях (интуициях), теориях второго плана, которые могут быть отчасти дескриптивными и отчасти нормативными» [10. Р. 42]. Они подчеркивают особую роль эмпирии, которая является «не только желательным дополнением к прикладной этике, но необходимой частью ее» [11. Р. 320]. При этом авторы отмечают разнообразие форм ее связи с общими положениями. Прежде всего, речь идет об эмпирии как определяющем условии перевода абстрактных принципов в практические правила. «Без знания эмпирических деталей наши моральные принципы и соображения сохраняют неприемлемую аморфность» [12]. Поэтому «воспринимать моральные теории или принципы как „решатели проблем“ или, в любом случае, как устройства, предназначенные поддерживать или оправдывать принятие решений, значит не понимать первоочередное значение теории и принципов» [13. Р. 54].

Возможно, конечно, что данная претензия может быть предъявлена именно к деонтологическим теориям, поскольку консеквенциализм действия и теория добродетели по самой своей сути требуют принятия конкретных решений в конкретных ситуациях, а следовательно, предварительного рефлексивного акта перед началом каждого действия. Но в любом случае можно согласиться с тезисом, что без знания эмпирических деталей моральные принципы сохраняют неприемлемую аморфность или абстрактность. Это утверждение имеет прямое отношение к исторической этике. Бесспорно, что как субъекты, так и объекты исторического дискурса исповедовали в той или иной форме те или иные моральные принципы, но столь же бесспорно их если не радикальное различие, то существенно разная интерпретация, что дает основания утверждать о различии моральных ценностей прошлого и настоящего и отрицать правомерность применения к прошлому современных моральных представлений. Можно считать последний тезис модификацией морального релятивизма.

Путь возможного обсуждения видится следующим. Понятно, что первым шагом осмысления места моральных ценностей в истории была бы критическая рефлексия по поводу их явного, а скорее неявного присутствия в историческом дискурсе, а именно форм его идеологизации и мифологизации или тяготения к ним. Она подталкивает к обсуждению вопроса о том, какого рода трактовки места и ценности прошлого могли бы ее избежать или минимизировать. Здесь стоит отметить сомнительную эпистемологическую, да и моральную ценность рассыпания моральных оценок по поводу тех или иных фрагментов (личностей, событий, процессов) исторического дискурса как пути вышеупомянутого осмысления. Полагаем, что столь же устарел стиль Просвещения, состоящий в такой организации исторического материала,

чтобы он как бы подводил читателя к самостоятельному этиологическому выводу.

Поэтому полагаем, что в определении места моральных ценностей можно двигаться в направлении, предложенном вышеупомянутым Анкерсмитом. Любое прошлое видится только из современности, но правомерно, что именно моральные принципы открывают пространство для актуализации новых тем и проблем в прошлом. Метафорически говоря, они повышают чувствительность историка к многообразию голосов, звучащих из прошлого, ну или требуют от него способности максимально эксплицировать эти голоса, даже если они сами хранили молчание. Как отмечает Даниэль Леви, вводя понятие «рефлексивных нарративов», что они обращают внимание на особые события, которые свидетельствуют о несправедливости, проявленной собственной нацией [14. Р. 19]. Если сдвинуться к более конкретному уровню исторического исследования, то он означал бы чувствительность к многообразию источников и способность включить их в создаваемую историческую картину. Рискнем предположить, что такой подход вполне удовлетворительно можно было бы проинтерпретировать как модификацию идеи уважения к достоинству, обращенной к прошлому. Столь же очевидно, что тем самым этика дает и новые способы интерпретации исторического материала. Поэтому вряд ли морально ориентированный индивид смог бы просто согласиться с Гегелем в тезисе, что «право мирового духа выше всех частных прав» [15. С. 88].

Но тезис о роли моральных принципов не означает, что они будут предопределять видение прошлого, отбрасывая те или иные его аспекты в сферу несущественного или незначимого, как могло бы показаться. Сама идея уважения к достоинству человека этому противоречит. Скорее наоборот. Они подталкивают к тому, чтобы обратить внимание на игнорируемые ранее аспекты и, по крайней мере, сделать их темой для обсуждения и дискуссии (возможно, даже публичной, выходящей за рамки профессионального сообщества). В качестве примера ситуаций, требующих обсуждения такого рода, можно отметить коммеморативные практики сообществ отмены, где ключевым лейтмотивом становится гипертрофированный протест, что выдвигает на первый план «не столько реконструкцию „славного прошлого“, „возвращение к традициям“, сколько деконструкцию исторического наследия социальной несправедливости» [16. С. 87]. Нет нужды говорить о неоднозначности как самих этих практик, так и общественной реакции на них. Если говорить о своеобразном трансфере таких практик в отечественную среду согласно рассуждениям Александра Овчинникова и Даниила Аникина, можно отметить две модели функционирования практик канселлинга: конкурентной модели, направленной на моральную дискредитацию своего оппонента с целью его исключения из системы символического обмена и реализуемой в условиях открытого публичного пространства, и доминантной модели, которая представляет собой «способ поведения, при котором отменяющее сообщество использует инструменты отмены для устранения альтернативной идентичности с последующим включением представителей отмененных в состав сообщества отменяющего» [17. С. 83].

В свете доминирующего негативного, как нам показалось, отношения к ним отметим лишь соображения американского журналиста Эрнеста Оуэнса, который настаивает на трактовке «культуры отмены» как многообещающего

пути для реальных изменений, а не просто как новой цифровой формы протеста. Он справедливо отмечает, что она весьма субъективна, хотя и высоко доступна, поэтому легко может стать как формой защиты, так и орудием террора, что более превращает в средство, а не конечную цель. Но и как инструмент «отмены» не следует сводить к простому запугиванию, гневным речам в медиа, вкусовщине, рекламному ходу или специфике молодежного протеста, обусловленного впечатлительностью и незрелостью молодых людей. По мнению автора, «отмена» скорее не первое, а последнее средство, к потенциалу которого нельзя относиться легкомысленно. Поэтому Оуэнс резонно заключает, что ее ключевой целью является формирование чувства ответственности за свои слова и действия для создания долгосрочного эффекта, а именно уменьшения вреда потенциальным будущим жертвам и примера другим потенциальным обидчикам [18].

В итоге мы можем утверждать, что методология, предложенная Анкерсмитом, указывает не только продуктивный путь сопротивления ставшему столь популярным тотальному релятивизму. Как уже отмечалось выше, его, а именно идею достоинства, можно также трактовать как перспективу если не преодоления, то ограничения вытекающих из релятивизма конспиративных подходов или теорий подозрения в духе марксистского толкования идеологии. Но ее можно также рассматривать как необходимую платформу для реализации актуального или потенциального диалога между различными теоретическими и идеологическими позициями. Речь идет о подходе, получившем название «разделяемые истории». Наиболее ярким образцом воплощения данного подхода со всеми подводными камнями, возникающими на этом пути, и методологией их преодоления можно считать размышления исследователя из Гентского университета Бербера Бевернажа. Стоит отметить, что Бевернаж в итоге правомерно указывает на необходимость соответствующей философии истории как теоретико-методологической платформы для обеспечения достижения согласия в разделяемых историях, а именно идеи Хайдена Уайта об архетипических сюжетных структурах [19. Р. 82–83]. Речь идет о трактовке конфликтного прошлого как трагического опыта, предоставляющего нарративный формат, способный вывести мысль за пределы простого однозначного распределения позиций исторических агентов (актеров, персонажей) на правых и неправых. К этому можно добавить, что идея уважения к достоинству может обеспечить прочтение трагического опыта как опыта совместного и представить приемлемую рамку для включения в нее самых разнообразных и внешне противоречивых исторических свидетельств, связанных с той или иной «горячей» темой.

В заключение стоит повторить два важных, как нам представляется, тезиса. Обращение к кантовской идее достоинства, как указывалось выше, не означает произнесения последнего и окончательного слова по обсуждаемой теме. Всегда надлежит учитывать историко-культурный контекст. Иначе говоря, правомернее предполагать, что это наиболее удачный моральный словарь для настоящего времени. Хотя, возможно, в будущем он может существенно измениться. Но когда это произойдет, однозначно утверждать невозможно. По этому поводу справедливо заметил еще Гегель: «Кто ищет только назидания, кто желает окутать туманом земное многообразие своего наличного бытия и мысли и стремится к неопреде-

ленному наслаждению этой неопределенной божественностью, пусть сам заботится о том, где его найти... Но философия должна остерегаться желания быть назидательной» [20. С. 5].

Во-вторых, речь, конечно, идет о некоторых условиях применения теоретико-методологических принципов Анкерсмита как платформы для ограничения релятивизма, тотальности теорий подозрения и поиска пути в «наведении мостов». Очевидно, что одно из таких условий предполагает наличие одного чисто субъективного момента, а именно совместной воли к диалогу как необходимого структурного элемента в реализации «разделяемых историй». Поэтому для оценки такой ситуации вполне правомерным следует считать тезис «если факты противоречат теории, то тем хуже для фактов».

Список источников

1. *Hassan I.* Pluralism in Postmodern Perspective // *Exploring Postmodernism* / ed. by M. Calinescu, D. Fokkena. Amsterdam ; Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 1987. P. 17–40.
2. *Барт Р.* Смерть автора. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / пер. с фр. Г.К. Косикова. М. : Прогресс, 1989. С. 384–391.
3. *Ankersmit F.R.* In Praise of Subjectivity // *The Ethics of History* / ed. by D. Carr, T.R. Flynn, R.A. Makkreel. Northwestern University Press, 2004. P. 3–26.
4. *Ankersmit F.R.* The Ethics of History: From the Double Binds of (Moral) Meaning to Experience // *History and Theory*. 2004. Vol. 43, № 4. P. 84–102.
5. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Критика практического разума* / пер. В.М. Хвостова. СПб. : Наука, 1995. С. 53–119.
6. *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов / пер. А.К. Судакова // *Сочинения*. Т. 3. М., 1997. С. 39–275.
7. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая / пер. Б. Столпнера. СПб. : Наука, 1993. 350 с.
8. *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического мировоззрений (1-я глава «Немецкой идеологии») // *Избранные произведения*. Т. 1. М. : Политиздат, 1983. С. 4–76.
9. *Буллер А., Линченко А.А.* Зачем нужна историческая этика? // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*. 2023. Т. 39, вып. 3. С. 423–435.
10. *Bayertz K.* Self-Enlightment of Applied Ethics // *Public reason and Applied Ethics: the Ways of Practical reason in Pluralistic Society* / ed. by A. Cortina, D. Garsia-Marza, J. Conill. Ashgate Publishing, Ltd., 2008. P. 33–48.
11. *Birnbacher D.* Ethics and Social Science: which Kind of Co-operation? // *Ethical Theory and Moral Practice*. 1999. Vol. 2, № 4. P. 319–336.
12. *LaFollette H.* The nature of Practical Ethics // *The Oxford Handbook of Practical Ethics* / ed. by H. LaFollette. Oxford Univ. Press, 2003. P. 1–11.
13. *Verweij M.* Moral Principles and Justification in Applied Ethics // *Perspectives on Applied Ethics* / ed. by G. Collste. Linköping, 2007. P. 52–70.
14. *Levy D.* Changing Temporalities and the Internationalization of Memory Cultures // *Memory and the Future: Transnational Politics, Ethics and Society* / ed. by Y. Gutman, A.D. Brown, A. Sodaro. Palgrave Macmillan, 2010. P. 15–30.
15. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории / пер. А.М. Водена. СПб. : Наука, 1993. 479 с.
16. *Линченко А.А., Трутенько Е.В.* Коммеморации сообществ отмены в условиях цифровизации // *Антиномии*. 2024. Т. 24, вып. 3. С. 83–100.
17. *Овчинников А.В., Аникин Д.А.* «Культура отмены» и «корпоративная отмена» в дискурсе социальной философии // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2025. № 83. С. 76–87.
18. *Owens E.* The Case for Cancel Culture: How This Democratic Tool Works to Liberate Us All. New York: St. Martin's Press, 2023. (<https://www.indigo.ca/en-ca/the-case-for-cancel-culture-howthis-democratic-tool-works-to-liberate-us-all/9781250280930>. [html?lgyckwrd=9781250280930](https://www.indigo.ca/en-ca/the-case-for-cancel-culture-howthis-democratic-tool-works-to-liberate-us-all/9781250280930)) (accessed: 13.05.2025).

19. Bevernage B. Narrating Pasts for Peace? A Critical Analysis of Some Recent Initiatives of Historical Reconciliation through “Historical Dialogue” and “Shared History” // *Ethos of History. Time and Responsibility* / ed. by St. Helgesson, J. Svenungsson. Berghahn Books, 2018. P. 71–93.
20. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая: Феноменология духа / пер. Г.Г. Шпета. СПб. : Мысль, 1994. 443 с.

References

1. Hassan, I. (1987) Pluralism in Postmodern Perspective. In: Calinescu, M. & Fokkena, D. (eds) *Exploring Postmodernism*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. pp. 17–40.
2. Barthes, R. (1989) *Smert' avtora. Izbrannye raboty: Semiotika: Poetika* [The Death of the Author. Selected Works: Semiotics: Poetics]. Translated from French by G.K. Kosikov. Moscow: Progress. pp. 384–391.
3. Ankersmit, F.R. (2004) In Praise of Subjectivity. In: Carr, D., Flynn, T.R. & Makkreel, R.A. (eds) *The Ethics of History*. Northwestern University Press. pp. 3–26.
4. Ankersmit, F.R. (2004) The Ethics of History: From the Double Binds of (Moral) Meaning to Experience. *History and Theory*. 43(4). pp. 84–102.
5. Kant, I. (1995) *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason]. Translated from German by V.M. Khvostov. St. Petersburg: Nauka. pp. 53–119.
6. Kant, I. (1997) *Sochineniya* [Works]. Vol. 3. Translated from German by A.K. Sudakov. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond. pp. 39–275.
7. Hegel, G.W.F. (1993) *Leksii po istorii filosofii. Kniga pervaya* [Lectures on the History of Philosophy. Book One]. Translated from German by B. Stolpner. St. Petersburg: Nauka.
8. Marx, K. & Engels, F. (1983) *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Vol. 1. Translated from German. Moscow: Politizdat. pp. 4–76
9. Buller, A. & Linchenko, A.A. (2023) Zachem nuzhna istoricheskaya etika? [Why Do We Need Historical Ethics?]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya*. 39(3). pp. 423–435.
10. Bayertz, K. (2008) Self-Enlightment of Applied Ethics. In: Cortina, A., Garsia-Marza, D. & Conill, J. (eds) *Public Reason and Applied Ethics: The Ways of Practical reason in Pluralistic Society*. Ashgate Publishing, Ltd. pp. 33–48.
11. Birnbacher, D. (1999) Ethics and Social Science: which Kind of Co-operation? *Ethical Theory and Moral Practice*. 2(4). pp. 319–336.
12. LaFollette, H. (2003) The Nature of Practical Ethics. In: LaFollette, H. (ed.) *The Oxford Handbook of Practical Ethics*. Oxford University Press. pp. 1–11.
13. Verweij, M. (2007) Moral Principles and Justification in Applied Ethics. In: Collste, G. (ed.) *Perspectives on Applied Ethics*. Linköping. pp. 52–70.
14. Levy, D. (2010) Changing Temporalities and the Internationalization of Memory Cultures. In: Gutman, Y., Brown, A.D. & Sodaro, A. (eds) *Memory and the Future: Transnational Politics, Ethics and Society*. Palgrave Macmillan. pp. 15–30.
15. Hegel, G.W.F. (2024) *Leksii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History]. Translated from German by A.M. Voden. St. Petersburg: Nauka.
16. Linchenko, A.A. & Trutenko, E.V. (2024) Kommemoratsii soobshchestv otmeny v usloviyakh tsifrovizatsii [Commemorations of Cancellation Communities in the Context of Digitalization]. *Antinomii*. 24(3). pp. 83–100.
17. Ovchinnikov, A.V. & Anikin, D.A. (2025) “Cancel Culture” and “Corporate Cancellation” in the Discourse of Social Philosophy. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 83. pp. 76–87. (In Russian). DOI: 10.17223/1998863X/83/8
18. Owens, E. (2023) *The Case for Cancel Culture: How This Democratic Tool Works to Liberate Us All*. New York: St. Martin's Press.
19. Bevernage, B. (2018) Narrating Pasts for Peace? A Critical Analysis of Some Recent Initiatives of Historical Reconciliation through “Historical Dialogue” and “Shared History.” In: Helgesson, St. & Svenungsson, J. (eds) *Ethos of History. Time and Responsibility*. Berghahn Books. pp. 71–93.
20. Hegel, G.W.F. (1994) *Sistema nauk. Chast' pervaya: Fenomenologiya dukha* [The System of Sciences. Part One: Phenomenology of Spirit]. Translated from German by G.G. Shpet. St. Petersburg: Mysl'.

Сведения об авторе:

Сыров В.Н. – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии, теории познания и социальной философии философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета (Томск, Россия). E-mail: narrat@inbox.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Syrov V.N. – Dr. Sci. (Philosophy), full professor, head of the Department of Ontology, Epistemology and Social Philosophy, National Research Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: narrat@inbox.ru

The author declares no conflicts of interests.

*Статья поступила в редакцию 30.04.2025;
одобрена после рецензирования 27.05.2025; принята к публикации 30.06.2025
The article was submitted 30.04.2025;
approved after reviewing 27.05.2025; accepted for publication 30.06.2025*